

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA
XIII Ciclo
Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Le opere antipelagiane di Agostino: analisi dottrinale ed esiti speculativi

TESI DI DOTTORATO DI:
Vincenzo Panico

TUTOR:
Chiar.mo Prof.
Armando Bisogno

ANNO ACCADEMICO 2014/2015

RINGRAZIAMENTI

Un ringraziamento speciale va al Prof. Giulio d'Onofrio e al Prof. Armando Bisogno perchè maestri di vita, oltre che appassionanti e appassionati studiosi. Ringrazio i miei genitori perché hanno reso possibile il compimento di questo itinerario culturale. Ringrazio mia moglie Haley, conforto nei momenti difficili, e tutti i miei amici, vicini e lontani.

INDICE

Introduzione	pag. 1
CAPITOLO I.	
La fase descrittiva della controversia pelagiana (411-418)	
1. <i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum</i>	» 6
2. <i>De spiritu et littera</i>	» 24
3. <i>De natura et gratia</i>	» 34
4. <i>De perfectione iustitiae hominis</i>	» 45
5. <i>De gestis Pelagii</i>	» 54
6. <i>De gratia Christi et de peccato originali</i>	» 68
CAPITOLO II.	
La fase polemica della controversia pelagiana (418-430)	
1. <i>De nuptiis et concupiscentia</i>	» 86
2. <i>Contra duas epistolas Pelagianorum</i>	» 104
3. <i>Contra Iulianum</i>	» 124
4. <i>Contra secundam Iuliani Responsionem, Opus imperfectum</i>	» 148
APPENDICE	» 170
CONCLUSIONI	» 185
BIBLIOGRAFIA	» 197

INTRODUZIONE

Ad conturbantam catholicae simplicitatis lucem puro semper splendore radiantem, dolosae artis ingenio novam subito emeruisse versutiam per vulgata opinione cognovimus; quae fallacis scientiae obumbrata mendaciis et furioso lantum debacchata est luctamine, ut stabilem quietem coelestis atrectaret fidei, dum novi criminis commenta venit, insignem notam plebeiae aestimans vilitatis sentire cum cunctis, ac prudentiae singularis palmam fore communiter approbata destruere. Cuius impiae commentationis auctores Pelagium Caelestiumque percrebuit exstitisse¹.

Il rescritto imperiale del 30 aprile 418 condannò i pelagiani non solo perché sostenevano una dottrina eterodossa e perché turbavano la pace dell'Urbe, ma anche perché rivendicavano per sé una superiorità umana e morale; lo scopo di Pelagio e dei suoi seguaci, infatti, era fondare una chiesa perfetta, costituita da *veri et integri christiani* che si distinguevano dalla massa di coloro che si dichiaravano tali². La condanna imperiale segna il momento in cui le opinioni di Pelagio vengono ufficialmente considerate incompatibili con l'ortodossia; esse divengono dunque oggetto di una mirata confutazione.

Per tentare di comprendere la natura e le aspirazioni del Pelagianesimo è opportuno fare accenno al contesto in cui si originò. Il panorama sociale della Roma del IV-V secolo si presentava estremamente frammentato: vi era un crescente divario tra poveri e ricchi, la stessa aristocrazia era divisa tra i discendenti delle prestigiose famiglie senatorie, da un lato, e i funzionari e generali di umile origine, dall'altro, giunti a ricoprire una carica di alto rango solo in età avanzata e dopo una lunga carriera nell'organico amministrativo o

¹ HONORIUS [IMPERATOR], *Constitutio prima ad Palladium*, PL 48, 378A; cf. M. MARCOS, *Antipelagian legislation in context*, in «*Studia Ephemeridis Augustinianum*» 135 (2013), [pp. 317-344] alle pp. 340-341, in appendice il testo.

² Cf. P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, tr. it. di G. Fragnito, Torino 1975, p. 177-179.

nell'esercito; a ciò si aggiungeva la differenza di confessione religiosa³. Tra gli stessi cristiani, poi, vi era diverso fervore: troppe famiglie illustri avevano aderito al cristianesimo, a causa di matrimoni misti o del conformismo politico; nel loro stile di vita, infatti, non esisteva discontinuità tra il passato pagano e il presente cristiano. «Ciò significava che il 'buon uomo' convenzionale della Roma pagana era diventato senza nemmeno pensarci il 'buon cristiano' convenzionale del quinto secolo. Le elaborate regole dell'etichetta della bassa romanità potevano passare per umiltà cristiana; la generosità che tradizionalmente ci si aspettava dai patrizi, per carità cristiana»⁴. Pur con gli immancabili aspetti negativi di una capitale culturalmente eterogenea, diventata rapidamente cristiana, Roma si presentava vivace dal punto di vista religioso: vi erano numerosi circoli di spiritualità e di sincero ascetismo, monaci provenienti dal Mediterraneo orientale vi soggiornavano e spesso vi erano dibattute ipotesi teologiche originatesi in altre parti del mondo cristiano.

In quest'ambiente Pelagio⁵, trasferitosi dalla Britannia meridionale intorno al 380, si formò e ben presto acquisì una certa notorietà per il suo stile di vita ascetico e per suoi commenti alle *Lettere* di San Paolo; il suo intenso ardore religioso, lo condusse a esercitare un'efficace influenza nell'ambiente romano, a raccogliere intorno a sé giovani appartenenti a famiglie benestanti, tra cui Celestio⁶, uomini illustri e protettori⁷.

³ Cf. G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984, tr. it. di A. Zambrini, Bologna 1987, pp. 265-305.

⁴ P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London 2000, tr. it. di G. Fragnito, Torino 2013, p. 357.

⁵ Si hanno poche informazioni biografiche sul monaco Pelagio. Probabilmente nato in Irlanda o in Inghilterra, da una famiglia Cristiana, si trasferì a Roma, verso la fine del IV secolo, per compiere gli studi giuridici. Tra il 375 e il 380 ricevette il battesimo che segnò l'inizio di una vita interamente dedicata all'ideale ascetico e allo studio. In seguito al sacco di Roma del 410, si rifugiò a Cartagine e, a causa della condanna subita dal suo discepolo Celestio a opera di un sinodo locale, si trasferì in Palestina. Dopo varie vicende, che videro la sua dottrina riabilitata dalle autorità della Chiesa, nel 418 giunse la definitiva condanna. Morì pochi anni dopo in Palestina o in Egitto. Fu autore di numerosi scritti, tra cui il *De libero arbitrio*, il *De natura*, il *Liber Testimoniorum*, le *Expositiones XIII epistolarum Pauli* e numerose lettere di esortazione morale, tra cui, famosa è l'*Epistula ad Demetriadem*. Cf. S. PRETE, *Pelagio e il Pelagianesimo*, Brescia 1961, p. 28-57

⁶ Scarse sono le notizie biografiche su Celestio. Esercitava la professione di avvocato a Roma quando aderì alla dottrina di Pelagio. In seguito all'invasione di Roma da parte di Alarico si rifugiò prima a

Nel suo insegnamento Pelagio si era richiamato al bisogno dell'uomo di definirsi, di sentirsi autonomo nel creare i propri valori in mezzo alla vita convenzionale e alla immoralità che lui riscontrava nella società dell'epoca. Secondo Pelagio, non esisteva alcun elemento nella persona umana che rendesse impossibile, a un vero cristiano, attuare ciò che la sua coscienza esigeva. La natura dell'uomo, poiché creata da Dio, era essenzialmente libera; la ragione dell'infelicità doveva essere esterna, trovarsi nella forza coercitiva delle consuetudini sociali di un passato pagano, che potevano essere riformate. Il severo e saldo messaggio di Pelagio giunse come una liberazione: egli offriva all'individuo certezza di perfezione attraverso un'assoluta ubbidienza alle leggi di Dio. Tale concezione era ancorata all'aspirazione a formare una Chiesa di uomini moralmente impeccabili, che erano esempio del retto agire; una Chiesa autenticamente cristiana che brillasse in un mondo sinceramente pagano⁸.

L'invasione di Alarico, nel 410, segnò l'inizio del declino del movimento ideato da Pelagio. In seguito al sacco di Roma, parte dell'aristocrazia romana si ritirò nella sicura Cartagine, portando con sé i propri mentori spirituali, tra cui Pelagio stesso e i suoi seguaci; ciò significò che sostenitori di forme di cristianesimo che sembravano del tutto naturali a Roma, si ritrovarono in un ambiente totalmente estraneo e ostile. Il clero africano nutriva, nei confronti delle opinioni di molti tra gli intellettuali cristiani di maggior spicco giunti da Roma, un forte e inquietante senso di 'alterità' che inevitabilmente portò allo scontro⁹; a incrinare pericolosamente i rapporti con la chiesa locale fu, però, Celestio. Giunto a Cartagine, a seguito del suo maestro, iniziò a prendere

Siracusa, poi, insieme con il suo maestro, a Cartagine. In seguito alla condanna, subita nel 411, si stabilì prima a Efeso, ove fu ordinato sacerdote, e poi a Costantinopoli. Intorno al 418, ritorna a Roma per incontrare il papa e chiarire i contenuti della sua dottrina. Morirà in esilio, probabilmente, a Costantinopoli. A lui è attribuita la composizione delle *Definitiones*.

⁷ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo* cit., pp. 353-354. I nobili convertitisi al Cristianesimo non solo erano esortati ad adottare uno stile di vita consono al Vangelo, a liberarsi delle loro ricchezze, ma erano anche incoraggiati a farne buon uso, come mecenati di studiosi e intellettuali. Questi aristocratici si attendevano che i loro protetti, in cambio del *patrocinium* ricevuto, che li avrebbe resi noti e messi al riparo da eventuali accuse di eresia, facessero loro da mentori e guide spirituali.

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 357-363; cf. S. PRETE, *Pelagio e il Pelagianesimo*, cit., p. 28-57.

⁹ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo* cit., pp. 352.

parte ai frequenti dibattiti incentrati prevalentemente sul tema della prassi battesimale; la chiesa d’Africa, infatti, era in quel tempo tormentata dalla questione donatista¹⁰. Vescovi che avevano impiegato anni a sostenere l’assoluta necessità e unicità del battesimo conferito dalla Chiesa cattolica, non erano certo disposti a tollerare opinioni che affermavano la purezza dell’uomo e negavano le conseguenze della disubbidienza di Adamo. Il diacono milanese Paolino, rappresentante e procuratore della sua chiesa a Cartagine, denunciò Celestio, che fu obbligato a comparire dinanzi a un’assemblea di vescovi; gli furono contestate sei proposizioni che si rifiutò di ritrattare. Questo gli costò la condanna¹¹.

Agostino era a Ippona in quel tempo, impegnato nel dibattito contro i donatisti, e poco sapeva dell’assemblea locale che aveva condannato Celestio; fu il tribuno Marcellino a metterlo a corrente di tali vicende e a richiedere un suo intervento nella questione pelagiana, che di fatto occuperà gli ultimi vent’anni della sua vita¹².

La prima opera con la quale Agostino intervenne nel dibattito pelagiano, fu il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, scritto intorno al 412. Dopo qualche anno, alcuni discepoli di Pelagio gli inviarono un testo del loro maestro, il *De natura*, al quale egli oppose il *De natura et gratia*. Nello stesso periodo, due confratelli nell’episcopato gli fecero recapitare un’opera ritenuta di Celestio, le *Definitiones*, cui Agostino rispose rapidamente componendo il *De perfectione iustitiae hominis*. Seguì, poi, la stesura del *De gestis Pelagii* e del *De gratia Christi et de peccato originali*. All’esposizione dei principali contenuti delle opere elencate è dedicato il primo capitolo del presente lavoro.

¹⁰ Cf. W. H. C. FRENCH, *The Donatist Church. A movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952; S. L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, London 1953; R. A. MARKUS, *Donatism. The Last Phase*, in «Studies in Church History», 1 (1964), pp. 118-126; cf. T. D. BARNES, *Beginnings of Donatism*, in «Journal of Theological Studies», 26 (1975), pp. 13-22.

¹¹ Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo* cit., pp. 352-356.

¹² Marcellino, membro della *Gens Flavia*, fu tribuno e notaio a Cartagine, dove si occupò, su incarico dell’imperatore Onorio, della crisi donatista. Nel 411, durante un sinodo da lui presieduto, condannò le dottrine di Donato, contro cui l’imperatore promulgò un editto di proscrizione. I donatisti, per vendetta, lo denunciarono di essere complice di Eracliano, usurpatore del trono di Onorio. Per tale motivo fu emessa contro di lui la sentenza di condanna a morte, eseguita nel settembre del 413.

Il secondo capitolo presenta, invece, la trattazione delle opere composte in risposta alle accuse rivolte ad Agostino da Giuliano d'Eclano, altro illustre esponente del Pelagianesimo¹³. Si tratta del *De nuptiis et concupiscentia*, del *Contra duas epistolas Pelagianorum*, del *Contra Iulianum* e del *Contra secundam Iuliani responsionem, Opus imperfectum*.

In una breve appendice conclusiva sono presentati i *Sermones* che probabilmente Agostino pronunciò contro la nascente eresia, prima del 411 o, comunque, prima del suo intervento ufficiale, richiesto da Marcellino, nella questione pelagiana¹⁴.

¹³ Giuliano nacque nella provincia romana di Apulia tra il 380 e il 385, da una famiglia aristocratica e profondamente cristiana; il padre Memore, infatti, fu vescovo di una diocesi campana. Si unì in matrimonio con la figlia di Emilio, vescovo di Benevento. Fu educato negli studi liberali e verso il 408 fu ordinato diacono. Non è noto quando Giuliano conobbe Pelagio e ne divenne discepolo; tuttavia, le relazioni con gli ambienti pelagiani, non costituirono un ostacolo alla sua elevazione alla dignità episcopale nella sede di Aeclanum, un piccolo centro abitato tra Benevento e l'Apulia. Nel 418, dopo aver preferito la destituzione e l'esilio alla sottoscrizione della *tractoria* di papa Zosimo, con cui si chiedeva la condanna delle dottrine di Pelagio e Celestio, si pose alla guida della reazione pelagiana. Rifugiatosi in Oriente, presso vescovi suoi amici della scuola d'Antiochia morì intorno al 455. Fu autore di numerose opere esegetiche e polemiche, tra cui l'*Ad Turbantium* e l'*Ad Florum*. Cf. J. LOSSL, *Augustine, "Pelagianism", Julian of Aeclanum and modern scholarship*, in «Journal for Ancient Christianity», 11 (2007), pag. 129-150.

¹⁴ Non sono state prese in considerazione gli altri testi in cui Agostino accenna, talvolta brevemente, ai problemi legati alla disputa contro i Pelagiani perché non direttamente indirizzate a esponenti di quella dottrina.

CAPITOLO I

La fase descrittiva della controversia pelagiana (411-418)

1. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*¹

Venit etiam necessitas, quae me cogeret adversus novam Pelagianam haeresim scribere, contra quam prius, cum opus erat, non scriptis sed sermonibus et colloctionibus agebamus, ut quisque nostrum poterat aut debebat. Missis ergo mihi a Carthagine quaestionibus eorum quas rescribendo dissolverem, scripsi primum tres libros, quorum titulus est: *De peccatorum meritis et remissione*. Ubi maxime disputatur de baptismo parvulorum propter originale peccatum et de gratia Dei qua iustificamur, hoc est iusti efficimur; quamvis in hac vita nemo ita ‘servet mandata’ (1 Io 3, 24) iustitiae, ut non sit ei necessarium pro suis peccatis orando dicere: ‘Dimitte nobis debita nostra’ (Mt 6, 12). Contra quae omnia sentientes illi novam haeresim condiderunt. In his autem libris tacenda adhuc arbitratus sum nomina eorum, sic eos facilius posse corrigi sperans, immo etiam in tertio libro, quae est epistola sed in libris habita propter duos quibus eam connectendam putavi, Pelagii ipsius nomen non sine aliqua laude posui, quia vita eius a multis praedicabatur, et eius illa redargui, quae in suis scriptis non ex persona sua posuit, sed quid ab aliis diceretur exposuit, quae tamen postea iam haereticus pertinacissima animositate defendit. Caelestius vero discipulus eius iam propter tales assertiones apud Carthaginem in episcopali iudicio, ubi ego non interfui, excommunicationem meruerat².

Diversi sono i fattori che permettono di giudicare il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* un’opera di fondamentale importanza. Il primo di questi è senza dubbio il dato cronologico: è la prima opera con la quale Agostino intervenne nella

¹ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS (in seguito: AUGUSTINUS), *De Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum* (in seguito: *De pecc. mer. et rem.*), PL 44, 109-200, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60), pp. 3-151.

² ID., *Retractationes* (in seguito: *Retr.*), II, 33 (59), [PL 32, 581-656], 644, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57), [pp. 5-143], pp. 116, 2-117, 23.

questione pelagiana³; nel contempo, è il primo testo anti-pelagiano in assoluto⁴. La data della sua composizione dovrebbe essere fissata tra il 411 (dopo la conferenza dei donatisti tenutasi a Cartagine nel giugno dello stesso anno, secondo Koopmans⁵, oppure dopo il mese di ottobre, secondo Refoulé⁶) e il settembre del 413, periodo in cui si verificò l'uccisione di Marcellino, destinatario dell'opera; oppure, come suggerisce ancora Koopmans⁷, attorno alla fine del febbraio del 412, anno in cui è stata scritta l'*Epistula 139*, indirizzata a Marcellino, nella quale Agostino, pregandolo d'inviargli i verbali ufficiali redatti contro i Donatisti e di farli affiggere in pubblico, si scusa del ritardo nella correzione del *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, in quanto troppo occupato in faccende urgenti. Tuttavia, considerato anche il luogo in cui lo scritto è menzionato nelle *Retractationes*, il 412 è solitamente indicato dagli studiosi come data di composizione. La collocazione cronologica, secondo Trapé, sarebbe indicativa della prontezza della reazione del corpo della Chiesa alle tesi pelagiane, che minavano i fondamenti stessi della fede cristiana⁸.

³ In precedenza, Agostino si era adoperato con conversazioni e discorsi probabilmente tenuti a Cartagine. Alle *collocutiones* accenna lui stesso nell'opera (Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, III, 6, 12, 192-193, pp. 138, 8-139, 19); molto più difficile, invece, è stabilire quali *Sermones*, tra quelli pervenutici, potrebbero essere stati pronunciati prima della stesura del *De peccatorum meritis*. I *Sermones* 293 e 294, sicuramente tenuti a Cartagine, sono generalmente datati al 413. Si potrebbe pensare ai *Sermones* 174, 175, 176; tuttavia, la cronologia è di non semplice determinazione.

⁴ È noto che Girolamo e Orosio intervennero nella questione pelagiana intorno al 415; la composizione del *Dialogorum contra Pelagianos libri tres* di Girolamo è posta dagli studiosi nel 417 e quella del *Liber apologeticus contra Pelagianos* di Orosio nel 415 stesso. L'intervento di Mario Mercatore, invece, nel 429; la composizione del *Commonitorium super nomine Caelestii* e del *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani* collocabile dopo il 28 agosto 430.

⁵ Cf. J. H. KOOPMANS, *Augustine's first contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage*, in «Vigiliae Christianae», 8 (1954), pp. 149-163.

⁶ Cf. F. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin*, in «Revue des études augustiniennes», 9 (1963), pp. 41-49.

⁷ Cf. KOOPMANS, *Augustine's first contact* cit..

⁸ Cf. A. TRAPÉ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, Roma 1981, [pp. 3-14], p. 3; cf. AUGUSTINUS, *Sermo CCXCIV*, 21, 20, [PL 40,1336-1348], 1348.

L'importanza del *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* è da ascriversi, però, anche al contenuto e al metodo adottato. Agostino stesso lo considera un «grandis quidam liber»⁹: le tesi sostenute dai pelagiani vengono analizzate scrupolosamente; il riferimento alla tradizione biblica ed ecclesiale è costante; il tono dell'esposizione è pacifico, fraterno perché il confronto resti sul piano dottrinale e siano chiaramente comprensibili le ragioni addotte e, più in generale, l'importanza delle questioni trattate.

Vi era dunque piena coscienza, da parte del vescovo d'Ipbona, del grave pericolo che minava la cristianità e della delicatezza delle discussioni che agitavano la chiesa punica; queste furono inaugurate dalla condanna di Celestio, discepolo di Pelagio, da parte di un concilio riunito dal vescovo di Cartagine (411), Aurelio, al quale Agostino non prese parte perché aveva lasciato la città subito dopo la grande conferenza con i Donatisti¹⁰. Poiché le tesi di Celestio continuavano a circolare, anche dopo la sua partenza dall'Africa, il tribuno Marcellino inviò ad Agostino quattro delle sue asserzioni pregandolo di confutarle. Il materiale da cui Agostino attinse informazioni, benché difficile da identificare, non si limitava alle sole questioni inviategli da Cartagine: aveva letto un «libellus brevissimus»¹¹, probabilmente quello presentato in sua difesa da Celestio al processo, e un altro «liber»¹²; inoltre, attinse a reminiscenze personali e ad altri documenti, difficili da individuare¹³. La fonte del terzo libro, scritto in forma di lettera e aggiunto in un secondo momento, è il commento di Pelagio alla *Lettera ai Romani* che Agostino stesso aveva ricevuto pochi giorni dopo la conclusione della stesura dei primi

⁹ ID., *Epistola* (in seguito: *Ep.*) CLXIX, 4, 13, in *Epistolae* [PL 33, 61-1094], 747-748, ed. A. Goldbacher, Wien 1911 (CSEL, 57), pp. 620, 26-622, 2.

¹⁰ Cf. ID., *Retr.*, II, 33, (59), 644, pp. 116, 2-117, 8.

¹¹ ID., *De pecc. mer. et rem.*, I, 34, 63, 147, p. 64, 14-15.

¹² Sulla identificazione di tale opera sono state avanzate diverse teorie: cf. F. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin*, in «Revue des études agustiniennes», 9 (1963), pp. 41-49; B. ALTANER, *Der Liber de fide, ein Werk des Pelagianer Rufinus der Syrens*, in «Theologische Quartalschrift», 130 (1950), pp. 432-449.

¹³ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, III, 6, 12, 192, pp. 138, 8-139, 19; *ibid.*, I, 9, 9, 114, pp. 10, 8-11, 3.

due libri dell'opera. Egli, dunque, era già ampiamente informato sul nodo teologico della controversia quando intervenne, per la prima volta, in modo sistematico.

La prima asserzione pelagiana presentata da Marcellino, quella che suscitò maggiore scalpore perché più apertamente contraria all'insegnamento della Chiesa, riguardava la *mors*: Adamo sarebbe stato creato in una condizione tale che sarebbe morto «non poena culpae sed necessitate naturae»¹⁴; la morte, dunque, sarebbe una necessità dell'umana natura e non una conseguenza della caduta originaria. Il monito divino di non cibarsi dell'albero della conoscenza del bene e del male, perché a ciò avrebbe fatto seguito inevitabilmente la morte, sarebbe dunque da riferirsi non al corpo ma all'anima, che muore nell'atto stesso di peccare¹⁵. Una corretta comprensione del testo biblico mostra, secondo Agostino, l'imprecisione e la fallacia di una tale conclusione. Della morte dell'anima si parla nel brano evangelico in cui il Cristo, all'individuo che si rifiuta di seguirlo adducendo come scusa la sepoltura del padre, lo invita a lasciare che i morti, ossia chi non accoglie il Verbo della Vita, gli *infideles*, tumultino i loro defunti¹⁶; il brano del Genesi, invece, in cui Dio preannuncia ad Adamo il ritorno alla terra dalla quale era stato tratto e con cui era stato plasmato il suo corpo, allude alla morte fisica¹⁷. La *mors*, dunque, non sarebbe connaturale all'uomo ma conseguente e conseguenza della disubbidienza originaria; senza la trasgressione primigenia, il corpo di Adamo, sebbene creaturale, sarebbe stato reso spirituale, ovvero sarebbe passato dalla corruttibilità all'incorruttibilità senza il tramite della morte. Il dato esperienziale del comune e intimo desiderio d'immortalità, di cui Paolo stesso parla nella lettera ai Corinzi, dà conferma della validità di tale tesi; ad esso si aggiungono numerosi luoghi scritturali¹⁸. In particolare, Agostino fa riferimento al brano del *Deuteronomio* che riporta l'orazione pronunciata da Mosè nell'atto di mediare l'alleanza tra Dio e il suo popolo nel paese di Moab, e che ha inizio con il richiamo storico alla Pasqua e il conseguente lungo vagare

¹⁴ *Ibid.*, I, 2, 2, 109, p. 3, 17.

¹⁵ Cf. *Gn* 2, 16-17.

¹⁶ Cf. *Mt* 8, 21-22.

¹⁷ Cf. *Gn* 3, 19.

¹⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 2, 2, 109-110, pp. 3, 16-4, 20. Il riferimento biblico è *2 Cor* 5, 2-4.

nel deserto¹⁹. Come non desta meraviglia che in quell'occasione le vesti e i sandali degli Israeliti si erano preservati dal logoramento lungo tutto il cammino nel deserto, non dovrebbe crear meraviglia se Dio concede agli uomini, a lui obbedienti e sottomessi, di avere un corpo che pur mortale, avanti negli anni e senza *defectus*, possa passare dalla mortalità all'immortalità senza dover morire. Come il non dover essere necessariamente ferito non rende il corpo attuale invulnerabile, allo stesso modo il semplice fatto che non doveva necessariamente morire non rendeva la carne, antecedente la caduta, immortale²⁰.

Namque antequam immutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resurrectione promittitur, poterat esse mortale, quamvis non moriturum, sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamvis non aegrotaturum. Cuius enim caro est, quae non aegrotare possit, etiamsi aliquo casu priusquam aegrotet occumbat? Sic et illud corpus iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine iustitia, id est, oboedientia, permaneret; sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum²¹.

Nella *Lettera ai Romani*, che è sottesa al ragionamento di Agostino, si legge esplicitamente che il corpo è morto a causa del peccato²². Ciò vuol dire che, prima del peccato, il corpo di Adamo era mortale anche se non necessariamente votato alla morte; poteva morire ma non doveva morire. La mortalità del primo uomo sarebbe stata trasformata in *aeterna incorruptio* se questi avesse preservato in sé la giustizia, ovvero se avesse obbedito al comando divino; a causa del peccato, però, la possibilità di morire è diventata per il corpo di Adamo una necessità. Soltanto grazie alla risurrezione, cui è stato predestinato mediante Cristo, Adamo, e con lui l'umanità intera, non solo non dovrà ma non potrà più morire: il corpo materiale risorgerà come corpo spirituale e si vestirà d'immortalità; ciò che in esso è mortale sarà rinnovato dalla vita. Inoltre, lo *spiritum hominis*, che pure era stato contaminato dalla morte, ha iniziato a vivere per la *iustitia*

¹⁹ Cf. *Deut* 29, 1-8.

²⁰ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 3, 3, 110-11, pp. 4, 21-5, 20.

²¹ *Ibid.*, I, 5, 5, 111-112, pp. 6, 12-7, 2.

²² Cf. *Rom* 8, 10-11.

fidei e mediante il battesimo inizia, nel tempo presente, a prender parte alla vita, alla condizione escatologica cui è predestinato²³.

La seconda tesi pelagiana che Agostino analizza riguarda la trasmissione del peccato originale, la quale, secondo gli eretici, sarebbe avvenuta non per *propagatio*, come l'antica dottrina cristiana insegna, ma per *imitatio*. Tuttavia, se l'Apostolo, scrivendo ai Romani²⁴, avesse voluto intendere che il peccato si era introdotto nel mondo per imitazione, avrebbe indicato come *princeps*, come primo autore, non Adamo ma il diavolo; volendo, invece, significare il peccato e la morte come trasmessi all'umanità mediante la *propagatio*, ha posto quale primo artefice colui dal quale prese avvio la propagazione nel genere umano, ovvero proprio Adamo²⁵.

'Per unum', inquit, 'hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors' (*I Cor* 3, 7): hoc propagationis est, non imitationis; nam si imitationis, 'per diabolum' diceret. Quod autem nemo ambigit, istum primum hominem dicit, qui est appellatus Adam. Et ita, inquit, in omnes homines pertransiit²⁶.

A questa conclusione Agostino giunge mediante una riflessione circa l'opera redentrice del Cristo, occasionata da un'attenta lettura della seconda metà del capitolo quinto della *Lettera ai Romani*. La giustificazione operata dal Verbo, pur non escludendo negli adulti l'*imitatio*, consiste innanzitutto nella comunicazione della *gratia* vivificante che viene infusa interiormente e *latenter* mediante il battesimo anche nei bambini, i quali sono incapaci di alcuna imitazione. Pertanto, come Cristo, nel quale tutti sono vivificati, è *exemplum* di giustizia per coloro che lo imitano ma anche fonte della grazia rigenerante elargita a ogni essere umano, così Adamo, nel quale tutti sono morti, è *exemplum* del peccato per tutti coloro che trasgrediscono volontariamente il comando divino ma è anche

²³ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 6, 6, 112-113, pp. 7, 3-8, 14.

²⁴ Cf. *Rom* 5, 12.

²⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 9, 9, 114, pp. 10, 8-11, 3.

²⁶ Cf. *Ibid.*, I, 9, 10, 114, p. 12, 3-8.

causa di corruzione dell'intera stirpe umana²⁷. Nell'espressione paolina «Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransivit, in quo omnes peccaverunt»²⁸, se l'*in quo* fosse riferito a *peccatum*, per il quale entrò la morte nell'uomo, risulterebbe evidente la distinzione tra i peccati personali, nei quali è colpevole solo chi li compie, e il peccato originale, nel quale tutti hanno peccato; se, invece, lo si intendesse come riferito a *homo*, diventerebbe evidentissima l'allusione ad Adamo²⁹. Non è, dunque, l'imitazione di Cristo a essere opposta all'imitazione di Adamo bensì la rigenerazione in Cristo alla generazione da Adamo. Una riflessione terminologica rafforzerebbe tale ipotesi: l'Apostolo afferma che tutti gli uomini sono rigenerati «per unius iustificationem» e non «per unius iustitiam». Utilizzando il termine *iustificatio*, Paolo suggerirebbe – nella interpretazione di Agostino – un'azione già portata a compimento che non ammette imitazione, dal momento che è conclusa in sé; se, invece, avesse voluto suggerire l'idea dell'imitazione, avrebbe dovuto utilizzare il termine *iustitia* come a indicare l'*exemplum* al quale ogni uomo deve tendere e imitare³⁰. Il peccato originale, dunque, si diffonderebbe non per imitazione ma per propagazione.

Alla teoria della trasmissione del peccato originale per *imitatio* e non per *propagatio* consegue una diversa considerazione della funzione del battesimo, che tra i pelagiani stessi genera dissenso. Una parte di essi sostiene che il sacramento battesimale somministrato ai bambini, come ormai da prassi, sia finalizzato a rimettere peccati personali commessi in vita e non il peccato che avrebbero ereditato da Adamo. Agostino non si occupa di tale ipotesi perché evidentemente squalificata dal buon senso che suggerisce l'innocenza dei bambini, l'assenza in essi di qualsiasi peccato personale poiché incapaci di intendere; tale soluzione sembrerebbe più un tentativo di conciliare la negazione della propagazione del peccato originale e l'ammissione della remissione dei peccati che il sacramento comporta, come evidenziato dal rito, dalle formule e dalle

²⁷ Cf. *Rom* 5, 12-21. La lettura che Agostino sostiene e difende presenta una piccola differenza con la Vulgata; la prima recita *in quo omnes peccaverunt*, la seconda *eo quod omnes peccaverunt*.

²⁸ *Rom* 5, 12.

²⁹ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 10, 11, 115-116, pp. 12, 9-13,7.

³⁰ Cf. *ibid.*, I, 14 e *Rom* 5, 18.

preghiere in esso proferite³¹. Degna di maggiore attenzione, invece, è l'altra ipotesi proposta dai pelagiani: i pargoli riceverebbero il battesimo non perché siano loro rimessi i peccati ma perché, nascendo spiritualmente a nuova vita, siano ricreati nel Verbo, divenendo figli di Dio, coeredi di Cristo e partecipi del regno dei cieli. Tale tesi, fondandosi su una reale distinzione tra *regnum coelorum* e *salus aeterna*, genera un corollario: i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo sono esclusi dal regno di Dio, ovvero dalla cittadinanza celeste e dall'eredità di Cristo, ma godono, in virtù della loro innocenza, della salvezza eterna. Il problema ingenerato da tale assunto è la limitazione, se non proprio il totale depauperamento, della portata salvifica del sacrificio di Cristo, dato che si ammette la possibilità di giungere alla salvezza eterna anche senza la sua mediazione.

Il percorso confutatorio agostiniano prende innanzitutto in considerazione l'*ecclesiastica regula*: ammesso che nessun bambino venga alla luce già contaminato dal peccato originale, non si capirebbe per quale motivo i genitori, mossi da pio timore, si rivolgano alla Chiesa chiedendo il battesimo per il proprio figlio e la Chiesa non li allontani ritenendoli non bisognosi di tale sacramento dal momento che sono innocenti; l'*acceptio ecclesiae* confermerebbe, dunque, la presenza del peccato originale nei bambini e la conseguente necessità dell'intervento del medico celeste che opera il risanamento e la liberazione nel battesimo³². L'identità, poi, tra regno dei cieli e vita eterna è assicurata dal sacramento eucaristico: a esso, fonte di vita spirituale e comunione con la vita divina, è ammesso unicamente chi ha ricevuto il battesimo, sacramento considerato chiave di accesso al regno dei cieli, causa della partecipazione alla vita eterna³³.

Come la liturgia ecclesiastica, anche la Scrittura fornisce elementi per sostenere la funzione catartica del battesimo con il quale si è congiunti a Cristo, unico salvatore. Il primo riferimento è al passo evangelico in cui Gesù, accusato di operare esorcismi in nome del principe dei demoni, mostra mediante un semplice ragionamento come ciò sia impossibile e conclude dicendo che si può essere alleati di Dio o suoi nemici³⁴. Poiché chi

³¹ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 17, 22, 121, pp. 21, 24-22, 12.

³² Cf. *ibid.*, I, 18, 23, 121-122, pp. 22, 13-23, 21.

³³ Cf. *ibid.*, I, 20, 26, pp. 25, 14-26, 8.

³⁴ Cf. *Lc* 11, 14-23.

è con Cristo non ha bisogno del battesimo, coloro che necessitano di essere battezzati non sarebbero a lui uniti: causa di ciò sarebbe il peccato che non può che essere quello originale; questo perché una è la carne dal quale tutti nascono così come una è la carne grazie a cui tutti sono rendenti. Agostino chiarisce, per maggiore precisione, il senso del termine *omnes* sia perché i pelagiani davano all'«*omnes et omnes*»³⁵ paolino un senso partitivo³⁶ (non tutti muoiono a causa di Adamo come non tutti risorgono per la risurrezione di Cristo) sia per la necessità di conciliare la sua posizione con la dottrina escatologica della separazione dei buoni dai cattivi, dalla quale risulta che non tutti si salvano. Agostino risolve l'*impasse* distinguendo l'universalità causale dall'universalità quantitativa e ammettendo unicamente la prima; in altre parole, Cristo è causa universale di salvezza per chi crede in lui e riceve il battesimo, ma non per questo motivo tutti sono salvati. Un esempio che Agostino utilizza per chiarire la sua posizione è quello secondo il quale in una città vi sono solo una levatrice e un maestro: chiunque nasce, nascerebbe per mano della levatrice, chiunque è istruito, sarebbe istruito dall'unico maestro; tuttavia, non è detto che tutti quelli che nascono siano poi necessariamente istruiti. Allo stesso modo, chiunque nasce riceve in eredità da Adamo il peccato originale e con esso la condanna; chi viene redento, non lo è se non mediante Cristo³⁷.

Consideratis autem omnibus divinis testimoniis, quae commemoravi sive singillatim de unoquoque disputans sive acervatim multa congestans, vel quaecumque similia non commemoravi, nihil invenitur nisi, quod universa Ecclesia tenet, quae adversus omnes profanas novitates vigilare debet (cf. *1 Tim 6, 20*), omnem hominem separari a

³⁵ Cf. *Rom 5, 18*.

³⁶ Contro la *tradux peccati*, i Pelagiani argomentavano facendo notare che se la colpa originale nuocesse anche a color che non peccano, logicamente si dovrebbe ammettere che la giustizia del Cristo gioverebbe anche a chi non crede; da ciò concluderebbero che per la prevaricazione di Adamo non morirebbe tutto il genere umano – ma solo coloro che imitano la sua trasgressione – né per la resurrezione del Verbo divino risorgerebbe l'intera umanità – ma solo coloro che credono in lui –. Cf. AUGUSTINUS, *De Gestis Pelagii* (in seguito: *De gestis Pel.*), I, 11, 23, [PL 44, 319-360], 333-334, ed. C. F. Vrba - J. Zycha 1902 (CSEL 42), [pp. 51-122], pp. 76, 15-77, 16; ID., *De pecc. mer. et rem.*, III, 2, 2, 187, pp. 129, 18-130, 24.

³⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 28, 55, 140-141, pp. 53, 20-55, 11.

Deo, nisi qui per mediatorem Christum reconciliatur Deo, nec separari quemquam nisi peccatis intercludentibus posse, non ergo reconciliari nisi peccatorum remissione per unam gratiam misericordissimi Salvatoris, per unam victimam verissimi sacerdotis³⁸.

Come sia possibile la rigenerazione spirituale in chi proviene dalla generazione carnale è il quesito che Agostino indaga attraverso l'analisi, condotta «intente et diligenter», della pericope evangelica (*Gv* 3, 1-21) in cui si parla dell'incontro tra Gesù e Nicodemo³⁹. La risposta di Agostino è articolata in due momenti concatenati: il primo esegetico, nel quale viene analizzata la risposta data da Gesù (*Gv* 4,13); il secondo filosofico, in cui sono forniti elementi che suffragano l'interpretazione proposta. La rigenerazione spirituale, nella quale l'uomo da terreno diventa celeste, non può attuarsi se non mediante la trasformazione delle membra umane in quelle di Cristo, l'unico che può ascendere al cielo dopo esserne disceso (cf. *Gv* 3,13). Dunque, convergere nell'unità del corpo di Cristo, che è la sua Chiesa, è l'unico modo per ottenere la rigenerazione spirituale e ascendere al cielo; strumento a ciò necessario è il battesimo, mediante il quale si è accolti nella Chiesa e si diventa parte integrante del corpo di Cristo. Il secondo momento, quello filosofico, in cui si espone un breve trattato di cristologia, è composto anch'esso da due parti: una terminologica, che evidenzia come l'appellare Cristo indifferentemente 'Figlio dell'uomo' e 'Figlio di Dio' sia segno dell'intenzione di evitare che in lui si considerino separate e separabili le due nature, quella umana e quella divina; l'altra contenutistica, nella quale si sottolinea l'indissolubile unità tra la natura divina e quella umana. Nell'Incarnazione il Figlio di Dio ha assunto la natura umana, si è unito ad essa in modo tale che il Figlio dell'uomo che era in terra per la debilità della carne, era al tempo stesso in cielo per l'unione della divinità con la carne. L'Incarnazione di Cristo, Dio che diventa uomo, rende possibile anche il processo inverso, ovvero l'assimilazione dell'uomo a Dio,

³⁸ *Ibid.*, I, 28, 56, 141, p. 55, 12-20.

³⁹ Nicodemo, fariseo e membro del Sinedrio, si reca di notte da Gesù: tra i due si sviluppa un intenso e profondo dialogo sulla necessità di rinascere dallo Spirito Santo per partecipare del Regno di Dio e su come ciò sia possibile solo mediante la fede nel Figlio dell'uomo, inviato da Dio non a giudicare il mondo ma perché chiunque creda in lui non muoia e abbia la vita eterna.

mediante Gesù Cristo perché possa ascendere con lui al cielo e permettere il compiersi della rigenerazione spirituale⁴⁰. Soltanto mediante il Cristo, avendo fede in lui, si prende parte alla vita eterna. I bambini, dunque, sono destinati a morire e a non avere la vita eterna se non credono in lui, se non vengono battezzati, dal momento che nel battesimo sono penitenti e fedeli, professano la loro fede in Cristo per bocca dei loro padrini⁴¹. Il terzo argomento agostiniano è il riferimento alla *forma sacramenti*: nel battesimo si compie un esorcismo sui bambini cui consegue la remissione dei peccati; esorcismo che sarebbe inutile o mera finzione se i bambini non fossero schiavi del diavolo a causa del peccato originale. L'Incarnazione, il cui scopo sarebbe la redenzione dell'uomo e la conseguente partecipazione alla vita divina, perderebbe ogni senso se nessuno avesse bisogno di essere salvato; poiché il battesimo è parte di tale redenzione, strumento mediante il quale Cristo accoglie in sé e rende partecipe della sua gloriosa vittoria chi si pente e confida in lui, sarebbe inutile per chi non avesse bisogno di essere riconciliato con Dio. Poiché anche i pelagiani, per non contraddire l'autorità della Chiesa universale, ammettono l'importanza del battesimo concesso ai bambini, occorre che riconoscano la condizione di morte e di schiavitù propria dei pargoli in quanto anche essi bisognosi di redenzione. Non potendo trattarsi di uno stato conseguente a peccati personali, giacché non hanno la capacità di compierli, non resta che ammettere in essi la presenza del peccato originale, causa della loro miseria⁴².

Principio fondante l'intera dottrina pelagiana è quello dell'*impeccantia*, ossia l'effettiva possibilità, per l'uomo, di vivere senza commettere alcun peccato, giacché la causa di ogni colpa sarebbe riconducibile alla libera scelta dell'uomo, innocente – dunque, non necessitato al male – fin dalla nascita. L'importanza di tale tesi dipenderebbe anche dalla sua intima connessione con la questione del libero arbitrio: pienamente autonomo nella sua volontà, l'uomo sarebbe capace di compiere il bene e di sfuggire alla tentazione con le sue sole forze; sarebbe, pertanto, inutile la preghiera d'invocazione dell'aiuto divino. A sostegno di tale posizione, i pelagiani adducono il principio secondo il quale Dio non può concedere all'uomo ciò che sarebbe superiore alle sue forze. Presupposto

⁴⁰ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, I, 31, 60, 143-145, pp. 59, 24-61, 21.

⁴¹ Cf. *ibid.*, I, 33, 62, 145-146, pp. 62, 18-63, 23.

⁴² Cf. *ibid.*, I, 26, 39, 131, pp. 37, 11-38, 15.

pienamente condivisibile e condiviso da tutti i cristiani ma che, secondo Agostino, occorrerebbe conciliare con un passo del Salmo 142 in cui si dichiara che nessun vivente è giusto dinnanzi al Signore⁴³. Anche nei battezzati, infatti, benché siano cancellati tutti i peccati, rimane *ad agonem* il reato, ovvero la concupiscenza, intesa come inclinazione a preferire i beni temporali ai beni eterni; innocua per chi non cede ad essa, causa di peccato per chi le presta ascolto e si lascia da essa dominare. Occorre, pertanto, rivolgersi al celeste medico per essere sanati, per ricevere il perdono dei propri peccati, usando come rimedio l'esercizio della misericordia; inoltre, è bene chiedere a Dio che il suo aiuto non venga meno, nel momento in cui la concupiscenza risveglia la tentazione e il desiderio di peccare, e che liberi dal male, condizione che si attuerà completamente sono nella risurrezione⁴⁴. Affinché tale posizione non sia intesa come un tentativo di deresponsabilizzazione dell'individuo dalle sue azioni malvage, Agostino precisa che la volontà dell'uomo è l'unica causa dell'allontanamento da Dio per mezzo del peccato; la stessa volontà, però, non è sufficiente a determinarne il suo ritorno. Tale principio è spiegato meglio con il riferimento alla luce: l'occhio non è aiutato dalla luce quando si chiude e si distoglie da essa; per vedere, però, viene aiutato dalla *lux* e non può vedere se essa non l'aiuta. Nel peccare, dunque, non si è aiutati da Dio ma senza essere da lui aiutati non si può ritornare a lui, compiere ciò che è giusto, adempiere in pieno il *preceptum iustitiae*. Il sostegno di Dio, però, non è soltanto consequenziale alla conversione ma è anche precedente la conversione stessa; egli aiuta non solo se convertiti a lui, ma anche perché ci si converta a lui⁴⁵.

Quid ergo illis fiet, qui, etsi fateantur se non habere vel non plenam habere iustitiam, tamen a se ipsis habendam, non a suo Creatore, ubi horreum eius et fons eius est, deprecandam esse praesumunt? Nec ideo tamen solis de hac re votis agendum est, ut non subinferatur ad bene vivendum etiam nostrae efficacia voluntatis. Adiutor enim noster Deus dicitur nec adiuvari potest, nisi qui aliquid etiam sponte conatur, quia non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in eis, in quorum natura rationem voluntatemque

⁴³ Cf. *Ps* 142, 2.

⁴⁴ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, II, 3, 3 – 4, 4, 152-153, pp. 72, 5-75, 9.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, II, 5, 5, 153-154, pp. 75, 10-76, 7.

non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. Cur autem illum adiuvet, illum non adiuvet, illum tantum, illum autem tantum, istum illo, illum isto modo, penes ipsum est et aequitatis tam secretae ratio et excellentia potestatis⁴⁶.

Agostino, dunque, ammette la necessità della grazia e della preghiera ma riconosce all'uomo, in virtù della sua capacità razionale e della libera volontà, la possibilità e il dovere di collaborare alla redenzione operata da Cristo. Agostino mantiene lo stesso prudente equilibrio riguardo l'*impeccantia*, per non recare offesa né al libero arbitrio dell'uomo, che aspira a tale risultato, né alla grazia di Dio, che lo aiuta a conseguirlo. Analizza, però, i diversi possibili casi: se l'*impeccantia* sia possibile; se sia attuata; per quale motivo non può esistere una sua attuazione nel caso in cui essa non esista; se sia mai esistito o esisterà qualcuno che la attui.

L'*impeccantia* sarebbe possibile in virtù della collaborazione tra grazia di Dio e libero arbitrio, annoverabile tra i doni del Creatore – sarebbe frutto, perciò, della stessa grazia divina poiché, da essa, non solo riceverebbe l'essere ma anche la capacità di operare in accordo alle prescrizioni divine. Dio, dunque, non comanda nulla che sia impossibile per l'uomo e non c'è nulla che impedisca a Dio di intervenire perché si compia ciò che egli comanda: l'uomo, dunque, può non compiere peccati se aiutato da Dio⁴⁷. Seppure sia possibile realizzare l'*impeccantia* non è possibile che esista, secondo Agostino, un uomo che abbia già realizzato tale condizione; come insegnano le Scritture, nessun vivente è giusto davanti a Dio e ognuno ha bisogno della sua misericordia⁴⁸. Inoltre, nel battesimo non si attua la piena realizzazione della redenzione ma si dà ad essa inizio. Ciò consente ad Agostino di accennare e chiarire la dottrina della giustificazione, secondo la quale l'inizio di quest'ultima consisterebbe nella remissione «tota et plena et perfecta» dei peccati, il suo progresso nel rinnovamento quotidiano cui il cristiano è tenuto, la sua piena realizzazione nella resurrezione alla quale parteciperà anche il corpo; si tratterebbe, dunque, di una giustificazione a carattere essenzialmente ma non

⁴⁶ *Ibid.*, II, 5, 6, 154-155, pp. 76, 8-77, 8; cf. *Ps* 61, 9.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, II, 12, 17, pp. 89, 3-90, 12.

⁴⁸ Cf. *Ps* 142, 2.

esclusivamente escatologico⁴⁹. Tale dottrina, così delineata, invaliderebbe anche la critica dei pelagiani alla dottrina della trasmissione del peccato originale, che secondo loro non dovrebbe avvenire se a generare sono coniugi giusti, ossia battezzati e, perciò, – stando alla dottrina agostiniana – già liberi dal peccato originale. Ciò risulterebbe, invece, coerente con quanto affermato da Agostino a proposito della giustificazione: giacché al presente convivono nell'uomo due condizioni, quella dell'uomo spirituale rigenerato a nuova vita⁵⁰, e quella dell'uomo carnale, soggetto alla concupiscenza, e poiché si genera nella carne, ogni figlio che nasce dall'uomo vecchio erediterebbe l'infermità, l'impurità ad esso propria e, di conseguenza, la necessità di essere rinnovato spiritualmente⁵¹.

Agostino, dunque, supportato da numerosi esempi scritturali, può sostenere che anche se sono vissuti uomini giusti e lodati da tutti per la loro condotta, come Noè, Daniele, Giobbe, non esiste alcun uomo senza peccato; laddove la Scrittura parla di perfezione riferita a uomini, occorre tener presente che si tratta di una perfezione relativa sempre perfettibile⁵². La causa dell'assenza di un uomo che può vivere senza commettere peccato va identificata con l'ignoranza e la debolezza d'animo, conseguenza del peccato; è necessario, perciò, l'intervento della grazia di Dio perché la volontà dell'uomo sia aiutata, e ciò che non si conosce e non diletta diventi «notus et suavis»⁵³.

Ultima questione da trattare è se sia esistito, esista ed esisterà mai un uomo senza colpa e senza peccato; dunque, non un uomo che sia riuscito a giungere a una vita perfetta e priva di peccato, ma un uomo che non sia stato mai implicato, a nessun livello, con il peccato. Ad eccezione di Cristo, non vi è stato, non è e non vi sarà un tale uomo, se è vero che chi nasce, viene alla vita contaminato dal peccato originale⁵⁴.

La risposta negativa a quest'ultima questione induce Agostino a fare riferimento alla condizione prelapsaria dei progenitori. Adamo ed Eva mantenevano intatto l'*ordo iustitiae* in se stessi, così come ricevuto da Dio: l'anima obbediva al proprio creatore e il

⁴⁹ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, II, 7, 9, 156-157, pp. 79, 16-81, 14.

⁵⁰ Cf. 2 Cor 4, 16.

⁵¹ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, II, 7, 8 – II, 16, 25, 156-167, pp. 78, 19-98, 20.

⁵² Cf. *ibid.*, II, 15, 22, 164-165, pp. 94, 5-95, 15.

⁵³ Cf. *ibid.*, II, 17, 26 – 18, 30, 166-169, pp. 99, 21-102, 12.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, II, 20, 34, 171, pp. 105, 5-106, 6.

corpo, senza resistenza alcuna, prestava all'anima qualsiasi genere di servizio da essa giudicato necessario. A rompere tale condizione armonica intervenne il peccato originale: disobbedendo a Dio, l'anima iniziò a sperimentare, come giusta retribuzione, la disobbedienza da parte del proprio corpo⁵⁵. Tale conflitto e disobbedienza interiore, ovvero la concupiscenza, anche dopo il battesimo rimane «in vetustate carnis» come peccato «superatus et peremptus», ovvero incapace di arrecare danno a chi non consente ad esso⁵⁶. Ciò è confermato mediante il ricorso alla regola dialettica della *conversio*: come i pensieri, le parole, e le azioni peccaminose sono passati nel tempo, ma rimane il loro reato se non viene sciolto con la remissione dei peccati, così a sua volta la concupiscenza rimane in atto seppure il suo reato sia sciolto nel battesimo.

Da ciò deriva che chi nasce mediante la concupiscenza, dunque dal vecchio stato della carne, avrebbe bisogno di rinascere a nuova vita mediante il battesimo, perché contagiato dalla concupiscenza⁵⁷.

Il secondo libro si chiude con la confutazione di non pochi argomenti dei pelagiani contro il peccato originale. Uno di questi, il più insidioso, è tratto da una riflessione sulla morte: se essa è causa della disubbidienza dei progenitori, la redenzione del Cristo dovrebbe esser causa di abolizione della morte, altrimenti la trasgressione di Adamo nuocerebbe più di quanto la giustificazione di Cristo abbia giovato. Poiché ciò sarebbe assurdo, bisogna concludere che la morte sarebbe condizione naturale dell'uomo e non conseguenza del peccato originale, che non esisterebbe. La confutazione della conclusione Pelagiana si basa sull'analisi del passo in cui Paolo, parlando della risurrezione di Cristo alla comunità in Corinto, afferma che come tutti sono morti in Adamo, tutti riceveranno la vita in Cristo⁵⁸. Viene puntualizzato che ciò a cui Paolo si riferisce è la morte fisica: come essa è stata causata dalla trasgressione di un solo uomo, mediante la redenzione operata dal Cristo ci sarà la resurrezione corporale di tutti. L'opera salvifica di Cristo ha giovato maggiormente all'uomo, in quanto concede la vita eterna, mentre per il peccato di Adamo si muore solo nella temporalità. Posto, dunque, che la morte è conseguenza del peccato,

⁵⁵ Cf. *ibid.*, II, 22, 36, 172-173, pp. 107, 18-108, 25.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, II, 28, 45, 178, p. 116, 7-8.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, II, 28, 45, 178, pp. 116, 1-117, 7.

⁵⁸ Cf. *1 Cor* 15, 21-22.

rimane valida l'osservazione intorno al perché l'opera redentrice di Cristo abbia mantenuto per l'uomo la necessità di morire fisicamente: il figlio di Dio avrebbe potuto concedere ai credenti di non provare neanche la morte del proprio corpo. A quest'obiezione Agostino non può che rispondere con un argomento teologico/pastorale: se Cristo avesse concesso ai credenti la possibilità di evitare la morte fisica, ciò sarebbe stato un danno per la fede, che è fondamento di ciò che si spera, prova delle realtà che non si vedono⁵⁹. La vittoria della morte dei credenti in Cristo fa parte del combattimento delle fede, il quale sarebbe mancato se ai credenti fosse stata concessa immediatamente l'immortalità⁶⁰. In realtà, a un'attenta considerazione, la risposta di Agostino non è di ordine filosofico, come invece è l'obiezione dei pelagiani, semplicemente perché alla questione sollevata non è possibile avanzare una risposta, perché qualunque tentativo porterebbe a conclusioni inesatte: chiedere perché Dio, nell'operare la redenzione, abbia lasciato all'uomo la necessità di morire fisicamente significa voler utilizzare la filosofia in un modo scorretto, in un modo che non è da essa stessa contemplato, perché in tal caso s'intenderebbe possedere le motivazioni divine, che sono in se stesse irraggiungibili e incomprensibili per l'uomo. La filosofia può spiegare il chiarire e non il perché; può mostrare il senso corretto delle Scritture, ossia, mediante la redenzione di Cristo l'uomo non muore più; non può spiegare, però, perché nonostante sia stato battezzato e perdonato debba ancora morire fisicamente se non rimandando alla fede, indicando come superare tale ostacolo. Una risposta più filosofica deriva dall'implicito sottolineare di Agostino di come la redenzione sia escatologica, e dunque, in sé comprenda l'inevitabile passaggio della morte fisica affinché si possa compiere definitivamente il piano salvifico di Dio. Anche in questo caso non si dice il perché della escatologia della redenzione, ma il suo come, ovvero la modalità della redenzione stessa.

Il terzo libro è una risposta a diversi argomenti che Pelagio aveva esposto con precisione e chiarezza nel suo commento alla lettera ai Romani. Gli argomenti in esso esposti contro la trasmissione del peccato erano quattro e nascevano da considerazioni che avevano come oggetto il confronto tra Adamo e Cristo, l'efficacia del battesimo, la giustizia di Dio, la creazione delle singole anime.

⁵⁹ Cf. *Eb* 11, 1.

⁶⁰ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, II, 30, 49, 180-181, pp. 119, 22-120, 17.

Contro la tesi della *traductio peccati*, Pelagio utilizza il sillogismo ipotetico stoico di secondo tipo, denominato *a consequentibus* – perché la verità dell'*argumentum* è provata *per negationem*: se A allora B; ma non B; allora non A⁶¹ –: se il peccato di Adamo ha nuociuto anche a chi non ha peccato (se A), la giustizia di Cristo giova anche a chi non crede (allora B), giacché, stando a quanto Paolo dice, la redenzione ha giovato all'uomo maggiormente rispetto alla disubbidienza di Adamo. Poiché sarebbe assurdo ritenere che la giustizia di Cristo abbia giovato anche ai non credenti (ma non B) allora bisogna necessariamente affermare che anche la trasgressione di Adamo non ha nuociuto a chi non ha peccato (ma non A). Agostino confuta l'argomentazione pelagiana con un lungo ragionamento in cui vi è un ampio utilizzo della logica, in particolare del sillogismo ipotetico stoico di primo tipo, chiamato *ab antecedentibus* – perché l'*argumentum* si trova nella seconda premessa, o *assumptio*, nella medesima forma che ha nella prima premessa, o *propositum*; nel *propositum*, però, esso è posto in modo condizionale, nell'*assumptio* in maniera categorica (se A, allora B; ma A; allora B)⁶² –: se la giustizia del Cristo, mediante il battesimo, giova anche ai bambini (se A), allora i bambini battezzati sono credenti (allora B) – il Verbo, infatti, per nulla può giovare ai non credenti; solo chi ha fede in lui può fruire dei beni della redenzione. Poiché, come accettano gli stessi pelagiani, la giustizia di Dio, nel battesimo, giova anche ai bambini (ma A), dunque occorre ritenere e ammettere che i bambini sono credenti (allora B). L'argomentazione è completata con un *topos ex comparatione parium*⁶³: se i bambini sono credenti, anche se non possono credere deliberatamente, con la loro volontà, vuol dire che sono credenti per mezzo dei genitori che chiedono per loro il battesimo. Allo stesso modo, la carne del peccato dei genitori, mediante i quali essi nascono, trasferisce in essi quella colpa che non è stata ancora contratta volontariamente. Come lo Spirito della vita li rigenera in Cristo, così il corpo della morte li aveva generati peccatori in Adamo.

Se la giustizia di Cristo non giova se non ai credenti e se i bambini sono detti credenti perché a essi giova la giustizia di Cristo, mediante il battesimo, consegue che se

⁶¹ Cf. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986, pp. 241, 246-247.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 244-246.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 266.

non sono battezzati non sono annoverati nel numero dei credenti e dunque a essi non giova la giustizia di Cristo. Se a essi non giova la giustizia di Cristo sono oggetto dell'ira di Dio. Poiché Dio non può condannarli se non hanno alcun peccato, e poiché i bambini non possono avere alcun peccato personale, consegue che se essi sono condannati, lo sono per il peccato originale ereditato dai genitori⁶⁴.

Meno facile è la soluzione della seconda argomentazione pelagiana, ossia come possano trasmettere il peccato originale i genitori cristiani ai quali sia stato già rimesso nel battesimo. La soluzione fa riferimento all'autorità ecclesiale che prevede il battesimo anche per i figli di chi ha già ricevuto tale sacramento e trova la spiegazione teologica nella natura della giustificazione, già ampiamente spiegata nel secondo libro. La redenzione operata da Cristo è escatologica, ossia trova il suo pieno compimento alla fine dei tempi; nel presente l'anima è totalmente rinnovata ma reca con sé la mortalità e il disordine della concupiscenza⁶⁵.

Altro argomento di Pelagio a sostegno dell'assenza del peccato originale nei bambini è l'assurdità dell'ammissione del fatto che Dio rimetta i peccati propri e imputi i peccati altrui. Agostino risponde facendo notare come il peccato originale sia al contempo alieno e proprio: alieno perché non commesso direttamente in prima persona ma commesso da Adamo; proprio perché tutti gli uomini appartengono al primo uomo e hanno peccato in esso e con esso⁶⁶.

Di difficile soluzione è l'ultima tesi proposta dai pelagiani. Essi sostenevano la dottrina del creazionismo, mediante cui accusavano i difensori del peccato originale di confondere la trasmissione del peccato con la trasmissione delle anime: se l'anima, infatti, a differenza della carne, non è *ex traduce*, è solo la carne a ricevere il peccato per trasmissione ed è la sola a meritare la pena; sarebbe ingiusto, infatti che l'anima appena creata fosse costretta a subire le conseguenze di una antica colpa non propria.

Agostino sente particolarmente la difficoltà di tale tema e dimostra che nel caso del creazionismo, la difficoltà nel comprendere la trasmissione del peccato è direttamente

⁶⁴ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, III, 2, 2 – 2, 3, 187, pp. 129, 18-131, 14.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, III, 8, 16 – 9, 17, 194-196, pp. 141, 25-144, 8.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, III, 8, 15, 194, pp. 141, 19-24.

proporzionale alla difficoltà nel capire i mali che soffrono i bambini⁶⁷. Poiché è l'anima a «vivere ac sentire» nel corpo, non è possibile giustificare il motivo per cui, appena creata, debba soffrire diversi dolori nella carne: se ciò è giusto, è giusto anche che l'anima contragga il peccato originale alla nascita; se non è giusto il primo caso non lo sarà neanche il secondo⁶⁸.

La conclusione dell'intera opera consiste in un'accorata raccomandazione a difendere il battesimo, mediante il quale i bambini sono rigenerati a nuova vita, diventando membra di Cristo, unico salvatore nel quale si può ottenere «vita et salus aeterna»⁶⁹.

2. De spiritu et littera

Ad quem scripseram tres libros, quorum titulus est: *De peccatorum meritis et remissione*, ubi diligenter disputatur etiam de baptismo parvulorum, rescripsit mihi se fuisse permotum quod dixerim fieri posse ut sit homo sine peccato, si voluntas eius non desit ope adiuvante divina, quamvis nemo tam perfectae iustitiae in hac vita vel fuerit vel sit vel futurus sit. Quaesivit enim quomodo dixerim posse fieri, cuius rei desit exemplum. Propter hanc eius inquisitionem scripsi librum cuius est titulus: *De spiritu et littera*, pertractans apostolicam sententiam ubi ait: 'Littera occidit, Spiritus autem vivificat' (2 Cor 3, 6). In quo libro quantum Deus adiuvit acriter disputavi contra inimicos gratiae Dei, qua iustificatur impius⁷⁰.

La lettura del *De peccatorum meritis et remissione* suscitò stupore e curiosità in Marcellino, destinatario dell'opera; in particolare, ad attirare la sua attenzione fu l'affermazione, presente nel secondo libro, secondo cui l'*impeccantia* è giudicata possibile

⁶⁷ Cf. ID., *Ep.* CLXVI, 8, 24, 731, ed. A. Goldbacher, Wien 1904 (CSEL, 44), pp. 579, 12-580, 4.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, III, 10, 18, 196, pp. 144, 9-145, 4.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, III, 13, 23, 200, pp. 150, .

⁷⁰ ID., *Retr.*, II, 37, (63), 645-646, pp. 120, 1- 121, 23; cf. *ibid.*, II, 33 (59), 644, pp. 116, 2-117, 23.

ma mai attuata (se non dal solo Cristo) né mai attuabile⁷¹. L'obiezione sollevata riguarda la validità di tale asserzione, ovvero come possa esser considerato *possibilis* ciò di cui manca l'*exemplum*. La necessità di un chiarimento portò Agostino a comporre, intorno al 412, il *De spiritu et littera*.

In apertura del testo, Agostino si preoccupa innanzitutto di legittimare, da un punto di vista formale, la sua espressione mediante il riferimento al testo biblico; in esso, infatti, si contano numerosi casi in cui un evento, dichiarato possibile, difetta di effettiva realizzazione: il passaggio di un cammello per la cruna di un ago, il dispiegamento di dodicimila legioni di angeli a impedire l'arresto di Gesù sono solo alcuni degli esempi che è possibile citare⁷². Alla giustificazione formale è fatta seguire un'esplicitazione di tipo contenutistica, un chiarimento della posizione assunta riguardo al tema dell'*impeccantia*: essa è il risultato di una collaborazione tra umano e divino; sebbene sia opera dell'uomo, vivere in modo giusto è anche un dono, *opus divinum*. Non erra, perciò, «nec multum nec perniciose» chi crede che sia esistito, esista o esisterà un individuo così puro da non commettere alcun peccato durante tutta la sua vita; tuttavia, s'inganna per una «quaedam benevolentia»⁷³. Agostino, relativamente all'*impeccantia in actu*, assume una posizione di prudente equilibrio e apertura⁷⁴; quello che a lui interessa, infatti, non è tanto stabilire se sia possibile o meno condurre una vita moralmente ineccepibile, ma precisare le modalità

⁷¹ Cf. ID., *De pecc. mer. et rem.*, II, 6, 7 – 7, 8, 155-156, pp. 77, 9-79, 15; II, 14, 21, 164, pp. 93, 21-94, 4; II, 20, 34, 171, pp. 105, 5-106, 6.

⁷² Cf. *Mt* 19, 24.26 e 26, 53; *Dt* 31, 3; *Iud* 2, 3. L'affermazione di Agostino, formalmente corretta, non contraddittoria, si fonderebbe sulla distinzione tra *posse* – termine che indica la possibilità logica – e *esse perfectum* – che indica la possibilità reale. Conformemente alla posizione agostiniana, secondo la possibilità reale, che dipende dall'esperienza, l'*impeccantia* non è possibile dal momento che non si è mai verificato il caso in cui un uomo abbia vissuto senza peccato, ad eccezione dell'uomo-Dio; questo, però, non induce a negarne anche la possibilità logica, teorica.

⁷³ Cf. AUGUSTINUS, *De spiritu et littera* (in seguito: *De spir. et litt.*), I, 2, 3, [PL 44, 199-246], 202, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60), [pp. 155-229], p. 156, 8-23. Agostino preferisce assumere, a proposito dell'*impeccantia*, una posizione di prudente equilibrio.

⁷⁴ Il suo atteggiamento muterà radicalmente dopo il 418 – cf. *Contra duas epistolas Pelagianorum* 4, 10, 27 – quando il Concilio di Cartagine si esprimerà su tale questione. Cf. G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IV, Firenze 1760, pp. 373-376.

secondo le quali tale condizione sarebbe raggiungibile. A tal proposito, occorre controbattere «acerrime ac vehementissime» quanti sostengono che l'*impeccantia* sia una *conditio* alla portata dell'*humana voluntas*, attuabile senza l'aiuto di Dio; medesimo atteggiamento è da adottare nei confronti dei pelagiani i quali, pur sostenendo che l'*impeccantia* sia attuabile mediante la grazia di Dio, intendono tale dono come l'applicazione del *liberum voluntatis abitrium* ai *praecepta*, ovvero alla legge divina che istruirebbe l'uomo sul retto vivere. La grazia, infatti, sarebbe più correttamente identificabile non solo con il libero arbitrio e la *lex*, da dove si apprende ciò che è giusto, ma anche con la *delectatio et dilectio* del sommo bene.

Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est, etiam nunc cum per fidem ambulatur, nondum per speciem, ut hac sibi velut arra data gratuiti muneris inardescat inhaere Creatori atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis (cf. *Io* 1, 9), ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit. Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo nitendum est coepertit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur⁷⁵.

Ignorando la via da seguire, si erra; conoscendo la via ma difettando del piacere e del desiderio di seguirla, non si vive bene. La *caritas*, dono dello Spirito, sarebbe la causa efficiente del vivere secondo giustizia. Agostino conosce bene ciò che i pelagiani intendono per grazia; egli non si oppone a tale nozione ma mostra ciò che a essa manca perché sia compiuta, coincidente con ciò che l'antichissima fede insegna.

Dal concetto d'*impeccantia*, così come Agostino lo intende, consegue un'importante idea: la dottrina che conferisce all'uomo istruzione sul retto agire è *littera occidens* se manca il supporto dello *spiritus vivificans*⁷⁶. Le parole dell'Apostolo rivolte ai

⁷⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De spir. et litt.*, 3, 5, 203, p. 157, 10-24.

⁷⁶ Cf. *2 Cor* 3, 6.

Corinzi, dalle quali Agostino riprende questo tema, non andrebbero accolte solo come una proposta di metodo esegetico, ovvero non solo come un invito a interpretare allegoricamente quei passi o libri della Scrittura che, intesi letteralmente, sarebbero sconvenienti o addirittura privi di senso; conterrebbero, al contempo, anche un principio fondamentale, un'osservazione antropologica e psicologica: nonostante sia buona e veritiera, la legge informa sulla qualità morale di un'azione ma non ne impedisce l'esecuzione; con la sua proibizione fa accrescere il desiderio del male – dal momento che ciò che si desidera si fa con più piacere quando è vietato – se non intervenisse lo Spirito Santo a suscitare al posto della *concupiscentia* la *delectatio* del bene e la *caritas*⁷⁷.

È probabile che i pelagiani sentissero la *novitas* delle loro affermazioni urtare contro il senso cristiano della fede, per cui si diventa giusti non senza l'aiuto di Dio⁷⁸. Per tale motivo, essi si mostravano in accordo con il principio secondo il quale Cristo è l'autore della redenzione dell'uomo; interpretavano, però, il suo intervento come finalizzato a manifestare, mediante la legge, il retto modo di vivere. A questa concezione Agostino oppone la dottrina paolina che indica non nell'osservanza della legge ma nella grazia divina l'origine della giustizia; si è riscattati dal meritato castigo non «per legem, non per propriam voluntatem, sed gratis per gratiam»⁷⁹. Per suffragare e al contempo chiarire la sua posizione circa il ruolo della *lex*, Agostino si serve di un passo apparentemente contraddittorio, tratto dall'epistola a Timoteo in cui si afferma che «lex non est posita iusto; quae tamen bona est si quis ea legitime utatur»⁸⁰. La contraddizione risiederebbe nel fatto che la legge potrebbe essere utilizzata in modo autentico e conveniente solo dai giusti, che non sono i destinatari delle prescrizioni. L'individuazione del circolo virtuoso tra *lex* e *gratia* risolverebbe tale *contradictio*: la legge, con la minaccia della sanzione, spaventa gli iniqui e li induce, come un pedagogo, al ricorso della grazia che gratuitamente rende capaci di attuare la *regula moris* prescritta. La legge, dunque, è per gli iniqui, i quali, resi consapevoli del proprio stato d'infermità spirituale, ricorrono alla *gratia* per essere sanati e giustificati; il giusto si serve *legitime* delle

⁷⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De spir. et litt.*, 4, 6, 203-204, pp. 157, 25-159, 4.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 19, 32, 220, pp. 185, 20-186, 2.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 9, 15, 208-209, pp. 166, 23-168, 9; cf. *Rom* 3, 20.

⁸⁰ Cf. *1 Tim* 1, 8-9.

prescrizioni divine perché consapevole di non essere stato giustificato dalla *lex operum* ma dalla *lex fidei*, per la quale ha creduto di poter essere soccorso nella sua *infirmetas*, «ad implenda precepta legis», soltanto dalla divina grazia⁸¹.

Servendosi di alcuni passi della *Lettera ai Romani*, Agostino approfondisce la distinzione tra *lex operum* e *lex fidei* al fine di definire ulteriormente la natura dell'aiuto divino⁸². Generalmente le due leggi sono considerate distinte e antitetiche: l'una coincidente con le prescrizioni mosaiche, l'altra con la precettistica cristiana; l'una rivelata nel Vecchio Testamento, l'altra nel Nuovo. Tale valutazione, però, sarebbe imprecisa: la diversità delle prescrizioni non implica una diversa definizione del peccato; infatti, la *lex operum*, a cui appartiene il decalogo, deve essere osservata anche dai cristiani. La differenza tra le due leggi, dunque, risiederebbe non nella sostanza, in senso stretto, quanto più nella forma: ciò che la legge delle opere comanda minacciando, la legge della fede ottiene credendo; mediante la prima Dio ordina che si compia ciò che egli ingiunge, mediante la seconda si chiede a Dio che conceda ciò che egli comanda. Viene, dunque, riproposta la complementarità sussistente tra la legge e la fede: la prima è stata concessa perché si chiedesse la grazia; la seconda perché si compisse la legge. Ciò significa che se chi riceve il comando non è in grado di eseguirlo, sa ciò che deve chiedere; se, invece, può e ottempera la prescrizione, sa per grazia di chi ha potuto attuarla⁸³. Lo Spirito Santo, infatti, concede all'uomo la capacità di adempiere la *lex*; non solo mostra la verità ma dona anche la carità, *plenitudo legis*. Un suggestivo parallelismo rafforzerebbe tale conclusione: nelle pagine del *Deuteronomio* si legge che Dio consegna a Mosè le tavole della legge scritte con il suo dito, cinquanta giorni dopo la celebrazione della Pasqua ebraica⁸⁴; nel Vangelo, lo Spirito Santo è chiamato *digitus Dei* e dopo cinquanta giorni dalla morte e risurrezione del Cristo discende nei cuori degli apostoli riuniti tutti nel medesimo luogo⁸⁵. Differenza sostanziale è il luogo dell'azione: nel primo

⁸¹ Cf. *ibid.*, I, 10, 16, 209-210, pp. 168, 10-169, 18.

⁸² Cf. *ibid.*, I, 12, 20, 212-213, pp. 172, 23-173, 14.

⁸³ Cf. *Ibid.*, I, 13, 22, 214-215, pp. 175, 13-176, 17.

⁸⁴ Cf. *Dt* 9, 10.

⁸⁵ Cf. *At* 2, 1-4.

caso la legge è scritta su tavole di pietra, nel secondo, nel cuore dell'uomo, comunicata interiormente dallo *Spiritus Dei*, perché gli ingiusti fossero giustificati⁸⁶.

In hac mirabili congruentia illud certe plurimum distat, quod ibi populus accedere ad locum, ubi lex dabatur, horrendo terrore prohibetur (Cf. *Ex* 19). Hic autem in eos supervenit Spiritus Sanctus, qui eum promissum exspectantes in unum fuerant congregati (Cf. *At* 2, 1); ibi in tabulis lapideis figitus Dei operatus est, hic in cordibus hominum. Ibi ergo lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur, hic intinsecus data est, qua iustificarentur. 'Nam: Non adulterabis, non homicidium facies, non concupisces et si quod est aliud mandatum' – quod utique in illis tabulis scriptum est – 'in hoc, inquit, sermone recapitulatur, in eo quod diliges proximum tuum tamquam te ipsum' (*Rom* 13, 9-10). 'Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem legis caritas'. Haec non in tabulis conscripta lapideis, sed 'diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis' (*Rom* 5, 5). Lex ergo Dei est caritas⁸⁷.

La *gratia* assume, in tal modo, contorni più delineati: è lo Spirito che incrementa la *iustitia* e diffonde la carità nel cuore dell'uomo, compiendo la giustificazione. Se la «distantia Novi et Veteris Testamenti» è l'aiuto interiore della grazia, sorge una «quaestio non mediocris»: Paolo infatti, scrivendo ai Romani, sostiene che i pagani, pur non avendo ricevuto la *lex*, attuano *naturaliter* ciò che essa prescrive, dimostrando che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori⁸⁸. È probabile che l'Apostolo, in tale espressione, utilizzi il termine «gentes» riferendosi a chi, tra di essi, ha accolto il vangelo e appartiene a Cristo; non sarebbe errato, in tal caso, dire che i pagani compiono «naturaliter ea quae legis sunt», perché la grazia opera *in interiore homine* proprio la restaurazione dell'*imago Dei*,

⁸⁶ Cf. AUGUSTINUS, *De spir. et litt.*, 16, 28, 218, pp. 181, 23-182, 13.

⁸⁷ *Ibid.*, I, 17, 29, 218-219, p. 182, 14-27.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, I, 26, 43, 226-227, pp. 196, 20-197, 9; cf. *Rom* 2, 14-16: «Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, hi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium simul reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die, cum iudicabit Deus occulta hominum secundum evangelium meum per Christum Iesum».

vituperata dal vizio che è contrario alla natura nella quale si è creati. Ripristinata, dunque, l'immagine di Dio e inscritta nuovamente la legge nei cuori, gli uomini attuerebbero naturalmente quanto ordinato dalla *lex*; ciò non significa che per la natura sia stata negata la grazia ma, al contrario, per la grazia è stata sanata la natura, nella quale è impressa la *divina imago* che rende possibile l'agire secondo giustizia⁸⁹. Un'ulteriore soluzione interpretativa considererebbe il termine «gentes», utilizzato dall'Apostolo, nel suo consueto significato, ovvero come coloro che non hanno ancora creduto in Cristo; in tal caso, l'attuazione *naturaliter* della legge consisterebbe in opere buone che ogni uomo, benché peccatore, può compiere in forza del *residuum* dell'immagine di Dio in lui. Il peccato deformerebbe soltanto ma non cancellerebbe, nell'uomo, l'*imago Dei* che, invece, «est insita immortaliter immortalitati eius»; grazie a tale presenza, che coinciderebbe con la parte razionale dell'anima, l'uomo sarebbe in grado di osservare *naturaliter* alcune prescrizioni della legge divina⁹⁰.

Qualunque sia l'ipotesi interpretativa che si accetta, è certo che la grazia ricostruisce ciò che la colpa ha disgregato, rinnova ciò che il peccato ha scolorito e deformato; a ogni credente, «incorporatus et factus membrum Christi», lo Spirito concede l'*incrementum intrinsecus* perché possa compiere la legge, operare secondo la perfetta giustizia⁹¹. Tutto ciò è compiuto garantendo l'integrità del libero arbitrio; infatti, come la legge non è abolita per causa della fede ma è compiuta, allo stesso modo l'*arbitrium hominis* non è negato dalla grazia ma è reso perfetto, pienamente realizzato. La dinamica della salvezza conferma tale assunto: per mezzo della legge si ha la conoscenza dei peccati e attraverso la fede, la richiesta del soccorso del Santo Spirito contro il peccato; per mezzo della grazia si ottiene la *sanatio animae* e, di conseguenza, la liberazione dell'arbitrio dal vizio, condizione necessaria perché si nutra la *dilectio iustitiae*, utile a compiere la legge⁹².

La *conexio ad salutem* evidenzia il ruolo centrale della fede ai fini della salvezza; è necessario, dunque, indagare se la *fides* sia in potere dell'uomo. La soluzione di tale

⁸⁹ Cf. *ibid.*, I, 27, 47, 229, pp. 201, 10-202, 3.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, I, 27, 48 – 28, 49, 229-231, pp. 202, 4-203-24.

⁹¹ Cf. *ibid.*, I, 29, 50, 231-232, pp. 205, 3-207, 3.

⁹² Cf. *ibid.*, I, 30, 52, 233-234, pp. 208, 16-209, 20.

quaestio richiede la preliminare definizione di un concetto fondamentale, quello di *potestas*, distinta dalla *voluntas*: non sempre si può ciò che si vuole oppure si vuole ciò che si può. Perché la facoltà si concretizzi, occorre la volontà; infatti, ciò che è compiuto contro la propria volontà è considerato una costrizione e non un'azione che è in proprio potere compiere. Anche quando si è costretti, però, non si esegue un'*actio* se non mediante la propria volontà: si attua un comando, contro voglia, per evitare o allontanare da sé quel male che costringe, che ordina; se così non fosse, si preferirebbe la disubbidienza alla costrizione. Poiché una tale azione sarebbe compiuta comunque per mezzo della volontà, anche se *non plene et libere*, e poiché alla *voluntas* segue l'effetto, non si può dire che sia mancata la *potestas*. Se non si avesse la possibilità di eseguire ciò che volontariamente si vorrebbe compiere, si direbbe venuta meno la *potestas* e non la *voluntas*; viceversa, avendo la possibilità ma resistendo alla costrizione, non si compirebbe l'azione ordinata per mancanza di *voluntas*. Dunque, la *potestas* è la *voluntas* congiunta alla *facultas faciendi*⁹³. Stabilito ciò, si può procedere con la *quaestio* centrale, ossia se la fede – quella che si concede nel credere e che ha per oggetto Dio, e non quella che si presta in una promessa – sia *in potestate homini*. Giacché non è possibile che si creda pur non volendo e non si creda pur volendolo, perché credere significa assentire ad una *notio* ricevuta e l'*assentio* è un atto della volontà, consegue necessariamente che la fede è in potestà dell'uomo. Tuttavia, come più volte le Scritture attestano, ogni potere deriva da Dio che lo concede⁹⁴; viceversa, non si trova mai scritto che ogni volontà derivi da Dio poiché ciò implicherebbe anche considerare Dio autore del peccato, dal momento che non esiste colpa senza volontà di peccare, mentre si pecca già solo con la volontà pur se manca l'atto grave. Si può concludere, dunque, che la fede è *in potestate hominis* e al contempo è *donum Dei*, anche se con la concessione della potestà da parte di Dio non è imposta certo una *necessitas*.

Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit, aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est – quid est enim credere nisi consentire verum esse quod dicitur?

⁹³ Cf. *ibid.*, I, 31, 53, 234-235, pp. 209, 21-210, 26.

⁹⁴ Cf. *1 Cor* 4, 7; *Rm* 9, 14.

consensio autem utique volentis est –, profecto fides in potestate est. Sed, sicut Apostolus dicit: ‘Non est potestas nisi a Deo’ (*Rm* 13, 1). Quid igitur causae est cur non et de ista nobis dicatur: ‘Quid enim habes quod non accepisti?’ (*I Cor* 4, 7). Nam et ut credamus, Deus dedit⁹⁵.

La conclusione raggiunta apre ulteriori approfondimenti: se la volontà di credere è *naturaliter* presente nell’uomo non si capirebbe perché non tutti credano; se, invece, essa è un dono divino sorgerebbe il problema del perché non venga concessa all’intera umanità, giacché Dio vuole tutti salvi⁹⁶. La natura mutevole del libero arbitrio, «media vis quae vel intendi ad fidem vel inclinari ad infidelitatem potest», lascia desumere la sua dipendenza da Dio nel determinarsi e scegliere la via della fede: è la volontà divina che chiama e attrae a sé la *voluntas* umana senza mai violarla né privarla della libertà, pur rimanendo sempre *invicta*⁹⁷. L’efficacia dell’azione divina è strettamente connessa alla modalità d’intervento che può essere estrinseca – in questo caso si identifica con le esortazioni evangeliche, i precetti della legge e tutto ciò che ricorda all’uomo la sua infermità al fine di indurlo a ricorrere con fede alla grazia giustificante – o intrinseca e suasiva – al punto che nessuno può determinare autonomamente cosa deve sorgergli nella

⁹⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De spir. et litt.*, 31, 54, 235, p. 211, 12-19.

⁹⁶ Si è di fronte al mistero dell’elezione divina, della distribuzione della grazia; la difficoltà nasce dalla inconciliabilità tra la dottrina escatologica, secondo la quale non tutti si salveranno (cf. *De civitate Dei*, XXI; *Mt* 15, 31-46), e l’universalità della volontà salvifica di Dio, della redenzione compiuta da Cristo. Agostino non ha altra soluzione se non ricordare l’imperscrutabilità dei disegni di Dio presso il quale non vi è alcuna ingiustizia (cf. *Rm* 9, 14; 11, 33).

⁹⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De spir. et litt.*, 33, 57-58, 237-239, pp. 215, 16-217, 19. Quello della *vis invicta*, riferito alla *voluntas Dei*, è un concetto molto controverso: con esso non si intenderebbe la vittoria della volontà di Dio su quella dell’uomo, a danno della sua libertà e autonomia – libertà dell’arbitrio che è esso stesso un dono divino – ma l’efficacia ordinatrice della volontà divina che è capace di includere nell’*ordo iustitiae* gli atti di insubordinazione delle sue creature: Dio è «ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator». Cf. ID., *Confessiones* (in seguito: *Conf.*), I, 10, 16, [PL 32, 659-868], 668, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), [1-273], pp. 103, 67-104, 27; ID., *De Genesi ad litteram* (in seguito: *De Gen. ad. litt.*), III, 24, 37, [PL 34, 245-486], 295-296, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), pp 91, 28-92, 27.

mente pur conservando intatta la capacità e la possibilità di dissentire o di consentire a tale interiore *actio Dei*.

His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat – neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat –, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine (cf. *Phil* 2, 13) et in omnibus misericordia eius praevenit nos (*Ps* 58, 11), consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est⁹⁸.

L'azione persuasiva e *praeveniens* di Dio produce nell'uomo la stessa volontà di credere pur conservando integra la capacità e la possibilità di consentire o dissentire a tale vocazione. Il motivo per cui solo in alcuni Dio opera con un'azione persuasiva ed efficace rimane occulto ma non tacciabile d'ingiustizia, perché legato all'imperscrutabile disegno divino. Di fronte a tale *mysterium*, dunque, Agostino non ha che una sola risposta, attinta dalla *Lettera ai Romani*, con la quale avverte del mistero stesso e si richiama alla giustizia divina, la quale non può condannare l'innocente⁹⁹.

In conclusione dell'opera, Agostino riprende la questione propostagli da Marcellino: poiché è necessaria la grazia divina per evitare il peccato, non bisogna negare la possibilità di raggiungere la perfezione morale, giacché nulla è impossibile a Dio. Occorrerebbe, però, anche trattenersi dall'affermare che ciò avvenga perché Dio potrebbe permettere che anche il giusto cada in peccati veniali, allo scopo di non consentire all'uomo di montare in superbia e indurlo invece a esercitare l'umiltà.

⁹⁸ ID., *De spir. et litt.*, 34, 60, 240-241, p. 220, 15-20.

⁹⁹ Cf. *Rm* 11, 33: «Sicut enim aliquando vos non credidistis Deo, nunc autem misericordiam consecuti estis propter illorum incredulitatem, ita et isti nunc non crediderunt propter vestram misericordiam, ut et ipsi nunc misericordiam consequantur. Conclusit enim Deus omnes in incredulitatem, ut omnium misereatur! O altitudo divitiarum et sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!»; cf. *Rom* 9, 14: «Non solum autem, sed et Rebecca ex uno concubitum habens, Isaac patre nostro; cum enim nondum nati fuissent aut aliquid egissent bonum aut malum, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus sed ex vocante dictum est ei: 'Maior serviet minori'; sicut scriptum est: 'Iacob dilexi, Esau autem odio habui'. Quid ergo dicemus? Numquid iniustitia apud Deum? Absit!».

Nulla modo tamen dicendum est Deo deesse possibilitatem, qua voluntas sic adiuvetur humana, ut non solum iustitia ista, quae ex fide est (Cf. *Rm* 10, 6), omni ex parte modo perficiatur in homine, verum etiam illa, secundum quam postea in aeternum in ipsa eius contemplatione vivendum est. Quando quidem si nunc velit in quoquam etiam hoc corruptibile induere incorruptionem (Cf. *I Cor* 15, 53) atque hic inter homines morituros eum iubere vivere minime moriturum, ut tota penitus vetustate consumpta nulla lex in membris eius repugnet legi mentis (Cf. *Rm* 7, 23) Deumque ubique praesentem ita cognoscat, sicut sancti postea cognituri sunt, quis demens audeat affirmare non posse? Sed quare non faciat, quaerunt homines nec qui quaerunt se attendunt esse homines¹⁰⁰.

3. De natura et gratia

Venit etiam tunc in manus meas quidam liber Pelagii, ubi hominis naturam contra Dei gratiam, qua iustificatur impius et qua christiani sumus, quanta potuit argumentatione defendit. Librum ergo quo huic respondi, defendens gratiam non contra naturam sed per quam natura liberatur et regitur, *De natura et gratia* nuncupavi¹⁰¹.

Timastio e Giacomo, «adolescentes honestissime nati et institutis liberalibus eruditi», riconquistati alla *recta fides*, inviarono al vescovo d'Ipbona il *De natura* di Pelagio, loro precedente maestro, con la preghiera di confutare le tesi in esso contenute¹⁰². Agostino lo lesse attentamente ma con animo benevolo, scevro da pregiudizi, desideroso di trovare non errori da confutare ma verità da condividere. In risposta scrisse il *De natura et gratia*¹⁰³; particolare rilevante è il metodo adottato, quello sintetico, che consiste nel

¹⁰⁰ AUGUSTINUS, *De spir. et litt.*, 36, 66, 246, p. 228, 9-20.

¹⁰¹ ID., *Retr.*, II, 42, (68), 647, pp. 123, 2-124, 7.

¹⁰² Cf. ID., *Ep.* CLXXVII, 6, 767, p. 675, 3-18; *Ep.* CLXXIX, 2, 774, p. 692, 3-15 ; *De gestis Pel.*, 23, 47, 347, pp. 101, 3-102, 6.

¹⁰³ Cf. ID., *De natura et gratia* (in seguito: *De nat. et gr.*), I, 1, 1, [PL 44, 247-290], 247, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60), [pp. 233-299], pp. 233, 1-234, 6. Gli studiosi sono indotti a ritenere che

cogliere i punti fondamentali del discorso, teologicamente più validi, e opporre a essi i necessari chiarimenti o le tesi contrarie. L'opera di Pelagio è andata perduta; di essa si conosce solo quanto citato da Agostino¹⁰⁴.

Lo scopo del *De natura* era privare di ogni possibile giustificazione coloro che riconoscevano nella natura umana, piuttosto che nella volontà, la causa dei loro peccati; infatti, secondo Pelagio, l'uomo è in grado di osservare la *lex divina* e compiere la giustizia sì da conquistare da solo la vita eterna. Questo assunto sarebbe giustificato dalla *aequabilitas* di Dio, che non potrebbe non concedere a tutti la medesima capacità e possibilità di salvezza, né tantomeno negare la dovuta ricompensa a chi compie un atto giusto; perciò, anche chi non ha potuto ascoltare la predicazione, per mezzo della quale si giunge alla fede in Cristo, non sarebbe scusabile perché ha *naturaliter* la capacità di agire in conformità alla volontà di Dio. Una tale impostazione del problema appare parziale, se non proprio errata, agli occhi di Agostino: occorre convincere gli uomini a non accusare, quando peccano, la natura ma il proprio arbitrio; tuttavia, bisogna insistere anche sulla necessità della grazia di Cristo senza la quale nessuno può essere giusto davanti a Dio. Perdere di vista quest'aspetto essenziale della verità evangelica significa vanificare il sacrificio di Cristo e uscire dall'orbita del cristianesimo: «nam si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est»¹⁰⁵. La capacità che Pelagio riconosce alla natura umana, secondo Agostino, sarebbe propriamente da riferire alla condizione originaria in cui «incolpata et sine ullo vitio creata est»; nello stato attuale, invece, l'uomo ha bisogno dell'aiuto del celeste medico poiché viziato dal peccato originale. Egli non è stato privato dei beni costitutivi la sua natura ma soltanto corrotto, ferito nell'intelletto e nella volontà per un cattivo uso della sua libertà. La *gratia*, concessa da Dio non per meriti ma gratuitamente – altrimenti non sarebbe grazia – verrebbe in soccorso della creatura umana;

il *De natura et gratia* risalga grosso modo al 415, perché Paolo Orosio mostra di conoscere quest'opera quando, durante il suo soggiorno in Palestina (415), componeva il suo *Liber apologeticus*. Cf. PAULUS OROSIUS, *Apologeticus Contra Pelagium De arbitrii Libertate*, 5, [PL 31, 1173-1212B], 1178A-1178B.

¹⁰⁴ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, Roma 1981, [pp. 367-378], p. 367.

¹⁰⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De nat. et gr.*, 2, 2, 248-249, pp. 234, 7-235, 7; cf. *Rom* 10, 17-18; *Ps* 18, 5. *Gal* 2, 21.

perciò, chi non è stato da essa liberato nel battesimo, meritatamente è condannato dal momento che non è senza colpa: grava su di esso il peccato di Adamo, con cui è condivisa la natura¹⁰⁶.

Il punto sul quale Pelagio ritorna più volte è il *posse*; ciò che a lui interessa è il riconoscimento, per l'uomo, della possibilità di non peccare. A tale scopo, distingue il *posse* dall'*esse*: un'*aliqua res*, che è in atto, ammette logicamente la precedente possibilità di essere in atto; ciò che, invece, non è in atto, non necessariamente nega la precedente possibilità di esserlo. Per mostrare la legittimità e la condivisione di tale distinzione, Agostino adduce l'esempio della resurrezione di Lazzaro attuata da Cristo, che aveva anche la possibilità di concretizzarla; l'assenza di tale miracolo nei riguardi di Giuda è da ascrivere non a una mancanza di possibilità ma di volontà da parte del Signore. Poiché l'*esse* è strettamente legato alla volontà, esso dipenderebbe esclusivamente dall'uomo; il *posse*, invece, sarebbe dono di Dio. L'uomo, perciò, in quanto dotato di libero arbitrio, potrebbe vivere, se lo volesse, *sine peccato*¹⁰⁷.

Si potuisse dicunt, ecce quod est crucem Christi evacuare (Cf. *1 Cor* 1, 17) *sine illa quemquam per naturalem legem et voluntatis arbitrium iustificari posse contendere*. Dicamus et hic: 'Ergo Christus gratis mortuus est' (*Gal* 2, 21); hoc enim omnes possent, etiamsi mortuus ille non esset; et si iniusti essent, quia vellent, essent, non quia iusti esse non possent. Si autem sine Christi gratia iustificari omnino non potuit, etiam istum, si audet, absolvat secundum verba sua, quia *si idcirco talis fuit, quod aliud esse non potuit, culpa caruit*¹⁰⁸.

È evidente che la teoria dell'*impeccantia* rischierebbe di vanificare il sacrificio di Cristo. Pelagio probabilmente aveva sentore della difficoltà che i cristiani potevano nutrire rispetto alla sua tesi, pertanto non ignora la questione della grazia, la dichiara conseguente la sua tesi: affermare la possibilità di una *res* di passare ad atto significa riconoscere anche

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 3, 3 - 5, 5, 249-250, pp. 235, 8-236, 16.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, 7, 8, 250-251, pp. 237, 9-238, 8.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 9, 10, 252, p. 239, 1-9. Il corsivo evidenzia, qui e nelle citazioni successive, le *reportationes* agostiniane riconducibili a Pelagio e ai Pelagiani.

la condizione che consente tale divenire; dunque, sostenere l'attualizzazione dell'*impeccantia* significa ammettere necessariamente la causa che la produce, ovvero la grazia. Tale espressione lascerebbe supporre un'armonia di posizione con quella cristiana comunemente accettata. Agostino, però, constata con rammarico che Pelagio, pur protestando sdegnosamente di non negare la *gratia*, ne parla in un senso ben diverso da quello insegnato dalla Scrittura e inteso dalla Chiesa; nel chiarirne il significato, infatti, adduce esempi che esprimono funzioni, caratteristiche costitutive la natura di una *res*: le ali, che consentono all'uccello di volare; la lingua, che permette all'uomo di parlare; le zampe, che rendono la lepre capace di correre.

Agostino pospone l'approfondimento e l'analisi di tale argomento per soffermarsi su una conseguente questione, altrettanto delicata, in cui palese, marcata è l'opposizione con la dottrina cristiana. Secondo Pelagio, la causa ultima del peccato risiede nella *neglegentia*, nella mancata decisione di adottare il comportamento suggerito dalla legge; perfino il peccato d'ignoranza sarebbe riconducibile al rifiuto volontario di apprendere ciò che l'uomo avrebbe dovuto conoscere usando con diligenza la propria intelligenza. Ancora una volta, tale soluzione apparirebbe parziale, perché non terrebbe conto del necessario soccorso della grazia divina affinché la negligenza non prenda il sopravvento sulla volontà dell'individuo e lo domini; altro limite è la mancata considerazione della distinzione tra chi trascura di sapere, e dunque ignora per negligenza, e chi pur volendo *intelligere* non ne ha la possibilità e agisce contro la legge perché non la comprende¹⁰⁹.

Divinitus tamen expianda esse peccata commissa et pro eis Dominum exorandum fatetur, propter veniam scilicet promerendam, *quia id quod factum est facere infectum* multum ab isto laudata *potentia illa naturae et voluntas hominis* etiam ipso fatente *non potest*. Quare hac necessitate restat, ut oret ignosci. Ut autem adiuvetur, ne peccet, nusquam dixit, non hic legi¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 13, 14 - 17, 19, 253-256, pp. 241, 9-245, 20.

¹¹⁰ *Ibid.*, 18, 20, 256, p. 245, 21-26.

Ricondurre l'origine del peccato alla sola *neglegentia* induce Pelagio a negare l'utilità della preghiera con cui si chiede a Dio l'aiuto per non cedere alle tentazioni. È necessario *exorare* Dio affinché il peccato commesso sia perdonato; è infruttuoso, invece, pregare perché si riceva da Dio la forza, la capacità di resistere alla tentazione. Agostino fa notare come dalle pagine del Vangelo, in cui è riportata l'orazione di Gesù del Padre nostro, emergerebbe la complessità della preghiera, la sua duplice funzione¹¹¹: esortativa (*exorans*), che consiste nel chiedere a Dio il perdono dei peccati; invocativa (*orans*), nel domandare a Dio soccorso, aiuto perché si evitino i peccati futuri. A tale scopo, dunque, non è né superfluo né indiscreto innalzare preghiere al Signore¹¹².

A fondamento di tali divergenze vi è una diversa considerazione del peccato; per Pelagio, esso non è una *substantia* ma un'*actus perperam factus*, un'azione compiuta contro la legge; il *peccatum*, dunque, *aliqua res* immateriale, non può indebolire o mutare la natura umana che è sostanza. Agostino adotta una posizione non di totale rifiuto o chiusura ma di rispetto di quanto Pelagio afferma; accoglie la sua definizione di peccato ma la considera alla luce del corretto metodo teologico. L'errore di Pelagio, infatti, è quello di anteporre la ragione alla verità della Scrittura. Il retto *quaerere* richiede che la fede preceda la ragione, in altre parole che si accolga come vera la *notio* evangelica; a ciò segue l'indagine non sul perché di ciò che è espresso ma sul «quomodo id fieri potuerit», su come sia potuto accadere quanto comunicato. Secondo tale metodo non bisognerebbe indagare se la natura umana possa essere contagiata e indebolita dal peccato ma, credendo alle Scritture che la dicono viziata per via del peccato, come ciò possa accadere. A conferma, Agostino propone un esempio: il digiunare non è una sostanza ma un atto con il quale ci si priva del cibo, di una *res*; tale azione conduce il corpo al deperimento, lo priva di forza e salute. Lo stesso accade per il peccato: pur non essendo una sostanza, priva l'anima della sua forza vitale, in quanto non consente che essa si cibi dell'unico e autentico alimento utile alla creatura razionale, la sostanza divina.

Cernitisne quo tendat et quo manus porrigat haec disputatio? Ut omnino frustra

¹¹¹ Cf. *Mt* 6, 12-13.

¹¹² Cf. AUGUSTINUS, *De nat. et gr.*, 18, 20, 256, pp. 245, 21-246, 5.

dictum putetur: ‘Vocabis nomen eius Iesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum’ (Mt 1, 21). Quomodo enim salvum faciet, ubi nulla est aegritudo? Peccata quippe, a quibus dicit Evangelium salvum faciendum populum Christi, substantiae non sunt et secundum istum vitari non possunt. O frater, bonum est ut memineris te esse christianum. Credere ista fortasse suffecerit; sed tamen quia disputare vis nec obest, immo etiam prodest, si firmissima praecedat fides nec existimemus peccato humanam naturam non posse vitari, sed divinis credentes Scripturis peccato eam esse vitiatam quomodo id fieri potuerit inquiramus. Quoniam peccatum iam didicimus non esse substantiam, nonne attenditur, ut alia omittam, etiam non manducare non esse substantiam? A substantia quippe receditur, quoniam cibus substantia est. Sed abstinere a cibo non est substantia et tamen substantia corporis, si omnino abstinetur a cibo, ita languescit, ita valitudinis inaequalitate corrumpitur, ita exhauritur viribus, ita lassitudine debilitatur et frangitur, ut, si aliquo modo perduret in vita, vix possit ad eum cibum revocari, unde abstinendo vitata est. Sic non est substantia peccatum, sed substantia est Deus summaque substantia et solus verus rationalis creaturae cibus¹¹³.

Con un’efficace analogia è dimostrata la capacità incisiva del peccato sulla natura umana, che è tale da poter indebolire e ferire quest’ultima. Per Agostino, perciò, l’uomo può autonomamente compiere il male, in virtù del suo libero arbitrio, ma non può autodeterminare il suo ritorno allo stato di giustizia poiché debilitato dal *peccatum*; a tale scopo necessita dell’intervento del celeste medico che cancella la colpa e concede di evitarla in futuro: come l’occhio, benché sano, non può vedere se non coadiuvato dalla luce, allo stesso modo l’uomo, anche se completamente giustificato, non può vivere rettamente se non è aiutato dalla grazia di Dio¹¹⁴. Sono due, dunque, i caratteri costitutivi della *gratia*: quello *praeveniens* e quello *subsequens*; essa previene (*praevenire*) per guarire, segue (*subsequere*) per fortificare, glorificare, conservare lo stato di salute¹¹⁵.

¹¹³ *Ibid.*, 20, 22, 257, pp. 247, 16-248, 9; cf. EUGIPPIUS, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, 297, ed . P. Knöll, Wien 1886 (CSEL, 9/2), pp. 958-959.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, 26, 29, 261, pp. 254, 9-255, 8.

¹¹⁵ Da notare che Agostino non dice che la grazia *praeveniens* consenta di evitare il peccato, ma unicamente di sanarlo. Questo perché dopo il peccato commesso da Adamo tutti nascono in una condizione

Limitare l'intervento di Dio al solo perdono dei peccati compiuti, escludendo l'aiuto affinché non possano essere nuovamente commessi, significa riconoscere Dio solo come creatore della natura umana e non anche come salvatore¹¹⁶. Antitetica è la concezione antropologica pelagiana: l'uomo avendo volontariamente compiuto il male ha bisogno della misericordia divina per ottenere il perdono; è in grado, però, di compiere il bene autonomamente, di ritornare allo stato di giustizia prelapsario poiché intatta è la sua natura, la sua *boni potentia*¹¹⁷. A conferma della sua opinione, Pelagio traccia un elenco di personaggi biblici la cui virtù sarebbe attestata dalla Scrittura. La risposta di Agostino si articola a partire dall'identità tra umiltà e verità, introdotta dallo stesso Pelagio: ciò che è vero non può esser ritenuto frutto di superbia, altrimenti si porrebbe l'umiltà sotto il dominio della falsità; dunque, è preferibile considerare l'umiltà dalla parte della *veritas* e la superbia da quella della *falsitas*¹¹⁸. Con ciò sarebbe lecito pensare che gli stessi personaggi elencati da Pelagio risponderebbero, se interrogati, che non sono senza peccato, altrimenti mentirebbero a se stessi e la verità non sarebbe in loro¹¹⁹; se riconoscessero umilmente la loro condizione di peccatori, la verità risiederebbe in loro, se invece mentissero – cioè se dicessero di aver peccato ma in realtà non lo avessero commesso, o addirittura se si dicessero senza peccato – sarebbero ugualmente peccatori, perché in essi non ci sarebbe la verità¹²⁰. Riguardo alla loro condotta morale sarebbe più corretto credere che essi furono giusti ma non completamente immuni dal peccato¹²¹. La

di malattia, di debolezza dell'anima tale da richiedere l'intervento e l'auto di Cristo perché sia ripristinata la condizione di salute; a ciò consegue l'intervento della *gratia subsequens* perché tale stato sia confermato, mantenuto, perpetrato. Cf. AUGUSTINUS, *De nat. et gr.*, 31, 35, 263-264, pp. 258, 11-259, 13.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, 34, 39, 266, pp. 261, 28-262, 14.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, 23, 25, 259-260, pp. 251, 11-252, 18.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, 34, 38, 265-266, p. 261, 8-27.

¹¹⁹ Cf. 1 *Jo* 1, 8.

¹²⁰ Agostino non considererebbe il suo discorso applicabile a Maria, la madre di Dio, che costituirebbe un'eccezione alla legge generale del peccato; il motivo è squisitamente cristologico: «propter honorem Domini». Cf. AUGUSTINUS, *De nat. et gr.*, 36, 42, 267, pp. 263, 15-264, 16.

¹²¹ La coesistenza sarebbe possibile perché si tratterebbero di peccati veniali che non negano la giustizia ma ne mostrano l'imperfezione. La distinzione tra *crimina damnabilia* e *peccata venialia* è

remissione piena dei peccati, infatti, non annullerebbe la presenza, nell'uomo giustificato, della *infirmetas* causata dalla *concupiscentia*, frutto dell'antico peccato; essa rimarrebbe non come colpa ma come motivo di lotta e di progresso spirituale e indurrebbe anche i giusti a cadere spesso in lievi peccati. Un ostacolo alla teoria dell'*impeccantia* era la sentenza paolina, riportata nella *Lettera ai Romani*, che dichiarava tutti rei di peccato: «Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei» (*Rm* 3, 23). Per aggirare tale ostacolo, Pelagio attribuisce all'«omnes» paolino un valore partitivo; esso si riferirebbe non alla totalità degli uomini ma ai giudei e ai pagani a lui contemporanei. Tale interpretazione troverebbe riscontro in un altro passo della medesima lettera in cui Paolo, parlando della liberazione dal peccato, dalla morte e dalla legge per opera di Cristo, afferma che come per la colpa di un solo uomo la condanna a essa conseguente si è riversata su tutti gli uomini, allo stesso modo, per l'opera di giustizia di un unico uomo, tutti hanno ricevuto la giustificazione; anche in questo caso, l'«omnes» avrebbe un valore parziale, poiché sono redenti e santificati solo coloro che hanno voluto accogliere e seguire il Signore, ricevendo il battesimo. Ciò indurrebbe a ritenere che l'«omnes» nella *Lettera ai Romani* non sempre avrebbe un valore universale. Diversa è l'interpretazione agostiniana, che mantiene il senso universale dell'aggettivo dandogli, però, un'accezione strumentale: Paolo, dicendo che la salvezza si è riversata su tutti per l'opera di giustizia compiuta da un solo uomo, non intende dire che l'umanità intera crede in lui ed è rigenerata nel battesimo, ma che nessuno è giustificato senza credere in lui e senza essere purificato nel battesimo; si dice «omnes» perché nessuno creda di potersi salvare facendo a meno del Cristo¹²².

Si enim possibilitas naturalis per liberum arbitrium et ad cognoscendum quomodo vivere debeat et ad bene vivendum sufficit sibi, 'ergo Christus gratis mortuus est' (*Gal* 2, 11); 'ergo evacuatum est scandalum crucis' (*Gal* 5, 11). Cur non etiam ego hic exclamem? Immo exclamabo et istis increpabo dolore christiano: 'Evacuati estis a Christo', qui in natura iustificamini, 'a gratia excidistis' (Cf. *Gal* 5, 4)! Ignorantes

accennata in *De peccatorum meritis et remissione*, II, 13, 18 - 14, 21, 162-164, pp. 90, 12-94, 4. Cf. AUGUSTINUS, *De nat. et gr.*, 38, 45, 268-269, pp. 265, 21-267, 6.

¹²² Cf. *ibid.*, 41, 48, 270-271, pp. 268, 19-269, 18; cf. anche ID., *De peccatorum meritis et remissione*, I, 15, 19, 119-120, pp. 18, 23-20, 2.

enim Dei iustitiam et vestram volentes constituere, iustitiae Dei non estis subiecti (Cf. *Rom* 10, 3). Sicut enim finis legis, ita etiam naturae humanae vitiosae salvator Christus est ad iustitiam omni credenti (cf. *Rom* 10, 4)¹²³.

Ciò consente ad Agostino di ritornare sulla questione, precedentemente tralasciata, della grazia, ritenuta necessaria perché l'*impeccantia* sia attuata; il disaccordo sorge non tanto sull'utilità quanto sulla definizione della *gratia Dei*. Per Pelagio essa s'identifica con la natura, creata da Dio, nella quale è inseparabilmente insita la possibilità di non peccare. Poiché l'uomo è stato creato «sanus et inculpabilis», dotato di libero arbitrio e capace di vivere nella giustizia, e poiché il peccato è solo un'azione illecita che non può mutare alcuna sostanza, la natura continua a esser sana e nel pieno delle proprie potenzialità¹²⁴. «Possibilitas non tamen in arbitrii humani potestae quam in naturae necessitate consistet»¹²⁵; ciò che è naturale, appartenente al dominio della necessità giacché frutto della volontà creatrice divina, fonda la possibilità che non attiene alla volontà: la vista, l'udito, l'olfatto sono componenti naturali, costitutivi l'essere umano e origine della capacità di vedere, sentire, odorare. *Visus, auditus et odoratus* sono peculiarità imprescindibili dalla natura e non è possibile privarsene; *videre, odorari, audire* dipendono dal libero arbitrio, ovvero dalla scelta del singolo individuo che vuole vedere, ascoltare, odorare o meno. «Voluntatis enim arbitrio – inquit – ac deliberatione privatur quidquid naturali necessitate constringitur»; l'uomo può decidere come e se attuare la *potentia* insita nella sua natura senza però poter decidere sulla natura stessa¹²⁶. Allo stesso modo, l'*impeccantia* è proprietà costitutiva della *humana natura*; tuttavia, l'uomo ha la possibilità di peccare, tutto è rimesso alla sua scelta e decisione ma, volente o nolente, non può decidere di privarsi della potenza, della possibilità di non peccare, a lui connaturata¹²⁷.

Sicut ergo istae similitudines falsae sunt, ita et illud propter quod eas voluit adhibere,

¹²³ Cf. ID., *De nat. et gr.*, 40, 47, 270, p. 268, 9-18.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, 51, 59, 275-276, pp. 276, 9-277, 5.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, 45, 53, 272-273, pp. 271, 26-272, 23.

¹²⁶ *Ibid.*, 46, 54, 273, p. 272, 25-26.

¹²⁷ Cf. *ibid.*, 44, 52, - 47, 55, 272-274, pp. 271, 11-274, 5.

sequitur enim et dicit: *Simili ergo modo de non peccandi possibilitate intellegendum est, quod non peccare nostrum sit, posse vero non peccare non nostrum*. Si de integra et sana hominis natura loqueretur (quam modo non habemus; ‘Spe enim salvi facti sumus; spes autem quae videtur non est spes. Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus’ (*Rom* 8, 24-25)), nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset; nam et tunc esset adiutorium Dei et tamquam lumen sanis oculis, quo adiuti videant, se praeberet volentibus. Quia vero de hac vita disputata ubi ‘corpus quod corrumpitur adgravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem’ (*Sap* 9, 15); miror quo corde etiam sine adiutorio medicinae Salvatoris nostri nostrum putet esse non peccare, posse vero non peccare naturae esse contendat, quam sic apparet esse vitiatam, ut hoc maioris vitii sit non videre¹²⁸.

L’argomentazione pelagiana non convince assolutamente Agostino; la regola delineata sarebbe insidiata, a suo avviso, da numerose eccezioni: per natura l’uomo ha la potenza di vedere ma è nelle sue possibilità causarsi la cecità con la quale potrebbe privarsi di tale *possibilitas*; viceversa, ci si può trovare in situazioni in cui pur avendo intatta tale capacità e volendo vedere si è impossibilitati a causa di condizioni esterne sfavorevoli, come l’assenza di luce. Tale discorso riguarda anche l’udito e l’olfatto. La tesi di Pelagio, perciò, potrebbe essere adatta a spiegare la condizione prelapsaria di Adamo; la grazia così intesa potrebbe riferirsi, più correttamente, alla natura «integra et sana» – e pure in quel caso, in cui peccare dipenderebbe esclusivamente dall’uomo, ci sarebbe l’aiuto di Dio per favorire il retto volere. Sarebbe, invece, inaccettabile se riferita alla condizione presente. In seguito al *reatus origianlis*, infatti, l’uomo è indebolito al punto che non compie ciò che vorrebbe; in lui c’è il desiderio del bene ma non la capacità di realizzarlo¹²⁹. Di conseguenza, «*gratia Dei non qua instituat, sed qua restituatur, quaeratur*»; non è sufficiente, dunque, identificare la grazia con il solo bene della creazione ma occorre considerare anche quello della redenzione¹³⁰. Affermare, perciò, che

¹²⁸ *Ibid.*, I, 48, 56, 274, p. 274, 6-22.

¹²⁹ Cf. *Rm* 7, 18.

¹³⁰ AUGUSTINUS, *De nat. et gr.*, 53, 62, 27, p. 279, 14-15.

la natura umana avrebbe la possibilità inalienabile di non peccare equivarrebbe a svilire la grazia, a vanificare il sacrificio di Cristo¹³¹.

Proposto questo importante chiarimento, Agostino esamina le testimonianze utilizzate da Pelagio, compreso un passo del *De libero arbitrio*, per supportare la sua tesi¹³²; analisi condotta «familiariore affectu» a causa dell'onore della citazione che gli era stato riservato. Il giudizio è netto: «testimonia ita sunt media ut neque contra nostram sententiam sint neque contra ipsius»; i passi riportati sono irrilevanti ai fini della risoluzione della contesa perché generici e parziali. Agostino non rigetta le citazioni di Ilario, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Girolamo ma offre un'interpretazione atta a illustrarne il senso più profondo. Medesimo atteggiamento è adottato nei confronti del riferimento relativo al *De libero arbitrio*: Agostino precisa che altro è parlare della possibilità di evitare il peccato, altro di come lo si possa evitare; il brano riportato avrebbe per oggetto la grazia e la capacità, che essa conferisce, di superare sia la tentazione sia la colpa già commessa. Con ciò richiama il suo interlocutore a rileggere l'intera opera e a considerare meglio il contesto dal quale è stata estrapolata la citazione.

In conclusione, Agostino ricorda lo scopo che Pelagio si era prefisso scrivendo il *De natura*, cioè quello di incitare i fedeli alla rettitudine e alla virtù; lo accoglie e lo ripropone in chiave ortodossa. Nell'esortare gli animi negligenti, siano essi pagani o cristiani, bisogna sollecitare non solo alle buone azioni, «verum etiam ad pias orationes». Occorre istruire nella sana dottrina, perché si renda grazie d'aver potuto compiere il bene, secondo le proprie capacità, e si chieda, con preghiere fiduciose e opere di misericordia, la *facilitas* laddove ci siano difficoltà. È qui richiamato il luminoso principio per il quale Dio non comanda l'impossibile, e ne viene fornita la ragione: «omnia quippe fiunt facilia caritati». La *caritas* è centro e perfezione della vita cristiana, quell'amore che è dono di Dio, concesso mediante lo Spirito Santo che soccorre la debilità e concorre alla santità.

‘Caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta’ (*I Tim* 1, 5), quae tunc

¹³¹ Cf. *ibid.*, 50, 58, 275, pp. 275, 19-276, 8.

¹³² Cf. ID., *De libero arbitrio* (in seguito: *De lib. arb.*), I, 9, 19, [PL 32, 1219-1310], 1231-1232, ed. W. M. Green - K.D. Daur, 1970 (CCSL, 29), [pp. 211-231], pp. 223, 1-224, 47; cf. *ibid.*, III, 18, 50, 1295, p. 304, 1-11.

maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita (*Io* 15, 13). Sed miror si non habet quo crescat, cum de mortali excesserit vita. Ubi cumque autem et quandocumque ita plena sit, ut ei non sit quod adiciatur, non tamen diffunditur in cordibus nostris vel naturae vel voluntatis opibus quae sunt in nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (cf. *Rm* 5, 5) qui et infirmitati nostrae opitulatur et sanitati cooperatur¹³³.

4. *De perfectione iustitiae hominis*

L'assenza di una menzione nelle *Retractationes* lascia supporre che Agostino considerasse il *De perfectione iustitiae hominis* un'epistola¹³⁴. L'autenticità dell'opera, infatti, è indubbia: la citano Possidio, Prospero, Fulgenzio e i manoscritti più antichi ne tramandano testo e titolo¹³⁵. La composizione, richiesta dai vescovi Eutropio e Paolo, andrebbe collocata nel 415, poco prima o poco dopo il *De natura et gratia*, data l'assenza di qualsiasi riferimento al concilio di Diospoli del 20 dicembre 415, nel quale Pelagio fu proscioltto dall'accusa di eterodossia.

Scopo dell'opera è confutare le *Definitiones ut dicitur Caelestii*. Questo era il titolo con cui i vescovi Eutropio e Paolo, destinatari della risposta, avevano presentato al vescovo d'Ipbona il manoscritto che circolava anonimo in Sicilia. Agostino, che conosceva altri testi di Celestio, ritenne l'opera conforme al suo insegnamento e al suo stile. In essa sono proposte sedici *ratiocinationes* circa la possibilità e il dovere dell'uomo di vivere senza peccato, seguite da una serie di citazioni scritturali che confermerebbero la tesi dell'*impeccantia*.

Caritas vestra, quae in vobis tanta est et tam sancta, ut etiam iubenti servire delectet, petivit, ut definitionibus quae dicuntur Caelestii esse respondeam. Sic enim

¹³³ ID., *De nat. et gr.*, I, 70, 84, 290, pp. 298, 23-299, 3.

¹³⁴ Il terzo libro delle *Retractationes*, mai composto, doveva essere destinato alle recensioni degli «opuscola in epistolis». Cf. AUGUSTINUS, *Retr.*, *Prologus*, 1, 1, 583-586, p. 5, 1-7, 54.

¹³⁵ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *De perfectione iustitiae hominis*, Roma 1981, [pp. 491-497], p. 491.

praenotata est eadem chartula quam dedistis: *Definitiones*, ut dicitur, *Caelestii*. Quae praenotatio credo quod non illius, sed eorum sit, qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multi talia garrientes et, sicut ait Apostolus, ipsi ‘errantes et’ alios ‘in errorem mittentes’ (2 *Tim* 3, 13). Ex illius tamen haec esse doctrina vel etiam quorumdam sociorum a eius et nos possumus arbitrari. Nam neque istae breves definitiones vel potius ratiocinationes ab illius abhorrent ingenio, quod in opere alio eius inspexi, cuius eum esse constat auctorem, et non frustra istos fratres qui haec attulerunt in Sicilia existimo audisse, quod ipse docuerit ista vel scripserit¹³⁶.

Per una maggiore efficacia confutatoria e comprensione dell’opera, Agostino riporta ciascuna *definitio*. Fondamentale, per gli autori dell’opera, è l’indagine circa la natura del peccato, prima di negare che l’uomo possa essere senza colpa; a tale scopo, sono analizzate coppie di opposti per verificare quale carattere sia più appropriato a definire il *peccatum*. Il procedimento definitorio attuato da Celestio, detto *per privantiam contrarii*, si realizza negando il contrario della *res* da definire¹³⁷; in tal modo, egli avrebbe voluto mostrare che la definizione del peccato proposta da Agostino era meno efficace del suo opposto, ossia di quella Pelagiana.

Innanzitutto, è stabilito se il peccato sia «quod vitari potest an quod vitari non potest»: se fosse inevitabile, non sarebbe un *delictum*, poiché la giustizia divina non imputerebbe a colpa ciò a cui non è possibile sottrarsi; se evitabile, l’uomo potrebbe essere senza peccato¹³⁸. Lo stesso si può dire circa la *necessitas* e la *voluntas*: se il peccato fosse necessario, sarebbe anche inevitabile e, perciò, «peccatum non est»; se volontario, potrebbe essere scongiurato¹³⁹. Se *naturale* non costituirebbe reato, perché inevitabile; «si autem accidens est», potrebbe non esser presente e, dunque, evitato¹⁴⁰.

¹³⁶ AUGUSTINUS, *De perfectione iustitiae hominis* (in seguito: *De perf. iust.*), I, 1, [PL 44, 291-318], 292- 293, ed. C. F. Vrba - J. Zycha 1902 (CSEL, 42), [pp. 3-48], pp. 3, 4-4, 4. L’altra opera di Celestio, a cui Agostino accenna, potrebbe essere il trattato sul quale Paolino aveva fondato il suo libello di accusa, durante il processo di Cartagine nel 411.

¹³⁷ Cf. G. D’ONOFRIO, *Fons scientiae* cit., Napoli 1986, p. 190.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, 2, 1, 293, p. 4, 11-23.

¹³⁹ Cf. *ibid.*, 2, 2, 293, pp. 4, 24-5, 2.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, 2, 3, 293-294, p. 5, 3-11.

La risposta di Agostino è concisa: il peccato non è naturale ma un accidente della natura; può, dunque, e deve essere evitato. Alla natura, «stulta et infirma», è insufficiente l'«arbitrium voluntatis» per non peccare; è indispensabile, perciò, l'aiuto della grazia di Cristo che illumina, sana e sorregge¹⁴¹.

Celestio prosegue nella sua indagine chiedendosi se il peccato sia un'*actus* o una *res*. Se fosse una *res* bisognerebbe ammettere l'esistenza di un creatore malvagio, oltre all'unico vero Dio; poiché tale idea è evidentemente un'empietà, «confiteri necesse est peccatum omne actum esse, non rem»¹⁴². Da ciò deriverebbe come conclusione che il peccato, proprio perché è un'azione, può essere evitato.

Agostino acconsente all'idea, evidentemente antimanichea, della non sostanzialità del peccato; ciò non negherebbe, però, la capacità dell'*actus iniustus* di ledere l'anima: claudicare è un'azione e, tuttavia, il corpo non può smettere se prima l'arto non è sanato. La stessa dinamica accade «in homine interiore»: per esempio, l'anima è una *res*, il furto è un'azione, l'avarizia, un vizio, una *qualitas* che rende cattivo l'*animus* anche quando non agisce. In quanto *actus*, il peccato può essere evitato, ma sempre e solo mediante la grazia divina.

Iterum – ait – quaerendum est, quid est peccatum: actus an res. Si res est, ut auctorem habeat necesse est; et si auctorem habere dicitur, iam alter praeter Deum rei alicuius auctor induci videbitur; at si hoc dici impium est, et confiteri necesse est peccatum omne actum esse, non rem. Si igitur actus est, immo quia vere actus est, vitari potest. Respondemus peccatum quidem actum dici et esse, non rem. Sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est, non res, quoniam res pes ipse vel corpus vel homo est, qui pede vitiato claudicat nec tamen vitare potest claudicationem, nisi habuerit sanatum pedem. Quod etiam in interiore homine fieri potest, sed 'gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum' (Rom 7, 25). Ipsum sane vitium, quo claudicat homo, nec pes est nec corpus nec homo nec ipsa claudicatio, quae utique non est, quando non ambulat, cum tamen insit vitium, quo fit claudicatio, quando ambulat. Quaerat ergo, quod eidem vitio nomen imponat, utrum

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 2, 1, 293, p. 4, 11-23.

¹⁴² *Ibid.*, 2, 4, 294, p. 5, 15-16.

rem velit dicere an actum an rei potius qualitatem malam, qua deformis actus existit¹⁴³.

Dopo essersi soffermato sulla definizione dell'aspetto essenziale, costitutivo del peccato, Celestio prosegue la sua indagine da una prospettiva morale; si chiede, infatti, «utrumne debeat homo sine peccato esse»¹⁴⁴. Se non deve, occorre che sia con il peccato che, divenendo una necessità, cesserebbe di essere una colpa; se, invece, deve esser senza peccato, l'uomo non deve fare altro se non ciò che può. Se Dio ha comandato di assumere una condotta morale impeccabile, è coerente considerare l'uomo nella piena possibilità di poter ottemperare a tale comando: Dio non avrebbe mai ordinato ciò che non sarebbe potuto essere attuato.

Agostino richiama la similitudine tra *peccatum* e *clauditas*: un individuo che zoppica può e deve camminare in modo normale, non appena lo vuole, ma solo dopo essere stato guarito; lo stesso accade nell'anima. Si può, dunque, non peccare e avere il dovere di non peccare solo dopo che si è stati guariti dalla grazia divina¹⁴⁵. Conferma di ciò sarebbe lo stesso ruolo pedagogico della legge: intenzionalmente Dio comanderebbe agli uomini di non peccare perché essi, nel realizzare la propria incapacità ad attuare quanto richiesto, si rivolgano a colui che è l'unico aiuto, Gesù Cristo¹⁴⁶.

Il medesimo concetto è ripetuto nelle *ratiocinationes septima* e *octava*: la volontà divina a favore dell'*impeccantia* sarebbe garanzia della concreta possibilità per l'uomo di conseguirla. Conferma di tale assunto sarebbe, per Agostino, la stessa Incarnazione di Cristo, voluta da Dio perché l'uomo potesse essere salvato dal peccato e dalla morte; tuttavia, gli effetti della redenzione avranno piena ma graduale attuazione in quanti credono nel Verbo. Il riferimento alla fede, in questo caso, non può che richiamare implicitamente la grazia di Dio che è la causa efficiente della perfezione dell'uomo.

¹⁴³ *Ibid.*, 2, 4, 294, pp. 5, 12-6, 3.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 3, 5, 294, p. 6, 11-12.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, 3, 5, 294-295, p. 6, 11-26.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 3, 6, 295, p. 7, 1-8.

Item – ait – quaerendum est, quomodo vult Deus hominem esse, cum peccato an sine peccato. Procul dubio non vult esse cum peccato. Quanta haec impietatis blasphemia sit, cogitandum est, ut dicatur hominem posse esse cum peccato, quod Deus non vult, et negetur posse esse sine peccato, quod Deus vult; quasi quem ad hoc Deus creaverit, ut posset esse quod nolit et non posset esse quod velit et ut contra suam magis quam ut secundum suam existeret voluntatem. Iam superius responsum est, sed addendum video, quod ‘spe salvi facti sumus; spes autem, quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid et sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus’ (Rom 8, 24-25). Tunc ergo plena iustitia, quando plena sanitas; tunc plena sanitas, quando plena caritas – ‘plenitudo’ enim ‘legis caritas’ (Rom 13, 10). – tunc autem plena caritas, quando ‘videbimus eum sicuti est’ (1 Io 3, 2). Neque enim non erit quod addatur ad dilectionem, cum fides pervenerit ad visionem¹⁴⁷.

Agostino non nega l’*impeccantia* ma la ritiene la sua attuazione subordinata alla *divina gratia* e attuabile *perfecte* solo nella risurrezione, alla fine dei tempi; fondamentale, pertanto, non è ricercare se sia possibile assumere una condotta morale impeccabile, quanto chiarire il tempo e il modo secondo cui ciò possa essere concretizzato.

Celestio procede con l’analisi della possibilità dell’*impeccantia* da un punto di vista antropologico. Giacché il peccato non è *naturaliter* nell’uomo, la sua origine andrebbe ricondotta al libero arbitrio che, in quanto concesso da Dio, è buono; tuttavia, non sarebbe tale se fosse più incline al male che al bene. «Magis enim ad malum quam ad bonum pronum est, si homo per illud potest esse cum peccato et non potest esse sine peccato»¹⁴⁸. Per Celestio, dunque, la creazione dell’uomo da parte di Dio è garanzia non solo della bontà della creatura ma anche della sua possibilità di compiere il bene; possibilità che Agostino non nega ma che subordina all’aiuto divino: la *creatio* è segno della dipendenza da Dio nell’essere come nella bontà¹⁴⁹. Per la libertà dell’arbitrio l’uomo ha potuto commettere il peccato cui è conseguita la *poenalis vitiositas* che ha mutato la

¹⁴⁷ *Ibid.*, 3, 8, 295, pp. 7, 17-8, 6.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, 3, 7, 295, p. 7, 9-16.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, 4, 10, 296, p. 9, 9-20.

libertas peccandi in *necessitas*; ciò significa non che l'uomo deve peccare – altrimenti non gli si potrebbe imputare a colpa alcuna azione malvagia – ma che non può non peccare perché schiavo del vizio che lo rende incapace di *intelligere* o di *implere* ciò che vuole. Solo la *divina gratia* può ridonare la *libertas* nella quale permane come necessaria la *voluntas beate vivendi* unita alla capacità di non peccare¹⁵⁰.

La *ratiocitatio undecima* analizza le possibili modalità di peccato, ovvero le condizioni generali che rendono un'azione peccato: l'omissione, ovvero evitare di agire secondo quanto prescritto dalla legge, e la trasgressione, ovvero compiere quanto proibito dalla legge. Da ciò si può dedurre che invano si proibirebbe o si comanderebbe ciò che sarebbe inevitabile o irrealizzabile; per tale motivo, l'uomo può compiere ciò che è comandato, o evitare ciò che è proibito.

Agostino accoglie e approfondisce la distinzione di Celestio: dal brano evangelico in cui la legge e i profeti vengono ricondotti alla *gemina caritas*, all'amore verso Dio e il prossimo, sono desunti i confini entro i quali si inscrivono le diverse azioni, i poli della vita morale, ovvero la *concupiscentia* e la *dilectio*¹⁵¹. Dalle parole dell'Apostolo, si apprende che alcun uomo può essere continente o può amare se Dio, mediante il suo Spirito, non glielo concede¹⁵². Sarebbe possibile concludere, pertanto, che è necessario l'aiuto della grazia perché si conduca una vita virtuosa; la legge, infatti, avrebbe una funzione meramente pedagogica: l'uomo, vedendosi incapace di compiere i precetti in essa descritti, ricorre alla grazia di Cristo mediante la quale è guidato all'amore¹⁵³. Sarebbe segno di grande presunzione attribuire alla volontà umana la piena capacità di autodeterminarsi al bene; Paolo stesso afferma che, nella lotta tra desideri carnali e quelli spirituali, l'uomo agirebbe in disaccordo con la propria volontà. Tale posizione, precisa Agostino, non screditerebbe la natura dell'uomo che, in quanto creata da Dio, è buona, ma indicherebbe la *gratia* come necessaria alla guarigione dell'anima umana dal peccato e dal vizio.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, 4, 9, 295-296, pp. 8, 7-9, 8.

¹⁵¹ Cf. *Mt* 22, 39-40: «Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. In his duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetarum».

¹⁵² Cf. *Rm* 5, 5; *Phil* 3, 14.

¹⁵³ Cf. AUGUSTINUS, *De perf. iust.*, 5, 11, 296-297, pp. 9, 21-11, 7.

Iterum quaerendum est – inquit – quomodo non potest homo esse sine peccato: voluntate an natura. Si natura, peccatum non est; si voluntate, perfacile potest voluntas voluntate mutari. Respondemus ammonentes esse cogitandum quanta sit ista praesumptio, qua dicitur non solum posse – quod quidem adiuvante Dei gratia negandum non est – sed etiam perfacile posse voluntatem voluntate mutari cum dicat Apostolus: ‘Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; haec enim invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis’ (*Gal 5, 17*). Non enim ait: *Haec invicem adversantur, ut quae potestis facere nolitis, sed ut non ea quae vultis faciatis.* Cur ergo concupiscentia carnis – quae utique culpabilis atque vitiosa est nihilque est aliud quam desiderium peccati, quod idem Apostolus praecipit, ‘ne regnet in nostro mortali corpore’, ubi satis ostendit esse tamen in nostro mortali corpore, quod permittendum non sit ut regnet – cur ergo ista concupiscentia non mutata est ea voluntate, quam voluntatem satis evidenter expressit Apostolus dicens: ‘Ut non ea quae vultis faciatis’ (Cf. *Rom 6, 12*), si facile potest voluntas voluntate mutari? Nec sane isto modo naturam sive, animae sive corporis, quam Deus creavit et quae tota bona est, accusamus; sed eam dicimus propria voluntate vitiatam, sine Dei gratia non posse sanari¹⁵⁴.

Celestio, come il suo maestro, insiste sulla *potestas* con la quale l’uomo può facilmente mutare ogni volere cattivo in bene; è il nucleo centrale della morale pelagiana. Egli, però, lo porta alle estreme conseguenze utilizzando l’avverbio «perfacile». Per Agostino, tale atteggiamento non può che essere frutto di *magna praesumptio*; ciò non significa che la natura non sia buona, ma che ha bisogno di essere sanata: la possibilità e la facilità di operare il bene sono frutto solo della grazia.

Le *ratiocinationes* conclusive hanno per fondamento la nozione d’imputabilità: se la responsabilità del peccato commesso è riconducibile all’uomo, occorre pensare che egli potrebbe non peccare; inoltre, se Dio, che è giusto, imputa agli uomini *omne peccatum*,

¹⁵⁴ *Ibid.*, 6, 12, 297, pp. 11, 8-12, 3.

bisogna concludere che è possibile evitare il peccato, altrimenti non sarebbe possibile considerare Dio giusto, se si crede che imputi ciò che non si può evitare¹⁵⁵.

La principale tesi che emerge nella risposta agostiniana è la necessità della grazia: per compiere il bene non basta il solo libero arbitrio ma è fondamentale l'aiuto divino. Dio comanda di osservare i comandamenti e di pregare per ottenere la grazia utile a ottemperare quanto ordinato; non si prescriverebbe alcunché «si voluntas nihil ageret», né si pregherebbe se la sola volontà fosse sufficiente. Laddove la Scrittura ricorda che i peccati non sono gravosi, non suggerisce la capacità dell'uomo di compierli autonomamente, ma ammonisce quanti ne patiscono il peso d'implorare il soccorso della grazia che, donando la *caritas*, li rende leggeri e soavi¹⁵⁶. Altra tesi fondamentale, che Agostino chiarisce prima di passare alla seconda parte dell'opera confutatoria, è l'imperfetta *perfectio hominum*: l'uomo può essere totalmente libero, mediante la grazia, da ogni *crimina damnabilia* ma non dai *peccata venialia*, da quelle imperfezioni che sono segno di un difetto di carità. La perfezione morale, nella vita presente, consiste, dunque, nel tendere quanto più possibile all'irreprensibilità e nel sapere che non si è ancora perfetti.

Haec est nostra in ipsa peregrinatione iustitia, ut ad illam perfectionem plenitudinemque iustitiae, ubi in specie decoris eius iam plena et perfecta caritas erit, nunc ipsius cursus rectitudine et perfectione tendamus castigando corpus nostrum et servituti subiciendo et elemosynas in dandis beneficiis et dimittendis quae in nos sunt commissa peccatis hilariter et ex corde faciendo et orationibus indesinenter instando et haec faciendo in doctrina sana, qua aedificatur fides recta, spes firma, caritas pura. Haec est nunc nostra iustitia qua currimus esurientes et sitientes ad perfectionem plenitudineque iustitiae ut ea postea saturemur. Unde Dominus in Evangelio cum dixisset: 'Nolite facere iustitiam vestram coram hominibus, ut videamini ab eis' (*Mt* 6, 1), ne istum nostrum cursum fine humanae gloriae metiremur, non est in expositione iustitiae ipsius exsecutus nisi tria ista: ieiunium, elemosynas, orationes; ieiunio scilicet universam corporis castigationem significans, elemosynis omnem

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, 6, 13 - 7, 16, 297-299, pp. 12, 4-14, 20.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, 10, 21, 302-303, pp. 21, 1-22, 8.

benevolentiam et beneficentiam vel dandi vel ignoscendi et oratione insinuans omnes regulas sancti desiderii¹⁵⁷.

La «perfecta iustitia» è la «perfecta caritas»; la giustizia «in ipsa peregrinatione» è il tendere con «rectitudo et perfectio» alla pienezza della carità: digiuno, elemosina e preghiera; in altre parole, praticare ogni genere di mortificazione del corpo, ogni benevolenza e ogni beneficenza o nel donare o nel perdonare, chiedere a Dio che doni la capacità di attuare i comandamenti¹⁵⁸.

Sulla base di queste tesi, sono riportati ed esaminati i testi biblici adottati da Celestio per provare la possibilità dell'*impeccantia*. Agostino cita con approvazione tanto il primo gruppo di testimonianze, riguardanti la vocazione universale alla perfezione, quanto il secondo, relativo alla facilità dei comandamenti divini. Causa di dissenso, invece, è la terza lista, nella quale sono ricordati i principali passi scritturali, usati dagli avversari dei pelagiani, per negare la tesi dell'*impeccantia*: Celestio si sarebbe limitato ad addurre altri passi biblici apparentemente contrari con i primi, senza alcun tentativo di spiegazione né di concordanza; in tal modo, egli avrebbe aggravato la questione perché avrebbe lasciato intendere che le Scritture siano in contraddizione con se stesse. Questo modo di procedere concede ad Agostino la possibilità di armonizzare i testi menzionati e mostrare come andrebbero intesi e inseriti nell'insegnamento globale della Scrittura.

Ai passi biblici in cui si mette in rilievo la debolezza e la fragilità dell'uomo, anche se giusto, Celestio oppone numerosi altri brani in cui l'uomo è detto integro, verace, alieno da ogni *res mala*¹⁵⁹: la concordia di tali prospettive è nel concetto di *perfectio* che in *ipsa peregrinatione* consiste nell'esserle *proximus*; fondamentale, poi, è la distinzione tra l'esser *sine querella* e l'essere *sine peccato*, riconducibile a quella proposta tra *crimina*

¹⁵⁷ *Ibid.*, 8, 18, 299-300, pp. 15, 18-16, 10.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, 8, 19, 300-301, pp. 17, 6-18, 19.

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*, 11, 23 - 19, 41, 304-315 pp. 23, 24-44, 18. I testi biblici che gli avversari dell'*impeccantia* opponevano ai pelagiani sono: *Iob* 14, 4 (secondo i LXX); *Ps* 115, 2; *Ps* 23, 3; *Lc* 18, 19; *Prov* 20, 9; *Eccli* 7, 21; *Ps* 142, 2; *1 Io* 1, 8; *Rom* 9, 16.

damnabilia e *peccata venialia*¹⁶⁰: la prima espressione può esser riferita a chiunque cammini verso la perfezione della giustizia; la seconda solo a Cristo¹⁶¹.

Nella conclusione dell'opera emerge l'atteggiamento conciliante di Agostino, circa la questione teorica della possibilità dell'*impeccantia*, e al contempo fermo, relativo alla necessità di un intervento della *divina gratia*; egli, infatti, non osa condannare chi vuole sostenere che ci siano uomini che vivono senza peccato – anche se non approva tale tesi – ma biasima chiunque neghi che occorra pregare per non cadere in tentazione e rifiuti la necessità dell'aiuto della grazia.

Postremo, si excepto illo Capite nostro, sui corporis salvatore, asseruntur vel fuisse in hac vita vel esse aliqui homines iusti sine aliquo peccato, sive numquam consentiendo desideriis eius sive quia pro nullo peccato habendum est, quod tantum est, ut hoc pietati non imputet Deus (quamvis aliter sit beatus sine peccato, aliter autem beatus cui non imputat Dominus peccatum (Cf. *Ps* 31, 2.)) non nimis existimo reluctandum. Scio enim quibusdam esse visum, quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quamquam nec defendere valeam. Sed plane quisquis negat nos orare debere, ne intremus in temptationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum et ore omnium anathemandum esse non dubito¹⁶².

5. De gestis Pelagii

In seguito alla condanna di Celestio, pronunciata nel giugno del 411 dal sinodo di Cartagine, presieduto dal vescovo Aurelio, Pelagio lasciò l'Africa – dove si era rifugiato nel 410, in seguito al sacco di Roma, a opera di Alarico – per stabilirsi a Gerusalemme; qui godeva della simpatia del vescovo Giovanni e dei circoli intellettuali della città. In Palestina, a Betlemme, c'era anche Girolamo, che non tardò a reagire duramente alle

¹⁶⁰ Cf. *ibid.*, 9, 20, 301-302, pp. 18, 20-20, 24.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, 11, 24, 304, pp. 24, 13-25, 14.

¹⁶² *Ibid.*, 21, 44, 317-318, p. 48, 6-20.

dottrine pelagiane, prima con una lettera a Ctesifonte, amico in comune con Pelagio, poi con il *Dialogus adversus Pelagianos*¹⁶³. A Girolamo presto si affiancò Orosio, giovane e colto sacerdote spagnolo, ammiratore e discepolo di Agostino, recatosi a Betlemme non solo per recapitare due lettere del vescovo d'Ipbona all'amico Girolamo, ma anche per partecipare attivamente e direttamente alla battaglia contro l'eresia pelagiana¹⁶⁴; il suo intervento, infatti, provocò un dibattito pubblico, che si tenne il 28 luglio 415 sotto la presidenza del vescovo di Gerusalemme, Giovanni, a cui era presente lo stesso Pelagio. Si discusse molto e vivacemente ma si concluse poco: la raccomandazione di astenersi dall'ingiurie e il rinvio della questione al vescovo di Roma furono gli unici risultati dai difensori dell'ortodossia, che non potevano certamente dichiararsi soddisfatti¹⁶⁵. Pochi mesi dopo, i vescovi galli Eros d'Arles e Lazzaro di Aix – esiliati in Medio Oriente dall'imperatore Onorio, forse perché favorevoli all'usurpatore Costantino III – presentarono al primate della Palestina, Eulogio di Cesarea, un *libellus* contro Pelagio. L'accusa era formulata sulla base di specifici capitoli dottrinali tratti dal *Liber testimoniorum* e da un testo perduto di Celestio¹⁶⁶; inoltre, erano riportate anche le proposizioni censurate dal concilio di Cartagine del 411 e quelle sostenute dai pelagiani diffusi in Sicilia, raccolte in uno scritto e inviate da Ilario di Siracusa ad Agostino¹⁶⁷.

La gravità delle accuse convinse il vescovo Eulogio a convocare, per il 20 dicembre del 415, un sinodo regionale a Diospoli, al quale però Eros d'Arles e Lazzaro di

¹⁶³ HIERONYMUS, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23, 491-590A, ed. C. Moreschini, Turnhout 1990 (CCSL, 80), pp. 1-137.

¹⁶⁴ Cf. F. J. MORENO, *San Girolamo: Temperamento e santità*, Roma 1989, pp. 162-165.

¹⁶⁵ Cf. OROSIUS, *Liber Apologeticus contra Pelagianos*, VI, PL 31, 592-593.

¹⁶⁶ Il *Liber testimoniorum* si tratta di un'opera in cui Pelagio, sull'esempio dei *Testimonia ad Quirinum* di Cipriano, presenta brevi affermazioni ed esortazioni di natura morale, supportate da brani della Sacra Scrittura.

¹⁶⁷ Con molta probabilità, le informazioni dei vescovi Eros e Lazzaro, relative ai testi di Pelagio, non erano di prima mano ma dipendevano da altra fonte, probabilmente dal *Dialogus adversus Pelagianos*: l'opera non era stata ancora completata ma i due vescovi galli potrebbero aver avuto accesso a una bozza, grazie alla mediazione dei circoli antipelagiani che li hanno accolti in Palestina. Cf. C. C. BURNETT, *Dysfunction at Diospolis: a comparative study of Augustine's «De Gestis Pelagii» and Jerome's «Dialogus adversus Pelagianos»*, in «Augustinian Studies» 34 (2003), pp. 153-173.

Aix non presero parte per l'aggravio delle condizioni di salute di uno di essi. I vescovi presenti all'assemblea contestarono a Pelagio le accuse che gli erano rivolte, ne ascoltarono le risposte e, ritenendole sufficienti, lo dichiararono in comunione con la Chiesa. Il verdetto di assoluzione ebbe una grande ripercussione: si profilava un contrasto tra la chiesa di Cartagine, che aveva condannato Celestio pochi anni prima, e quella di Palestina. Pelagio immediatamente scrisse a un amico presbitero per celebrare l'assoluzione e si affrettò a inviare a tutti in Occidente, compreso Agostino, una nota informativa, redatta in tono di trionfo, sugli Atti del sinodo. Ricevuta la *chartula defensionis*, per mano di un concittadino, di nome Caro, diacono in oriente¹⁶⁸, il vescovo d'Ippona decise di intervenire, ma solo dopo essersi procurato e aver consultato gli Atti stessi del sinodo, per prudenza e onestà scientifica: la *chartula* non era accompagnata da alcuna lettera che identificasse esplicitamente il mittente con Pelagio; perciò, per evitare di incorrere nell'accusa di *supposita falsitas* o di *temeraria credulitas* preferì attendere ed esaminare i documenti ufficiali¹⁶⁹. A ciò seguì, nel 417, la redazione del *De gestis Pelagii*.

Per idem tempus in Oriente, hoc est in Syria Palaestina, Pelagius a quibusdam catholicis fratribus ad episcopalia gesta perductus, eisque absentibus qui de illo libellum dederant, quoniam ad diem synodi non potuerunt occurrere, ab episcopis quattuordecim auditus est, ubi eum dogmata ipsa damnantem, quae inimica gratiae Christi adversus eum de libello legebantur, catholicum pronuntiarunt. Sed cum in manus nostras eadem gesta venissent, scripsi de his librum, ne illo velut absoluto eadem quoque dogmata putarentur iudices approbasse, quae ille nisi damnasset, nullo modo ab eis nisi damnatus exisset¹⁷⁰.

Lo scopo dell'opera è, al contempo, chiaro e complesso: esaminare l'autodifesa di Pelagio, pronunciata durante il sinodo di Diospoli, e verificare la sua effettiva ortodossia, «utrum pro se ille sic egerit»¹⁷¹. Per tale motivo, Agostino attinse a una copiosa

¹⁶⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 32, 57, 352, p. 111, 6-15.

¹⁶⁹ Cf. ID., *Ep.* CLXXIX, 7, 776, p. 695, 9-24.

¹⁷⁰ ID., *Retr.*, II, 47, (73), 649, p. 128, 2-11.

¹⁷¹ Cf. ID., *De gestis Pel.*, 1, 1, 319-320, pp. 51, 3-52, 7.

documentazione: oltre agli Atti del sinodo diospolitano, egli disponeva del *Liber testimoniarum*¹⁷², del *De natura*¹⁷³ – a cui aveva, come si è visto, già risposto –, diverso materiale indirizzato a una vedova¹⁷⁴, la *chartula defensionis* che lo stesso Pelagio gli aveva mandato, le *Expositiones XIII epistolarum Pauli*¹⁷⁵ – a cui aveva risposto nel terzo libro del *De peccatorum meritis et remissione* – e una lettera ad un amico presbitero sullo stesso argomento¹⁷⁶; riguardo alle tesi di Celestio, egli possedeva gli Atti del sinodo di Cartagine del 411¹⁷⁷, un libro anonimo che era a lui attribuito¹⁷⁸, le *Definitiones* e le proposizioni inviategli da Siracusa¹⁷⁹ – opere alle quali aveva già risposto. Munita di tale completa documentazione, l'analisi agostiniana procede in modo accurato e dettagliato.

La prima accusa riguarda il rapporto tra la *lex* e l'*impeccantia*: nel *Liber testimoniarum* si leggerebbe che «non potest esse sine peccato nisi qui legis scientiam habuerit». Pelagio si difese precisando il senso di tale espressione: grazie alla conoscenza della legge si è aiutati a non peccare – come Isaia scrive: «Legem in adiutorium dedit illis»¹⁸⁰ – e non che non può peccare chi conosce la legge.

Procedendo nell'analisi, Agostino definisce le due possibili tipologie di aiuto: uno necessario, senza il quale non si può ottenere ciò per cui l'ausilio stesso è concesso, per esempio, senza nave nessuno naviga, senza voce nessuno parla, nessuno vive rettamente senza la grazia di Dio; l'altro sufficiente, senza il quale è comunque possibile ottenere, *alio modo*, l'obbiettivo perseguito per cui l'*auxilium* avrebbe facilitato il conseguimento. Se la legge, nelle intenzioni di Pelagio, appartenesse alla prima tipologia, vi sarebbe una coincidenza benevola tra quanto egli ha verbalmente sostenuto durante il Sinodo e quanto egli ha scritto; se, invece, ritenesse possibile l'attuazione dell'*impeccantia* anche senza

¹⁷² Cf. *ibid.*, 1, 2, 320-321, pp. 52, 8-53, 8; cf. anche *ibid.*, 3, 6, 323, p. 57, 10-26.

¹⁷³ Cf. *ibid.*, 10, 22, 333, pp. 75-76, 1-14; cf. anche *ibid.*, 23, 47, 347, pp. 101, 3-102, 6.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, 6, 16 - 19, 329-331, pp. 68, 8-72, 15.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, 16, 39, 343-344, pp. 94, 19-95, 21.

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, 30, 54, 350-351, pp. 106, 25-108, 17.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, 21, 45, 346, pp. 99, 9-100, 6.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, 13, 29, 337, pp. 82, 15-83, 23; cf. *ibid.*, 35, 65, 357-358, pp. 119, 24-121, 20.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*, 11, 23, 333-334, pp. 76, 15-77, 16; cf. *Id.*, *Ep.* CLVII, 674-693, pp. 440-488.

¹⁸⁰ Cf. *Is* 8, 20 (sec. LXX).

l'aiuto della legge, vi sarebbe una discrepanza tra ciò che ha affermato, per il quale è piaciuto ai giudici, e ciò che ha scritto¹⁸¹.

La seconda proposizione contestata costituisce la tesi fondamentale dell'antropologia e della morale pelagiana: «omnes voluntate propria regi». Pelagio chiarì tal espressione riferendola al libero arbitrio, che è aiutato da Dio nel compiere il bene ma autonomamente compie il male. Seppur tale *sententia* piacque ai vescovi e sembrerebbe condivisibile, Agostino sottolinea il primato della grazia: occorre che la volontà umana sia non solo retta (*regi*) ma anche condotta (*agi*), come si desume dall'*Epistola* paolina ai *Romani*¹⁸². Chi è governato, infatti, ha un margine d'azione ampio ed è governato proprio perché possa agire bene; di difficile determinazione è, invece, l'*agere* di chi è condotto, guidato. Nulla di migliore può scegliere la libera volontà umana che lasciarsi portare da colui che non può alcun male per riconoscerne umilmente l'aiuto¹⁸³.

Di difficile comprensione è il terzo capo di accusa, relativo all'escatologia. A Pelagio si contestò di aver scritto: «in die iudicii inquis et peccatoribus non esse parcendum sed aeternis eos ignibus eurendos». Egli si difese chiarendo la fonte evangelica di tal espressione; il *Vangelo* di Matteo, parlando del giudizio universale, conclude dicendo che i giusti andranno alla vita eterna e i peccatori alla perpetua condanna¹⁸⁴. Per render più efficace la propria difesa, Pelagio fece notare che credere il contrario sarebbe, in realtà, passibile di condanna perché riecheggerebbe posizioni origeniste¹⁸⁵.

Agostino, cercando di capire perché i vescovi Eros e Lazzaro avessero polemizzato contro tale proposizione, individua una possibile ragione nel sospetto circa l'esclusione del purgatorio¹⁸⁶; facendo, perciò, riferimento alla *Prima lettera ai Corinzi*, mostra come anche i peccatori, secondo un giudizio dalle modalità imperscrutabili per gli uomini,

¹⁸¹ Cf. AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 1, 2, - 2, 4, 320-322, pp. 52, 8-56, 6.

¹⁸² Cf. *Rm* 8, 14.

¹⁸³ Cf. AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 3, 5, - 3, 8, 322-324, pp. 56, 7-60, 2.

¹⁸⁴ Cf. *Mt* 25, 31-46.

¹⁸⁵ Origene propose l'opinione, respinta dalla Chiesa, secondo la quale anche il diavolo e i suoi angeli, dopo un periodo di condanna e purificazione, sarebbero stati ammessi alla beata contemplazione di Dio.

¹⁸⁶ Sul rigorismo pelagiano che poteva far nascere il sospetto di esclusione del purgatorio, cf. ID., *Ep.* CLVII, 4, 23 - 24, 686, pp. 472, 10-474, 5; ID., *De gestis Pel.*, 11, 23, 333-334, pp. 76, 15-77, 16.

potrebbero essere salvati dopo un processo di purificazione¹⁸⁷. Tuttavia, l'eccessiva genericità e indeterminatezza delle espressioni proferite da Pelagio, la sua protesta di attenersi al vangelo e l'assenza dei vescovi accusatori, avvezzi a tali discussioni, ne avrebbero determinato l'assoluzione.

Nulla modo potuit christianis iudicibus evangelica et dominica displicere sententia, nescientibus quid in verbis de libro Pelagii prolatis moverit fratres, qui disputationes eius vel discipulorum eius audire consueverunt; quando his absentibus qui libellum contra Pelagium sancto episcopo Eulogio dederunt, nullus urgebat, ut peccatores per ignem salvandos a peccatoribus aeterno supplicio puniendis aliqua exceptione distingueret, et eo modo intellegentibus iudicibus cur fuerit illud obiectum, si nollet distinguere, merito culparetur¹⁸⁸.

Dubbi e perplessità sorgono anche leggendo il quarto capo di accusa: a Pelagio fu contestata la proposizione per cui il male non potrebbe essere pensato; egli si difese precisando che scrisse il cristiano deve anche sforzarsi di non pensare in modo perverso. Tale polemica sarebbe ingiustificata, secondo Agostino, poiché l'imputato espresse tale proposizione, nel suo libro, in modo ineccepibile e in accordo con il passaggio dell'*Epistola ai Corinzi*, in cui, tra le qualità elogiate della carità, vi è anche quella del non tener conto del male¹⁸⁹. Per giustificare tale accusa, il vescovo d'Ipbona ricorre all'ipotesi della mendosità del codice che avrebbe lasciato intendere, ai vescovi Eros e Lazzaro, che il male non viene nemmeno nel pensiero dei giusti e dei santi. In realtà, questa interpretazione sarebbe superficiale e scorretta: quando si biasima un atto malvagio, non è possibile enunziarlo se non dopo averlo pensato e valutato come tale; tuttavia, il pensiero colpevole è unicamente quello cui segue anche il consenso¹⁹⁰.

A una lettura superficiale, anche il quinto capo d'accusa risulta oscuro: fu messa in dubbio la validità dell'espressione per cui il regno dei cieli fu promesso anche nell'Antica

¹⁸⁷ Cf. 1 *Cor* 3, 15.

¹⁸⁸ AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 3, 9, 325, p. 60, 14-23.

¹⁸⁹ Cf. 1 *Cor* 13, 5.

¹⁹⁰ Cf. AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 4, 12, 326-327, pp. 63, 10-64, 12.

Alleanza; Pelagio replicò che quanto detto poteva essere dimostrato seguendo l'autorità delle Scritture, poiché nel testo del profeta Daniele si legge «et accipient sancti regnum Altissimi»¹⁹¹. La critica mossa dai vescovi Eros e Lazzaro sarebbe infondata; tuttavia, occorre indagare con cura per tentare di comprenderne le motivazioni. L'espressione *Vetus Testamentum* avrebbe due accezioni: la prima, derivante da una consuetudine espressiva, indica l'insieme dei testi sacri contenenti la Legge e dei Profeti; la seconda, attestata dall'*auctoritas* scritturale, indica l'alleanza divina. L'affermazione di Pelagio non sarebbe erranea se la si considerasse in riferimento alla prima accezione: la Legge e i Profeti altro non annunciano che la venuta del *Regnum caelorum*. Sarebbe, invece, erranea se la si intendesse nella seconda accezione, ovvero come alleanza: si equiparerebbe, in tal modo, l'alleanza che Dio stipulò con il popolo d'Israele, nel quale venne promessa una felicità terrena per quanti l'avessero accolta, alla nuova e spirituale alleanza attuata mediante Cristo e apportatrice di beni spirituali.

Sarebbe comprensibile la reazione dei vescovi accusatori: sembrava venir meno, dalle parole di Pelagio, la distinzione qualitativa tra le due Alleanze, il cui valore, in tal modo, veniva a coincidere. Tale atto, secondo Agostino, risulterebbe non meno offensivo di quello marcionita o manicheo, finalizzato a negare l'origine divina dei libri del Vecchio Testamento.

Quapropter, ut de hac re quod sentio, qua possum brevitate complectar: sicut Veteri Testamento, si esse ex Deo bono et summo negetur; ita et Novo fit iniuria, si veteri aequetur. Sed cum Pelagius respondisset, cur etiam dixerit in Vetere Testamento promitti regnum coelorum, Danielis prophetae commemorans testimonium, qui sanctos accepturos regnum Altissimi, apertissime prophetavit, non esse hoc alienum a fide catholica, merito iudicatum est: non secundum illam distinctionem, qua in monte Sina promissa terrena ad Vetus Testamentum proprie pertinere monstrantur; nec tamen improbe, secundum hanc loquendi consuetudinem, qua universae Scripturae canonicae ante incarnationem Domini ministratae Veteris Testamenti appellatione

¹⁹¹ *Dan 7, 18.*

consentur. Non enim aliud est regnum Altissimi, quam Dei regnum; aut quisquam contendere audebit, aliud esse Dei regnum, aliud regnum coelorum?¹⁹².

Il successivo capo d'imputazione riguarda l'*impeccantia*. A Pelagio fu obiettato di aver scritto: «Posse hominem, si velit, esse sine peccato»¹⁹³ e, rivolgendosi a una vedova in modo adulatorio: «Inveniat apud te pietas, quae nusquam invenit, locum, inveniat ubique peregrina in te sedem iustitiae; veritas, quam iam nemo cognoscit, domestica tibi et amica fiat et lex Dei, quae ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur»¹⁹⁴. Alla medesima vedova avrebbe scritto: «O te felicem et beatam, si iustitia, quae in coelo tantum esse credenda est, apud te solam inveniatur in terris»¹⁹⁵; in un'altra opera, invece, insegnando come i santi debbano pregare, a lei avrebbe rivolto queste parole: «Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere: Tu nosti, Domine, quam sanctae, et innocentes, et mundae sunt ab omni molestia et iniquitate et rapina, quas ad te extendo manus; quemadmodum iusta et munda labia, et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis»¹⁹⁶. Pelagio confermò la paternità della citazione iniziale; precisò, però, che non intese sostenere l'esistenza d'individui che non abbiano mai peccato ma la possibilità, per l'uomo che si converte, di vivere *sine peccato* mediante l'impegno personale e la grazia di Dio. Non riconobbe come propri, invece, i successivi passi menzionati che anatematizzò come stolti.

Pur giustificando la sentenza dei vescovi palestinesi, che ritennero sufficiente l'anatema pronunciato dall'imputato senza indagare più a fondo, Agostino nutre forti sospetti sull'autenticità di quanto sostenuto da Pelagio; dalle sue parole, infatti, rimarrebbe imprecisata e indecifrabile la definizione della grazia. I giudici, pertanto, diedero per scontato che si stesse parlando della *gratia Dei* non nei termini della natura o della legge ma dello *Spiritus vivificans*. Tale distinzione sarebbe suffragata da un passo

¹⁹² AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 5, 15, 329, pp. 67, 16-68, 7.

¹⁹³ *Ibid.*, 6, 16, 329, p. 68, 9.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 68, 10-14.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 15-16.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 18-24.

della lettera ai Romani, in cui Paolo dichiara di avere il desiderio del bene ma non la capacità di attuarlo; affinché sia liberato dalla tendenza al peccato, egli non invoca né il libero arbitrio, posseduto per natura, né la legge, acquisita con la dottrina, bensì l'aiuto della grazia di Dio¹⁹⁷. Ad accrescere ulteriormente la diffidenza nei confronti di Pelagio sarebbe l'incongruenza tra quanto si legge nel *De natura* – «Abel iustum numquam omnino peccasse»¹⁹⁸ – e quanto fu dichiarato dinnanzi ai giudici – «Non autem diximus quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam qui numquam peccaverit»¹⁹⁹ –, circa l'*impeccantia*. Nonostante ciò, Agostino non intende muovere l'accusa di menzogna perché ciò che a lui interessa è che le tesi pelagiane siano state, di fatto, anatematizzate dallo stesso Pelagio, benché egli sia stato poi assolto²⁰⁰.

Il processo proseguì con la contestazione di una seconda serie di proposizioni, attribuite a Celestio, già condannate dal sinodo di Cartagine del 411: «Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset; peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum; Lex sic mittit ad regnum, quemadmodum Evangelium; ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato; infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem; neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat»²⁰¹. Furono poi obiettati «alia quidam capitula»²⁰², tratti dall'insegnamento di Celestio, i quali erano già stati confutati da Agostino²⁰³: «Posse hominem sine peccato, si velit, esse. Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam. Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum Dei posse eos habere»²⁰⁴. Pelagio, pur dichiarando di non essere l'autore, per tranquillizzare i membri del sinodo e dare prova della sua sincerità, condannò le proposizioni contestategli; ad eccezione di quella riguardante la possibilità dell'*impeccantia*, che

¹⁹⁷ Cf. *Rm* 7, 18-25.

¹⁹⁸ AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 10, 22, 333, p. 75, 26.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 75, 27-76, 1.

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, 10, 22, 333, pp. 75-76, 1-14.

²⁰¹ *Ibid.*, 11, 23, 333-334, p. 76, 16-25.

²⁰² *Ibid.*, 334, p. 77, 7-8.

²⁰³ Cf. ID., *Ep.* CLVII, 674-693, pp. 449-488.

²⁰⁴ Cf. ID., *De gestis Pel.*, 11, 23, 334, p. 77, 12-16.

considerò già chiarita, e quella circa l'esistenza di uomini vissuti senza peccato, prima della venuta di Cristo, che giustificò mediante il riferimento alla tradizione delle Scritture sante in cui si afferma che alcuni uomini vissero in santità e giustizia²⁰⁵. Posizione, questa, in accordo con la dottrina della chiesa, anche se altro è il vivere «sine peccato» e altro vivere «sancte et iuste»²⁰⁶.

Si obiettò, poi, a Pelagio di aver sostenuto che l'*ecclesia* nel tempo presente sia senza peccato. Con tale sentenza, però, egli avrebbe voluto alludere all'effetto catartico del battesimo e al volere divino di preservare la chiesa immacolata. Seppur tale posizione sembri in armonia con la *recta doctrina*, per Agostino è incompleta: tra il lavacro battesimale, nel quale ogni colpa è condonata, e la futura condizione di perpetua purezza, a cui l'intera comunità ecclesiale è destinata, vi è lo stato presente, la condizione della chiesa militante che necessita di una costante orazione perché sia soccorsa dalla divina misericordia e gli siano rimessi i peccati. Pelagio, «vigilanti circumspectione», avrebbe affermato quel che è vero e accolto dall'intera chiesa ma avrebbe eluso la questione centrale per cui era stato citato in giudizio; i vescovi Eros e Lazzaro, infatti, avrebbero inteso verificare se Pelagio avesse proibito l'orazione con la quale la chiesa domanda incessantemente il perdono dei peccati. I giudici, però, ignari di tutto ciò, non indagarono a fondo e si ritennero soddisfatti della risposta fornita dall'imputato²⁰⁷.

Propter hoc obiectum est eos dicere, 'hic esse Ecclesiam sine macula et ruga' (Cf. *Eph.* 5, 27), utrum per hanc sententiam auderent prohibere orationem, qua diebus et noctibus veniam peccatorum iam baptizata sibi poscit Ecclesia. De quo medio tempore inter remissionem peccatorum quae fit in lavacro, et permansionem sine peccatis quae futura est in regno, cum Pelagio nihil est actum, nihil ab episcopis pronuntiatum²⁰⁸.

²⁰⁵ Cf. ID., *De gestis Pel.*, 11, 23, 334, p. 77, 12-16.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, 11, 26, 335-336, pp. 79, 16-80, 16.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, 12, 27 - 28, 336-337, pp. 80, 17-82, 14.

²⁰⁸ *Ibid.*, 12, 28, 336, pp. 81, 27-82, 7.

Furono quindi presentati il testo di Celestio, allegato agli Atti del Sinodo di Cartagine e a quello di Diospoli, e il contenuto di ciascuno dei tredici capitoli, esposto e contestato laddove era necessario. Alla prima *sententia* – «Plus facimus quam in lege et Evangelio iussum est»²⁰⁹ – Pelagio obiettò che una tale affermazione, perché potesse essere compresa, dovesse essere ricondotta al contesto d'appartenenza, quello della *virginitas perpetua*, a proposito della quale l'Apostolo nega che ci sia alcun comando dal Signore²¹⁰. Perciò, chi pronuncia il voto di castità opererebbe più di quanto il Vangelo o la Legge preveda. Il Sinodo accolse tale spiegazione benché il senso delle parole di Celestio, secondo Agostino, eccederebbe il contesto della verginità; la proposizione controversa, infatti, intenderebbe dimostrare che l'uomo ha, per la natura stessa del libero arbitrio, una vasta *possibilitas* di non peccare. A conferma di ciò sarebbe l'esempio di chi serba la verginità, propria *sponte*, benché fosse sufficiente attenersi a quanto la legge prescrive, per non peccare. Se il sinodo accolse l'obiezione di Pelagio è solo perché avrebbe inteso tale sentenza esclusivamente in riferimento alla verginità perpetua che, in quanto non comandata, sarebbe molto più meritevole e lodevole della castità coniugale, che è prescritta²¹¹.

Furono contestate altre affermazioni, tratte dal terzo capitolo dell'opera analizzata dal sinodo, riguardanti la natura della grazia. Celestio avrebbe sostenuto che la *gratia* consiste nel libero arbitrio o nella dottrina e nella legge ma non nell'aiuto divino concesso per il compimento delle singole azioni; essa è accordata secondo i meriti personali perché, se fosse elargita anche ai peccatori, non solo sarebbe un atto ingiusto, ma sarebbe anche un'infamia per la stessa grazia che non sarebbe efficace ogni qualvolta si è vinti dal peccato. Pelagio, interrogato dai vescovi del Sinodo, anatematizzò tale posizione e prese le distanze da Celestio. Indipendentemente dalla sincerità di Pelagio, quello che interessa ad Agostino è che tale opinione sia stata anatemizzata e dichiarata falsa; infatti, da ciò

²⁰⁹ *Ibid.*, 13, 29, 337, p. 82, 20-21.

²¹⁰ Cf. *1 Cor* 7, 25: «De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis».

²¹¹ Cf. AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, 13, 29, 337, pp. 82, 15-83, 23.

conseguirebbe che la grazia divina sarebbe distinta dal *liberum arbitrium*, dalla *lex* e dalla *doctrina*, e sarebbe concessa da Dio per i singoli atti²¹².

I giudici del sinodo seguirono sul tema della grazia e contestarono a Pelagio un passo, tratta dal quinto capitolo del libro di Celestio, in cui si afferma che l'uomo può possedere tutte le virtù; in tal modo si rischierebbe di eliminare la «*diversitas gratiarum, quam Apostolus docet*»²¹³. Pelagio chiarì il senso di tal espressione: enfatizzare la disponibilità divina a donare ogni tipo di grazia e di virtù a chi ne è degno, come accaduto all'apostolo Paolo. Benché non vi fosse alcuna intenzione di negare la multiforme *gratia*, e l'obiezione fosse stata accolta dal sinodo, Agostino è preoccupato per la risposta stessa di Pelagio; le sue parole, infatti, rischierebbero di eliminare non la *diversitas gratiae* ma il senso stesso della grazia: se essa fosse concessa a chi è degno riceverla, non sarebbe più grazia ma giusta retribuzione; in quanto tale, invece, la *gratia* è dono gratuito. Tale timore è confermato dal riferimento al commento dell'*Epistola ai Romani*, in cui Pelagio intende e considera respinta dall'Apostolo una sentenza in cui l'elezione divina è fatta dipendere dalla volontà di Dio e non dai meriti²¹⁴.

Cum ergo non ait: *Donare Deum cui voluerit*; sed ait, *Donare Deum ei, qui fuerit dignus accipere, omnes gratias*; non potui, cum legerem, non esse suspiciosus. Ipsum quippe gratiae nomen et eius nominis intellectus aufertur, si non gratis datur, sed eam qui dignus est accipit. An forte quis dicet, Apostolo me facere iniuriam, quia eum gratia dignum fuisse non dico? Imo tunc facio et illi iniuriam, et mihi poenam, si quod ipse dicit, non credo. An ille gratiam non ita definivit, ut eam sic, quod daretur gratis, appellatam ostenderet? Nempe ipse dixit: 'Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia' (*Rom* 11, 6). Unde item dixit: 'Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum' (*Rom* 4, 4). Quisquis ergo dignus est, debitum est ei; si autem debitum est, gratia non est: gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur

²¹² Cf. *ibid.*, 14, 30, 337-338, pp. 83, 24-84, 26.

²¹³ *Ibid.*, 14, 32, 339, p. 86, 15-16.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, 14, 32 - 17, 41, 339-345, pp. 86, 12-97, 18.

debitum dignis: ipse autem facit ut habeant quaecumque redditurus est dignis, qui ea quae non habebant donavit indignis²¹⁵.

L'analisi degli Atti si conclude con una sintesi delle ultime affermazioni, tratte ancora dal testo di Celestio, che furono contestate a Pelagio: il titolo di «filius Dei» è da attribuire solo a chi è stato purificato da ogni peccato; l'«oblivio» e l'«ignorantia» non costituiscono peccato poiché frutto non della volontà ma della necessità; il libero arbitrio non è tale se ha bisogno dell'aiuto di Dio poiché ciascuno possiede nella propria volontà il potere di compiere o meno un'azione; il superamento della tentazione, non è merito di Dio ma del libero arbitrio che sceglie il bene; in ultimo, ai penitenti non è accordato il perdono secondo la grazia e la misericordia di Dio ma secondo i meriti e gli sforzi di chi, mediante la penitenza, è divenuto degno di clemenza. Il sinodo, ritenendosi soddisfatto delle spiegazioni fornite da Pelagio, che assentì ai pii insegnamenti della Chiesa e condannò le affermazioni contrarie all'antichissima fede, dichiarò l'imputato essere in comunione con la chiesa *catholica* e quanto da essa insegnato²¹⁶.

Agostino, attento a condurre l'analisi e la discussione su un piano oggettivo e a evitare giudizi affrettati, non può nascondere il suo sospetto circa la sincerità dell'atteggiamento tenuto da Pelagio in Palestina; diffidenza alimentata dal confronto degli Atti del sinodo e gli scritti di Pelagio apparsi dopo di esso. Il vescovo d'Ipbona riferisce di aver ricevuto la lettera con cui Pelagio, rispondendo a un suo amico presbitero che lo aveva ammonito benevolmente di evitare che per causa sua qualcuno potesse separarsi dalla Chiesa, si vanta di aver ottenuto, a Diospoli, l'approvazione della sua dottrina sull'*impeccantia*; riporta, pertanto, la sentenza che sarebbe stata approvata dal sinodo, circa la possibilità da parte dell'uomo di osservare i comandamenti divini. A insospettire Agostino è l'aggiunta dell'avverbio *facile* e la soppressione del riferimento alla *gratia Dei*. Pelagio avrebbe riportato le parole non come furono obiettate nel processo e da lui stesso ripetute ma come si leggono in un suo testo conosciuto come *Liber Capitulorum*. A ciò si aggiungerebbe una contraddizione: nella sua opera, Pelagio sostiene

²¹⁵ *Ibid.*, 14, 33, 340, pp. 88, 26-89, 16.

²¹⁶ Cf. *ibid.*, 18, 42 - 20, 44, 345-346, pp. 97, 19-99, 8.

che l'uomo può facilmente compiere quanto prescritto dalla legge ma nel corso dell'interrogatorio, a sua discolpa, affermò che l'uomo può esser senza peccato con la propria fatica e la grazia divina; il buon senso conduce a riconoscere che dove c'è fatica non può esserci facilità²¹⁷.

Quomodo igitur credi potest, Pelagium - si tamen haec epistola eius est - et Dei gratiam, quae neque natura est cum libero arbitrio, neque legis scientia, neque tantum remissio peccatorum, sed ea quae in singulis nostris est actibus necessaria, veraciter fuisse confessum, et veraciter anathematizasse quisquis contra ista sentiret; quando in epistola sua et facilitatem posuit non peccandi, de qua nulla in hoc iudicio quaestio fuit, quasi iudicibus etiam de hoc verbo placuerit, et gratiam Dei non posuit, quam confitendo et addendo, poenam ecclesiasticae damnationis evasit?²¹⁸.

Non meno grave è l'omissione individuata nella *chartula* dell'autodifesa. Vi si riportavano le proposizioni di Celestio contestategli dal sinodo – riguardo alle quali Pelagio si riteneva non in dovere di fornire spiegazioni dal momento che non erano state da lui formulate – insieme al giudizio finale omettendo l'inciso, contenuto negli Atti, «sed tamen ad satisfactionem sanctae Synodi anathematizo eos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt»²¹⁹. Il sospetto che Pelagio volesse facilitare la difesa di qualcuna delle proposizioni di Celestio nasce spontaneo. Nella stessa autodifesa, inoltre, ci si rimette al giudizio della Chiesa senza dire che il giudizio, in realtà, era già stato espresso dal sinodo ed era stato un giudizio di condanna. Agostino, dunque, invita Pelagio a emendare se stesso, se ebbe paura di far conoscere la reale versione dei fatti, o, se così non fu, a combattere gli errori condannati.

In conclusione dell'opera, Agostino affida la divulgazione del suo testo ad Aurelio, che per primo aveva condannato in Celestio l'eresia pelagiana, augurandosi che esso possa servire a dissipare con l'errore pelagiano anche le contese, la litigiosità di quanti pensano che, con l'assoluzione di Pelagio, le sue tesi abbiano avuto l'approvazione dei

²¹⁷ Cf. *ibid.*, 30, 54 - 30, 55, 350-352, pp. 106, 25-110, 22.

²¹⁸ *Ibid.*, 31, 56, 352, pp. 110, 23-111, 5.

²¹⁹ *Ibid.*, 33, 353, p. 112, 11-13.

vescovi orientali; riassume, perciò, le proposizioni condannate a Diospoli e deplora le violenze perpetrate a Betlemme, da parte pelagiana, a danno di Girolamo.

6. *De gratia Christi et de peccato originali*

L'assoluzione di Pelagio da parte dei vescovi orientali rischiava di compromettere la sentenza emessa dal concilio di Cartagine del 411, a danno di Celestio, e l'attendibilità stessa della chiesa africana. La reazione dei vescovi locali, preoccupati da tale prospettiva, si espresse nei concili di Milevi e di Cartagine del 416, con cui furono rinnovate la condanna di Celestio e di Pelagio e ci si appellò all'autorità del pontefice. I padri dei due sinodi inviarono due epistole a papa Innocenzo, con le quali denunciavano la nuova eresia pelagiana, che esaltava la natura contro la grazia e riponeva la salvezza nel libero arbitrio, negando la necessità della preghiera e del battesimo per i bambini; essi chiedevano, pertanto, che venissero condannati tali errori, diffusi pericolosamente tra i fedeli²²⁰. In aggiunta, i vescovi Aurelio, Alipio, Agostino, Evodio e Possidio indirizzarono al papa una terza lettera, con la quale chiarirono in qual senso Pelagio avesse ammesso la grazia al concilio di Diospoli, pregandolo d'interrogarlo personalmente affinché potesse convincersi del suo errore; allegarono, poi, il *De natura* di Pelagio e la confutazione che Agostino aveva opposto nel *De natura et gratia*, sottolineando i passi più significativi che mostravano l'eterodossia degli insegnamenti pelagiani²²¹.

Il papa rispose il 27 gennaio del 417 con tre lettere, indirizzate rispettivamente ai padri sinodali di Cartagine e di Milevi e ai cinque vescovi africani: all'elogio e all'approvazione dell'atteggiamento reverenziale mostrato nei confronti dell'autorità pontificia seguiva la condanna della dottrina pelagiana, ma anche l'augurio che gli eretici potessero riconoscere i loro errori ed essere nuovamente accolti nella Chiesa. Il 23 settembre del 417 Agostino, predicando a Cartagine, mise in guardia i fedeli dalle dottrine di Pelagio e affermò: «Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur

²²⁰ Cf. AUGUSTINUS, *Ep.* CLXXV - CLXXVI, 758-764, pp. 652-668.

²²¹ Cf. *ibid.*, CLXXVII, 764-772, pp. 669-688.

error! Ergo ut advertant monemus, ut instruantur docemus, ut mutantur oremus»²²². In realtà, la causa era tutt'altro che finita: il 12 marzo 417 morì Innocenzo e gli successe sul soglio pontificio Zosimo, che ricevette Celestio, giunto a Roma per presentare al papa il proprio *Libellus fidei* nel quale dichiarava di aver espresso le proprie opinioni non su questioni fondanti la fede cristiana, ma su argomenti discutibili e da molti discussi, riguardo ai quali, però, se aveva sostenuto posizioni errate, si sarebbe rimesso al giudizio dell'autorità pontificia. Zosimo scrisse ai vescovi africani rimproverandoli per aver proceduto alla condanna di Celestio con troppa leggerezza e imprudenza, e informandoli della sua intenzione di prosciogliere l'imputato da ogni accusa, non avendo trovato in lui errori condannabili, se non avesse ricevuto, entro due mesi, prove evidenti della sua eterodossia. Nel frattempo, arrivò a Roma anche una lettera in cui Pelagio lamentava di essere stato mal interpretato e indicava le opere dalle quali voleva che fosse giudicata la sua dottrina; allegato v'era un *Libellus fidei*, nel quale esponeva la propria fede e si rimetteva al giudizio della Sede Apostolica²²³. Papa Zosimo scrisse nuovamente ai vescovi africani annunciando addirittura la piena ortodossia di Pelagio e di Celestio che, mai allontanatisi dalla vera fede, avevano avuto modo di discolparsi dalle accuse mossegli da falsi giudici.

La reazione della chiesa africana fu decisa e decisiva: nell'autunno dello stesso anno, a Cartagine, venne convocato un sinodo plenario dell'Africa che emanò un documento ufficiale di *obtestatio*²²⁴, ove veniva ribadita la condanna dei due pelagiani e si opponeva alle procedure e all'assoluzione di Zosimo il giudizio di condanna di Innocenzo. Le decisioni furono comunicate a Zosimo, il quale, per quanto avesse fatto chiaramente intendere che esse costituivano, a suo giudizio, un'infrazione all'autorità della Santa Sede, mostrò di voler tornare sui propri passi: comunicò che nulla di definitivo era stato sancito e che era lieto di udire il parere degli africani. Quando giunse a Cartagine la lettera del papa, il 29 aprile 418, i vescovi africani avevano già convocato, per il 1° maggio, la seconda sessione del *concilium plenarium totius Africae*, durante la quale furono

²²² ID., *Sermo CXXXI*, 10, [PL 38, 23-994], 734.

²²³ Della lettera scritta da Pelagio e delle opere in essa riconosciute come autentiche, Agostino ne parla ne *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 30, 32.

²²⁴ Cf. ZOSIMO, *Epistula Quamvis patrum*, 12, 2, [PL 20, 639-686A] 675-678.

approvati, dopo essere stati redatti in modo tale da evitare ogni equivoco possibile, e inviati a Roma nove canoni con cui veniva confutata la dottrina pelagiana.

Agostino e il vescovo di Cartagine avevano ritenuto opportuno dispiegare un'azione su due fronti: prima ancora che la seconda sessione del concilio si fosse aperta, avevano richiesto l'intervento della corte di Ravenna. Con un rescritto del 30 aprile 418, l'imperatore Onorio ingiungeva al prefetto del pretorio di espellere da Roma Pelagio – in realtà rimasto in Oriente – e Celestio, i quali con le loro dottrine turbavano la pace e la tranquillità. Papa Zosimo comprese che un tal editto imperiale non lasciava più adito alla discussione: promulgò la *Tractoria*, un ampio e solenne documento che tutti i vescovi d'Occidente e d'Oriente erano invitati a sottoscrivere, con cui condannava le dottrine pelagiane e rinnovava la scomunica dei loro ideatori²²⁵.

Posteaquam Pelagiana haeresis cum suis auctoribus ab episcopis Ecclesiae Romanae, prius Innocentio deinde Zosimo, cooperantibus conciliorum Africanorum litteris, convicta atque damnata est, scripsi duos libros adversus eos, unum: *De gratia Christi*, alterum: *De peccato originali*²²⁶.

Il *De gratia Christi et de peccato originali* chiude la prima fase della controversia pelagiana, quella espositiva, e ne riassume i temi essenziali. La composizione dell'opera è collocata nel 418, dopo il *concilium plenarium totius Africae* (1° maggio) e la promulgazione della *tractoria* di papa Zosimo (30 aprile); ma prima della partenza di Agostino per prendere parte, su incarico del sommo pontefice, alla disputa con il vescovo donatista Emerito, a Cesarea di Mauritania (20 settembre)²²⁷. Destinatari dell'opera sono

²²⁵ Cf. A. BERAULT-BERCASTEL, Storia del cristianesimo XXIX; *Storia della Chiesa*, vol. II a cura di Karl Baus, Eugen Ewig; A. TRAPÉ, *S. Agostino - Introduzione alla dottrina della grazia*, I, Natura e Grazia, Roma 1987, pp. 59-65.

²²⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Retr.*, II, 50, (76), 650, p. 129, 4-10.

²²⁷ Le prime due circostanze, che stabiliscono il *terminus a quo*, sono suggerite da Agostino stesso, una nel *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 1, 1, l'altra neller *Retractationes* II, 50; l'ultima, che fissa il *terminus ad quem*, si deduce dall'*Epistula CXCIII*, dal *De gestis cum Emerito donatistarum episcopo* e, infine, dal posto che occupa la loro recensione nelle *Retractationes*. Da ciò segue che il *De*

Albina, Piniano e Melania, nobili e pii romani da poco trasferitisi dall’Africa, dove avevano passato alcuni anni alla scuola di Alipio e di Agostino, in Palestina. Ivi incontrarono Pelagio perché condannasse, per iscritto, tutti gli errori di cui era accusato: era loro desiderio aiutare lo stimato maestro degli ambienti spirituali della capitale a chiarire le sue idee e a sottrarsi al sospetto o alla condanna di eterodossia. Le dichiarazioni ricevute sembrarono loro sufficienti; tuttavia, ritennero opportuno consultare l’amico e maestro d’Ippona²²⁸.

In apertura dell’opera, Agostino riporta la dichiarazione di Pelagio circa la grazia: «Anathemo qui vel sentit vel dicit, gratiam Dei qua ‘Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere’ (Cf. *1 Tim* 1, 15), non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas»²²⁹. Benché il contenuto di tale affermazione sembri conforme agli insegnamenti della chiesa, a un accurato esame, che includa la consultazione degli scritti esplicitamente riconosciuti come propri da Pelagio per conoscere la definizione dei concetti utilizzati, risulta di dubbia ortodossia. Ne è un esempio quanto si legge nel *Pro libero arbitrio*, nel quale la grazia sarebbe identificata con la natura e il libero arbitrio o con la legge e la dottrina; Dio, infatti, soccorrerebbe l’uomo «revelando et ostendendo» ciò che occorre compiere e non «cooperando et dilectionem inspirando»²³⁰. Tale definizione sarebbe legittima, se si considerano i fattori necessari alla realizzazione dei comandamenti divini: il *posse*, il *velle* e l’*esse*. La possibilità di compiere il bene apparterebbe unicamente a Dio che la concede sempre e a ciascun uomo, indipendentemente dalla volontà di riceverla; dunque, il *posse* sarebbe dono divino e peculiarità della natura umana. La volontà del bene e l’atto, che si fondano sul libero arbitrio, sarebbero da attribuire pienamente alla creatura; per tale motivo, il merito che ne consegue sarebbe da ascrivere principalmente all’uomo, che si

gratia Christi et de peccato originali fu composta nei mesi di giugno/luglio del 418, quando la *tractoria* di Zosimo era giunta nella capitale africana.

²²⁸ Cf. ID. *De gratia Christi et de peccato originali* (in seguito: *De gr. Chr. et de p. o.*), II, 5, 5, [PL 44, 359-416], 388, ed. F. Urbani - J. Zycha, Wien 1902 (CSEL, 42), [pp. 125-206], pp. 169, 23-170, 10.

²²⁹ *Ibid.*, I, 2, 2, 361, p. 125, 15-20.

²³⁰ *Ibid.*, 3, 3, 361, p. 127, 7-9.

autodetermina al *bonum*, solo indirettamente a Dio, che ha concesso la possibilità perché potesse essere attuata. Dio, dunque, aiuterebbe l'uomo non a volere né ad agire ma ad avere la possibilità di volere e di agire. La natura della vista e della parola fungerebbero da buon esempio per confermare tale ipotesi: la possibilità di vedere o parlare è un dono di Dio, ma il modo in cui si vede o si parla dipende unicamente dall'uomo²³¹. Agostino accenna una risposta evidenziando la discordanza tra l'opinione pelagiana e l'insegnamento di Paolo il quale, incitando la comunità di Filippi ad attendere alla propria salvezza, ricordava che è Dio a suscitare, nell'uomo, la volontà di agire secondo i suoi disegni²³².

Pelagio prosegue chiarendo che la *possibilitas* è continuamente aiutata dalla *gratia*; nel tentativo di precisare l'entità di tale aiuto, afferma che «Deus per doctrinam et revelationem suam aperit cordis oculos, illuminat multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis» e mostra i beni futuri perché il cammino spirituale non sia ostacolato dalle insidie diaboliche²³³. In tale concezione, la grazia si configurerebbe come ciò mediante cui Dio rivela all'uomo quanto occorre compiere, «non qua donat atque adiuvat ut homo agat»²³⁴; opinione, questa, che si accorderebbe anche con il passo della lettera con cui Paolo esorta i Filippesi a lavorare per la propria salvezza, ricordando che è Dio a produrre il volere e l'agire. Dio, infatti, suscita la volontà di ciò che è buono e santo in tre modi: con la «magnitudo gloriae futurae et praemiorum» infiamma chi è dedito ai desideri terreni; mediante la «revelatio sapientiae» sprona la volontà umana «in desiderium Dei stupentem»; in ultimo, «suadet omne quod bonum est»²³⁵. Secondo Agostino, tale concezione confermerebbe che Pelagio dice esser *gratia*, con la quale Dio susciterebbe nell'uomo la volontà di ciò che è bene, nient'altro che la *lex* e la *doctrina*, con la quale e nella quale è promessa la grandezza della gloria futura e dei premi celesti, è rivelata la sapienza e si è esortati al bene; idea limitata e limitante la grazia, che non ne coglierebbe appieno l'essenza, perché mediante essa «futurae gloriae magnitudo non solum promittitur

²³¹ Cf. *ibid.*, 3, 3 - 4, 5, 361-363, pp. 126, 23-128, 29.

²³² Cf. *ibid.*, 5, 6, 363, pp. 128, 30-130, 2.

²³³ Cf. *ibid.*, 7, 364, pp. 130, 31-132, 2.

²³⁴ Cf. *ibid.*, 8, 9, 364, p. 132, 4-5.

²³⁵ Cf. *ibid.*, 10, 11, 365-366, pp. 133, 24-135, 3.

verum etiam creditur et speratur, nec solum revelatur sapientia verum et amatur, nec solum suadetur omne quod bonum est verum et persuaetur»²³⁶. La grazia, propriamente detta, concederebbe non solo la conoscenza di ciò che la legge prescrive ma anche l'efficacia dell'azione, la capacità di portare ad atto la conoscenza acquisita, e l'amore al bene; essa sarebbe, dunque, sostanzialmente differente dalla legge, la cui utilità consisterebbe nel notificare un comportamento illecito, nel convincere il trasgressore a ricorrere all'aiuto divino per ottenere la liberazione dal comportamento immorale, e nell'aiuto necessario a superarlo: «per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur»²³⁷.

Quocirca 'virtus in infirmitate perficitur' (2 Cor 12, 9), quisquis se non fatetur infirmum, non perficitur. Haec autem gratia qua 'virtus in infirmitate perficitur' (2 Cor 12, 9), praedestinos et secundum propositum vocatos ad summam perfectionem glorificationemque perducit (Cf. Rm 8, 28.). Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus; nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus²³⁸.

Agostino sarebbe anche disposto a un compromesso, cioè chiamare la grazia *doctrina*, a condizione che questa sia posta nell'animo umano non solo mediante l'azione estrinseca di un maestro, ma anche attraverso l'intervento diretto e interiore di Dio, così che non sia solo mostrata la verità ma sia anche concessa e ispirata la carità²³⁹. Precisazione, questa, necessaria perché, nella concezione agostiniana, l'efficacia sembrerebbe essere la caratteristica peculiare della grazia la quale, perché sia tale, deve esser frutto dall'agire diretto di Dio, esortativo e al contempo persuasivo. Idea che trova conferma nel passo evangelico in cui Cristo dichiara che la condizione necessaria dell'esser suoi discepoli è «audire a Patre et discere»: Dio insegna «non per legis letteram, sed per Spiritus gratiam», in modo che chiunque abbia imparato «non tantum cognoscendo videat, sed etiam

²³⁶ *Ibid.*, 366, p. 134, 18-21.

²³⁷ *Ibid.*, 9, 10, 365, p. 133, 14-15.

²³⁸ *Ibid.*, 12, 13, 367, p. 136, 7-14.

²³⁹ Cf. *ibid.*, 13, 14, 367-368, pp. 136, 15-137, 22.

volendo appetat agendoque perficiat»; da questo modo divino d'insegnare ricevono aiuto la «voluntas et ipsa operatio» e non solamente la possibilità naturale di volere e di agire²⁴⁰.

Agostino ritorna sulla distinzione pelagiana di *possibilitas*, *voluntas*, *actio* perché essa nasconderebbe esiti assurdi: se compiere azioni buone è merito dell'uomo, che sceglie il bene e agisce, e di Dio, che concede la possibilità di agire, sarà condiviso anche il merito dell'azione malvagia, poiché Dio avrebbe accordato la *possibilitas* per ambedue le scelte; il bene e il male deriverebbero, perciò, da un'unica feconda radice che, per volontà della creatura umana, produrrebbe frutti diversi. Queste conclusioni non solo sono contro la ragione ma anche contro l'«evangelica veritas et doctrina apostolica»: Cristo insegna che da un albero buono non possono derivare frutti cattivi, né da uno cattivo, frutti buoni²⁴¹; Paolo, invece, ricorda che la *radix malorum omnium* è la *cupiditas*, quella del bene, la *caritas*²⁴². Nella similitudine evangelica, l'*arbor mala* indicherebbe la cattiva volontà, l'*arbor bona*, la buona volontà, da cui deriverebbero rispettivamente *mali et boni fructus*, che sono azioni, parole e pensieri. A rendere la *voluntas* buona è l'uomo quando accoglie la grazia di Dio: egli non può rendersi virtuoso autonomamente, ma riceve dal proprio Signore l'amore e l'aiuto, interiore ed esteriore, non solo perché sia buono ma anche perché produca frutti buoni; viceversa, l'origine del male è da ricondurre esclusivamente all'uomo, il quale volontariamente decide di allontanarsi dalla fonte del bene, viziando la propria natura²⁴³.

Caritas autem quae virtus est, ex Deo nobis est, non ex nobis, Scriptura teste, quae dicit: 'Caritas ex Deo est; et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognovit Deum, quia Deus caritas est' (1 Io 4, 7-8). Secundum istam caritatem, melius intellegitur dictum: 'Qui natus est ex Deo, non peccat' (1 Io 3, 9); et, quia 'non potest peccare' (1 Io 3, 9), quia 'caritas', secundum quam natus ex Deo est, 'non agit perperam, nec cogitat malum' (1 Cor 13, 4-5). Cum ergo peccat homo, non secundum caritatem, sed secundum cupiditatem peccat, secundum quam non est natus ex Deo: quoniam illa

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, 14, 15, 368, pp. 137, 23-138, 22; cf. *Io* 6, 45.

²⁴¹ Cf. *Mt* 7, 18.

²⁴² Cf. 1 *Tim* 6, 10.

²⁴³ Cf. AUGUSTINUS, *De gr. Chr. et de p. o.*, I, 15, 16 - 20, 21, 368-370, pp. 138, 22-141, 27.

possibilitas, ut dictum est, utriusque radicis est capax. Cum ergo dicat Scriptura: 'Caritas ex Deo est' (1 Io 4, 7); vel, quod est amplius: 'Deus caritas est' (1 Io 4, 8); cum apertissime clamet Ioannes apostolus: 'Ecce qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei vocemur et simus' (1 Io 3, 1), iste, audiens: 'Deus caritas est' (1 Io 4, 8), quare adhuc usque contendit, quod ex illis tribus tantummodo possibilitatem habeamus ex Deo, bonam vero voluntatem bonamque actionem habeamus ex nobis? Quasi vero aliud sit bona voluntas quam caritas, quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo, et a Patre datam ut filii eius essemus²⁴⁴.

Non con la legge e la dottrina, che risuonano esternamente, ma con una «interna et occulta, mirabilis ac ineffabilis potestas», Dio gratuitamente opera nei cuori degli uomini e causa «non solum verae revelationes sed bonae etiam voluntates»²⁴⁵. Agostino si sofferma sul tema della gratuità della grazia, riguardo al quale individua un'incongruenza di dati che richiederebbe un'accorta verifica di quanto realmente sostenuto da Pelagio: nella lettera a Demetriade, dopo aver riferito il passo in cui Giacomo esorta i fedeli a rimanere sottomessi a Dio e a resistere al diavolo, egli commenta che «faciendo voluntatem divinam meretur gratiam et facilius nequam spiritui Sancti Spiritus auxilio resistat»; durante il processo, però, anatematizzò quanti affermano che la grazia di Dio sia concessa secondo i meriti personali²⁴⁶. Nel *Pro libero arbitrio* si legge che chi usa bene della libertà dell'arbitrio si abbandona al volere di Dio e alla sua guida si affida: il retto orientamento del libero arbitrio sarebbe segno dell'unione spirituale con il Signore dalla quale conseguirebbe, per azione divina, una comunione d'intenti, la convergenza della volontà del singolo in quella superiore e perfetta di Dio. Se si considerasse *tam ingentia bona* conseguenti la scelta volontaria e autonoma dell'uomo di seguire i comandi divini, si ammetterebbe il carattere retributivo della *gratia*; in realtà, perché sia tale, dovrebbe essere gratuita, altrimenti sarebbe un salario. Poiché è divina, è anche efficiente; in quanto tale, dunque, dovrebbe riguardare e investire tutti gli aspetti costitutivi della *perfectio*

²⁴⁴ *Ibid.*, 21, 22, 370-371, pp. 141, 28-142, 18.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*, 24, 25, 372-373, p. 145, 1-25.

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, I, 22, 23, 371, pp. 142, 9-143, 12; cf. *Iac* 4, 7; AUGUSTINUS, *De gestis Pel.*, I, 14, 30, 337-338, pp. 83, 24-84, 26.

boni: non solo la *possibilitas*, come vorrebbe Pelagio, ma anche la *voluntas* e l'*actio*; ciò non vuol dire che non sia il singolo individuo a volere o agire, ma che senza l'aiuto della grazia questi non potrebbe né volere il bene né attuarlo. A sostegno di tale idea, sono citati e analizzati numerosi passi scritturali per mostrare come in essi, parlando dell'azione dello Spirito, si predica non il «profectus possibilitatis» ma l'«effectum cooperationis»²⁴⁷. La divina gratia, dunque, sarebbe necessaria a compiere il bene, poiché da essa scaturiscono la scientia boni e la caritas, elementi necessari a rendere moralmente perfetta un'azione. Agostino si preoccupa di sottolineare con forza questo aspetto del discorso, in quanto Pelagio, affermando che la grazia è concessa perché si compia *facile* ciò che Dio comanda, implicitamente nega la necessità della grazia stessa, perché senza di essa, sebbene meno facilmente, si potrebbero comunque attuare i comandamenti di Dio.

Etsi enim Dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus, sed a timentibus fieri; tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur: quia 'omne quod non ex fide est, peccatum est'(Rom 14, 23); et 'fides per dilectionem operatur'(Gal 5, 6). Ac per hoc gratiam Dei, qua 'caritas Dei' diffunditur 'in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis'(Rom 5, 5) sic confiteatur qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertinet veramque iustitiam, fieri posse non dubitet. Non quomodo iste, qui cum dicit, propterea dari gratiam, ut quod a Deo praecipitur, facilius impleatur, quid de illa sentiat satis ostendit, scilicet, quod etiam sine illa, etsi minus facile, fieri tamen quod divinitus praecipitur, potest²⁴⁸.

L'idea di una grazia utile a compiere facilmente i comandi divini ma non necessaria è una costante nel *Pro libero arbitrio* e nell'*Epistola ad Demetriadem*²⁴⁹; viene, perciò, presa in considerazione e analizzata un'altra opera di Pelagio, la lettera che inviò, con il *libellus fidei*, a papa Innocenzo, di cui egli ignorava la morte, per sollecitare il suo intervento nel dibattito. Ciò che emerge con insistenza è l'idea della *debita gratia*: è evidente che la

²⁴⁷ Cf. *De gr. Chr. et de p. o.*, I, 25, 26, 373-374, pp. 145, 26-147, 7; cf. *Mt* 10, 20; *2 Cor* 13, 7.

²⁴⁸ ID., *De gr. Chr. et de p. o.*, I, 26, 27, 374, p. 148, 1-14.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, 27, 28 - 30, 31, 374-375, pp. 148, 15-149, 13.

causa efficiente dell'azione, buona o cattiva, sia il libero determinarsi dell'arbitrio; merita, pertanto, ricompensa chi sceglie di compiere il bene e osservare i comandamenti divini. La grazia di Dio sarebbe il premio al buon impiego dell'arbitrio. Secondo Agostino, tale ragionamento farebbe dipendere eccessivamente il bene e la virtù dalla volontà umana al punto che la concezione della grazia ne risulta alterato; se non è gratuita, infatti, la grazia non è più tale ma comenso dovuto.²⁵⁰

Agostino avrebbe letto tutti gli scritti – meno che una sola breve lettera recapitata al vescovo Costanzo – elencati da Pelagio nell'epistola inviata al papa Innocenzo, e in nessuno di tali documenti sarebbe riuscito a trovare una definizione della grazia mediante la quale «non solum possibilitas naturalis voluntatis et actionis», che Pelagio ammette in possesso dell'uomo indipendentemente dalla condotta morale, «sed ipsa etiam voluntas et actio subministratio Sancti Spiritus adiuvatur»²⁵¹. Ciò che egli avrebbe notato, invece, è, a proposito della grazia, un'«ambiguitas verborum» che concederebbe a Pelagio, da un lato, di non apparire contrario alla dottrina insegnata dalla chiesa, dall'altro, di poter chiarire verbalmente, ai suoi discepoli, il senso delle sue parole ed esplicitare che l'aiuto della grazia, identificato nella legge, nella dottrina e nell'*exempum Christi*, è rivolto unicamente alla possibilità di compiere il bene e non alla volontà e all'azione, le quali sono in potere dell'uomo e non necessitano di alcun intervento divino perché si determinino al bene. La preghiera, poi, favorirebbe soltanto la comprensione e chiarificazione della dottrina, mediante la rivelazione divina, e non la ricezione dell'amore e la forza necessaria a compiere quanto insegnato dalla dottrina e suggerito dalla legge. La grazia rischierebbe, così, di esser considerata solo sufficiente ma non necessaria al bene, perché si potrebbe adottare un comportamento moralmente giusto anche solo in forza del libero arbitrio.

Sed in his etiam quatuor libris quaecumque pro gratia videtur dicere, qua iuvamur ut declinemus a malo bonumque faciamus, ita dicit, ut nullo modo a verborum ambiguitate discedat, quam discipulis sic possit exponere, ut nullum auxilium gratiae credant, qua naturae possibilitas adiuvetur, nisi in lege atque doctrina (...). Ab illo

²⁵⁰ Cf. *ibid.*, 31, 34, 376-377, pp. 151, 12-152, 17.

²⁵¹ Cf. *ibid.*, 34, 37, 378, pp. 153, 26-154, 7.

enim suo manifestissimo dogmate non recedit omnino, ubi tria illa constituit, possibilitatem, voluntatem, actionem: et solam possibilitatem dicit divino adiuvari semper auxilio; voluntatem autem et actionem nullo Dei adiutorio existimat indigere. Ipsum vero auxilium, quo possibilitatem naturalem perhibet adiuvari, in lege constituit atque doctrina, quam nobis fatetur etiam sancto Spiritu revelari, propter quod et orandum esse concedit. Sed hoc adiutorium legis atque doctrinae etiam propheticis fuisse temporibus: adiutorium autem gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi esse arbitratur exemplo; quod nihilominus ad doctrinam pertinere perspicitis, quae nobis evangelica praedicatur: ut videlicet tamquam via demonstrata, qua ambulare debeamus, iam viribus liberi arbitrii, adiutorio nullo alterius indigentes, sufficiamus nobis, ne deficiamus in via²⁵².

Vi è, dunque, una chiara opposizione tra il concetto agostiniano e quello pelagiano della grazia: per Agostino la grazia sarebbe l'aiuto divino utile a evitare il male e compiere il bene; per Pelagio, invece, essa sarebbe l'*exemplum Christi* che ci indica la via da seguire, «ipsa via etiam sola inveniri posse natura sed facilius si adiuvet gratia». Agostino osserva che sul tema della grazia Pelagio si oppone non solo alla Scrittura, che interpreta male, ma anche agli scrittori ecclesiastici, perfino a quelli dei quali mostra di avere grandissima stima, come Ambrogio, del quale tesse un elogio alto e lusinghiero; sono, perciò, citati alcuni passi tratti dall'*Expositio Evangelii secundum Lucam* in cui la grazia è intesa come *intimus adiutorium Dei* di cui la *caritas* è uno dei frutti²⁵³.

In conclusione del primo libro dell'opera viene ripresa la distinzione pelagiana tra *posse, velle et esse*, e si afferma che la via per tacere ogni contesa e ricomporre l'unità è il convenire, da parte di Pelagio, sul fatto che la grazia non aiuta solo la possibilità, ma anche la volontà e l'azione in modo tale che senza il soccorso divino l'uomo non vuole e non compie alcunché di buono²⁵⁴.

L'altra dichiarazione pelagiana, che i nobili Albina, Piniano e Melania sottoposero all'attenzione del proprio maestro Agostino, riguarda il battesimo dei bambini, tema

²⁵² *Ibid.*, 41, 45, 380-381, p. 158, 14-20.24-28.

²⁵³ Cf. *ibid.*, 43, 47 - 50, 55, 381-386, pp. 159, 25-166, 5.

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, 47, 52, 384, p. 163, 23-27.

intimamente legato a quello del peccato originale, alla cui analisi è dedicato il secondo libro del *De gratia Christi et de peccato originali*. Pelagio avrebbe sostenuto che i bambini si devono battezzare con il medesimo rito sacramentale con cui si battezzano gli adulti. Benché suoni pienamente conforme all'*ecclesiastica doctrina*, tale affermazione richiederebbe cautela e un'attenta analisi prima di esser dichiarata tale; i pelagiani, infatti, ammetterebbero la necessità del battesimo *in remissione peccatorum* ma ne negherebbero le conseguenze dottrinali, ossia la trasmissione del peccato. Conferma di quanto detto sarebbe la dottrina di Celestio, *liberior in hoc errore*, per il quale «peccatum Ade ipsum solum laeserit et non genus humanum, et infantes qui nascuntur in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem». Nel *Libellus fidei Romae* egli avrebbe specificato che il riconoscimento della necessità del battesimo non confermerebbe la trasmissione della colpa perché il peccato non è un difetto della *natura*, con cui si nasce, ma una mancanza della *voluntas*; la natura, insieme con il creatore, ne risulterebbe ingiuriata se la si considerasse contaminata indipendentemente dalla volontà del singolo individuo²⁵⁵.

Agostino è persuaso della coincidenza di pensiero, circa il peccato originale, tra Celestio e Pelagio; l'uno, però, lo professerebbe senza remore, l'altro, lo velerebbe per timore o vergogna. Il vescovo d'Ipbona è consapevole della gravità di tale affermazione, del compito assunto e della necessità di produrre prove a sufficienza; a tale scopo, cita un passo del *Pro libero arbitrio* in cui Pelagio sostiene che «omne bonum ac malum, quo vel laudabilis vel vituperabilis homo est, non cum eo oritur, sed agitur a eo; capaces enim utriusque rei, non pleni nascitur et, ut sine virtute, ita et sine vitio procreatur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit»²⁵⁶. Se parafrasata, quest'affermazione avrebbe la medesima estensione semantica di quella pronunciata da Celestio al sinodo di Cartagine, secondo cui «peccatum Ade ipsum solum laeserit et non genus humanum, et infantes qui nascuntur in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem»²⁵⁷. In tal caso, sarebbe fondata l'ipotesi di condotta fraudolenta, a danno dei giudici del sinodo di Diospoli, con cui Pelagio avrebbe inteso sfuggire alla

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, II, 6, 6, 388, p. 170, 11-25.

²⁵⁶ *Ibid.*, 13, 14, 391, p. 175, 22-27.

²⁵⁷ *Ibid.*, 12, 13, 391, p. 175, 1-3.

condanna di eresia²⁵⁸; per nulla convincente la spiegazione di cui si servì per giustificare, con i suoi discepoli, l'atteggiamento assunto in tribunale: egli deplorò la tesi celestiana, che considera la prevaricazione degli antichi progenitori innocua per il genere umano, perché il peccato di Adamo avrebbe danneggiato l'umanità non sostanzialmente ma pedagogicamente, ovvero fornendo un cattivo esempio etico; anatematizzò la tesi che identifica la condizione morale dei neonati con quella prelapsaria del primo uomo, perché non vi sarebbe alcuna identità di stato, giacché Adamo, a differenza dei bambini, possedeva piene facoltà cognitive e decisionali²⁵⁹. Tale difesa sarebbe infondata perché i vescovi palestinesi non avrebbero potuto intendere le proposizioni contestate se non come finalizzate a negare il peccato *ex traduce*; perciò, sentendole condannate, nient'altro stimarono se non che Pelagio credesse ciò che la *catholica ecclesia* è solita predicare a riguardo. La reazione dei giudici del sinodo di Diospolis, perciò, sarebbe giustificabile perché, nell'assolvere Pelagio, assolsero la dottrina che credevano egli ammettesse e condannarono l'errore che egli sosteneva; «non ergo Pelagius absolutus est, qui damnanda tenuit sed illud absolutum est quod tenere debuit»²⁶⁰. Per non concedere alcuna possibilità di replica, Agostino distingue tra redazione e pubblicazione facendo notare che, pur se scritti prima del sinodo, i libri furono comunque pubblicati in seguito; resterebbe valida, dunque, la dimostrazione d'incongruenza tra le dichiarazioni formulate durante il processo e quelle contenute nei suoi scritti²⁶¹.

Le spiegazioni e puntualizzazioni proposte da Pelagio, mostrano con chiarezza la complessità di tale questione e il livello speculativo cui essa costringe; non si discute sulla necessità di concedere o meno il battesimo, ma sulla natura e gli effetti di tale sacramento: i pelagiani sostengono che il lavacro battesimale sia da dispensare anche ai bambini altrimenti essi non avrebbero parte al regno dei cieli; posizione, questa, che lascerebbe sottintendere la negazione della vita eterna ai neonati che muoiono senza prima essere stati battezzati. In realtà, ritenendo il *regnum caelorum* distinto dalla *vita aeterna*, Pelagio rifiuterebbe tale idea: giacché i bambini nascono in uno stato d'innocenza, per nulla

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, 13, 14-14, 15, 391-393, pp. 175, 18-177, 20.

²⁵⁹ Cf. *ibid.*, 15, 16, 393, pp. 177, 21-178, 9.

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, 16, 17, 394, p. 179, 6-7.

²⁶¹ Cf. *ibid.*, 16, 17, 393-394, pp. 178, 10-179, 12.

danneggiati moralmente dal peccato originale e dalla condanna del primo uomo, essi sarebbero destinati alla vita eterna anche se morti senza aver ricevuto il sacramento battesimale.

Obicitur autem illis, quod non baptizatos parvulos nolunt damnationi primi hominis obnoxios confiteri, et in eos transisse originale peccatum regeneratione purgandum; quoniam propter accipiendum regnum coelorum tantummodo eos baptizandos esse contendunt: quasi praeter regnum coelorum habere nisi aeternam mortem possint, qui sine participatione corporis et sanguinis Domini aeternam vitam habere non possunt. Ecce quod eis obicitur de Baptismo parvulorum²⁶².

Ad aggravare ulteriormente la già complessa vicenda era la convinzione dei pelagiani circa l'ortodossia delle loro tesi per la fede. Celestio, nel processo ecclesiastico di Cartagine e nel libello presentato a papa Zosimo, sostenne che le sue dottrine non rappresentavano una minaccia per i credenti, perché non riguardavano temi fondanti la dottrina cristiana, ma questioni dibattute dagli stessi esponenti ecclesiastici e intorno alle quali non si era ancora raggiunta una posizione unanime; per tale motivo, anche se fosse stata dimostrata l'infondatezza delle soluzioni proposte dai pelagiani, non sarebbe dovuta apparire come una colpa esiziale ma tollerabile²⁶³. Tale valutazione, per Agostino, non è attendibile: sono altre le *quaestiones* che non insidiano la fede cristiana, quelle in cui «aut ignoratur quid verum sit et sententia definitiva suspenditur aut aliter quam est humana et infirma suspicione conicitur»²⁶⁴; le tesi di Celestio e Pelagio, invece, concernono la dottrina della giustificazione che è il cuore e la sostanza dell'insegnamento cristiano. Essi ritenevano che inizialmente gli uomini, mediante la ragione e la legge naturale, dunque, grazie a un codice comportamentale scritto nei loro stessi cuori, conoscessero Dio e la condotta che avrebbero dovuto adottare; con il vizio dei costumi, la grazia naturale non fu più sufficiente, perciò Dio concesse agli uomini la grazia della legge perché potesse

²⁶² *Ibid.*, 18, 394, p. 180, 11-18.

²⁶³ *Criminaliter* e *civiliter* sono termini mutuati dal diritto e, in tale contesto, indicherebbero l'eresia e la libera discussione. Cf. *ibid.*, II, 23, 26, 397, pp. 184, 16-185, 22.

²⁶⁴ Cf. *ibid.*, 23, 27, 398, p. 185, 25-27.

ripristinare e far riaffiorare nei cuori umani la *lex naturae*. A causa del prevalere di un'eccessiva abitudine al peccato, però, la *lex* non era sufficiente a risanare il morbo del vizio; divenne necessario, dunque, l'intervento di Cristo.

La concezione pelagiana della *redemptio* nasconderebbe due errori: il primo, sarebbe nella considerazione della legge mosaica che, in realtà, sarebbe stata concessa non come fonte di vita ma come causa di timore, perché mostrasse agli uomini lo stato di miseria in cui versavano, a causa della trasgressione del peccato, e la condanna cui erano destinati; a ciò sarebbe seguito, per misericordia divina, il ricorso all'aiuto di Dio perché potesse sovrabbondare la *gratia*, la sola forza che libera dal giogo del vizio, dove era abbondato il peccato. Il secondo errore riguarderebbe il ruolo di Cristo: considerando gli uomini, vissuti prima dell'Incarnazione, capaci di essere probi mediante la *ratio* e la *lex*, li si escluderebbe dall'universale opera redentrice del Verbo; in realtà, anche coloro che vivevano sotto la legge, sarebbero stati giusti per l'unica e necessaria grazia, causa di libertà e di amore.

Quandoquidem illi antiqui iusti, secundum istorum vaniloquia, sibi sufficiente natura, nec mediatore homine Christo indiguerunt, per quem reconciliarentur Deo: nec in eo vivificabuntur, ad cuius corpus et membra, secundum id quod propter homines homo factus est, non pertinere monstrantur. Si autem, quemadmodum per Apostolos suos Veritas loquitur, 'sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur'; quia 'per' illum 'hominem mors et per' istum 'hominem resurrectio mortuorum', quis audeat dubitare christianus, etiam illos iustos, qui recentioribus generis humani temporibus Deo placuerunt, ideo in resurrectionem vitae aeternae, non mortis aeternae esse venturos, quia in Christo vivificabuntur; ideo autem vivificari in Christo, quoniam ad corpus pertinent Christi; et ideo pertinere ad corpus Christi, quia et 'ipsis caput est Christus' (*1 Cor* 11, 3); ideo et ipsis caput esse Christum, quia 'unus Mediator est Dei et hominum homo Christus Iesus' (*1 Tim* 2, 5)²⁶⁵?

²⁶⁵ *Ibid.*, 26, 31, 400-401, pp. 190, 24-191, 12.

Per Agostino, dunque, è necessario porre l'accento sull'unicità, necessità e universalità della salvezza operata da Cristo; i benefici del suo sacrificio e della sua mediazione sarebbero stati elargiti anche ai giusti vissuti prima dell'Incarnazione, i quali furono suoi contemporanei non fisicamente ma spiritualmente, in virtù della grazia e della conoscenza della sua futura venuta²⁶⁶. A confermare la portata universale della salvezza, sarebbe la circoncisione comandata da Dio ad Abramo come segno, di generazione in generazione, dell'alleanza divina con il popolo d'Israele: chiunque non fosse stato circonciso otto giorni dopo la sua nascita sarebbe stato reo di morte o allontanato dal popolo; la ragione di tale rigida pena, per l'omessa circoncisione, non starebbe nella condizione morale del neonato (perché, come dice Paolo nella *Lettera ai Romani*, coloro che non sono ancora nati non hanno compiuto nulla di bene o di male²⁶⁷), ma nell'appartenenza del neonato alla *massa perditionis* per via del debito contratto dall'antico progenitore che grava su chiunque nasca da lui. La circoncisione, concessa per liberare il bambino del corpo di peccato, ovvero per estinguere il debito contratto con la generazione carnale mediante la grazia della rigenerazione spirituale, sarebbe profezia del Cristo: essa era effettuata nell'ottavo giorno, simbolo della risurrezione di Cristo; il coltello di pietra, con cui si operava, era segno del Verbo, pietra angolare della chiesa²⁶⁸.

Preoccupandosi più delle esigenze pastorali che dell'unità della composizione, Agostino coglie l'opportunità per risolvere una difficoltà che i pelagiani sollevavano a danno del matrimonio, traendola dalla concezione del peccato originale; essi argomentavano dicendo che «malum sunt nuptiae et non est opus Dei homo quem generant nuptiae»²⁶⁹. Il vescovo d'Ipbona, riprendendo un tema che aveva trattato molti anni prima con il *De bono coniugali*, nega tale accusa ed enuncia i beni del matrimonio²⁷⁰: la prole, l'esclusività, ovvero la casta fedeltà al coniuge, l'indissolubilità, ossia il carattere

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, 28, 33, 401-402, pp. 192, 23-193, 12.

²⁶⁷ Cf. *Rom* 9, 11.

²⁶⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De gr. Chr. et de p. o.*, II, 30, 35 - 32, 37, 402, pp. 194, 5-196, 21; cf. *Rm* 9, 11; *Col* 2, 11; *I Cor* 10, 4.

²⁶⁹ Cf. *ibid.*, 33, 38, 404, pp. 196, 22-197, 13.

²⁷⁰ Cf. ID., *De bono coniugali* (in seguito: *De b. coniug.*), 24, 32, [PL 40, 373-396], 394-395, ed. J. Zycha, Wien 1900 (CSEL 41), pp. 226, 25-228, 13.

sacramentale del connubio; ciò che di vergognoso è presente nel matrimonio, la *concupiscentia* – causa anche della contrazione del peccato originale da parte del neonato – non è una preorogativa del matrimonio ma una sua conseguenza, pena dell'antico peccato²⁷¹. Prova della bontà delle nozze è che esse sarebbero esistite anche se Adamo ed Eva non avessero peccato: non per altro scopo Dio provvide Eva, una donna, e non un altro uomo come aiuto per Adamo; l'invito alla procreazione fu una benedizione e non una predizione di peccati da condannare. Tuttavia, se il peccato non fosse stato commesso e a esso non fosse seguita la corruzione della natura, le nozze nel paradiso avrebbero avuto una modalità di attuazione differente da come si attuano nella realtà presente: gli organi genitali avrebbero ubbidito alla volontà e avrebbero esplicitato le loro funzioni non in preda alla libidine, ma in accordo con la ragione, come accade con gli altri organi²⁷². Non è, dunque, da imputare alle nozze quel male senza il quale esse continuerebbero a esistere e la cui presenza non toglie a esse alcun bene; anzi, le nozze stesse consentono di utilizzare bene il male della concupiscenza, che è nelle nozze ma non delle nozze; tuttavia, poiché nella condizione attuale l'unione coniugale e la libidine sono unite nella medesima funzione, accade che nel biasimare la *libido*, chi non sa o non vuole distinguere questi due elementi crede che con la *concupiscentia* si biasimi anche la lecita e onesta unione sponsale.

Clarum est igitur, hoc non esse nuptiis imputandum, quod etsi non esset, nuptiae tamen essent: quarum bonum non aufertur isto malo, sed ab eis et hoc malum in usum vertitur bonum. Verum quia iam ista conditione mortalium, nunc simul aguntur concubitus et libido; eo fit ut cum libido reprehenditur, etiam nuptialis concubitus licitus et honestus reprehendi putetur ab eis, qui nolunt discernere ista vel nesciunt. Nec attendunt illud esse nuptiarum bonum, unde gloriantur nuptiae, id est, proles, pudicitia, sacramentum; illud autem non esse nuptiarum, sed carnalis concupiscentiae malum, de quo erubescunt et nuptiae. (...) Hinc est quod infantes etiam qui peccare non possunt, non tamen sine peccati contagione nascuntur; non ex hoc quod licet, sed ex eo quod dedecet. Nam ex hoc quod licet, natura nascitur; ex illo quod dedecet,

²⁷¹ Cf. AUGUSTINUS, *De gr. Chr. et de p. o.*, II, 34, 39, 404-405, pp. 197, 14-198, 20.

²⁷² Cf. *ibid.*, 35, 40, 405, pp. 198, 21-199, 14.

vitium. Naturae nascentis est auctor Deus, qui hominem condidit, et qui virum ac feminam nuptiali iure coniunxit: vitii vero auctor est diaboli decipientis calliditas, et hominis consentientis voluntas²⁷³.

L'unione sponsale, in quanto voluta e istituita da Dio, è un bene benché l'atto coniugale, con cui si trasmette la *natura*, non possa essere scisso dal movimento sconveniente delle membra – sconveniente in quanto attivato e animato dalla concupiscenza – che, però, è usato bene e non costituisce peccato se la ragione orienta la libidine alla procreazione e non si lascia assoggettare a ricercare unicamente la soddisfazione dei piaceri della carne²⁷⁴. La *concupiscentia*, anche se utilizzata per il bene, con la sua sola presenza è causa della trasmissione del peccato originale e nuoce a quanti, nati da essa, non rinascono in Cristo. Mediante il battesimo, infatti, il vizio originario può esser mondato; tuttavia, con la resurrezione finale, con la piena attuazione della redenzione, l'uomo sarà totalmente purificato: non solo i *peccata* ma gli stessi *desideria vitiosa* e la *concupiscentia*, causa di entrambi, saranno cancellati²⁷⁵.

In conclusione dell'opera, Agostino cita pochi testi di Ambrogio sul peccato originale a scopo dommatico, per dimostrare la continuità dell'insegnamento cristiano e, dunque, sigillare la dottrina proposta, e a scopo polemico-pastorale, per ottenere l'assenso di Pelagio il quale aveva espresso grande stima per il vescovo di Milano²⁷⁶.

²⁷³ *Ibid.*, II, 37, 42, 406, p. 200, 7-17.23-30.

²⁷⁴ Cf. *ibid.*, 38, 43, 406-407, pp. 200, 31-201, 22.

²⁷⁵ Cf. *ibid.*, 39, 44 - 40, 407, pp. 201, 23-202, 19.

²⁷⁶ Cf. *ibid.*, 41, 47 - 48, 409-410, pp. 205, 3-206, 21.

CAPITOLO II

La fase polemica della controversia pelagiana (418-430)

1. *De nuptiis et concupiscentia*

Scripsi duos libros ad illustrem virum comitem Valerium, cum audissem Pelagianos ei nescio quid scripsisse de nobis, quod scilicet nuptias damnaremus asserendo originale peccatum. Quorum librorum titulus est: *De nuptiis et concupiscentia*. Bonitatem quippe defendimus nuptiarum, ne putaretur earum esse vitium concupiscentia carnis et lex in membris repugnans legi mentis, quo malo libidinis bene utitur ad filios procreandos pudicitia coniugalis. Ut autem duo libri essent, primus venit in Iuliani pelagiani manus, et scripsit adversus eum libros quattuor, ex quibus quidam nonnulla decerpit et comiti Valerio misit, ille vero ad nos. Quae cum accepissem, alio libro ad eadem ipsa respondi¹.

In seguito alla definitiva condanna del 418, pronunciata dall'imperatore Onorio e dal papa Zosimo, i pelagiani abbandonarono l'atteggiamento conciliante tenuto fino allora, che aveva indotto il clero romano a una prudente riabilitazione di Pelagio e Celestio, e diedero vita a un'aspra rivolta, guidata da Giuliano, vescovo d'Eclano, al fine di ottenere l'istruzione di un nuovo processo e la revisione della sentenza emessa pochi mesi prima. Per raggiungere tale obiettivo era fondamentale l'appoggio del *comes* Valerio, prossimo a divenire *magister equitum*, al quale Agostino, prima di partire verso Cesarea di Mauritania – per prender parte, su incarico del sommo pontefice, alla disputa con il vescovo donatista Emerito (20 settembre) – scrisse più volte². Al ritorno dal suo viaggio, lesse le rassicuranti

¹ AGOSTINO, *Retr.*, II, 53, (79), 651, 131, 3-13.

² Cf. ID., *Ep.*, CC, 925-926, ed. A. Goldbacher, Wien 1911 (CSEL, 57), pp. 293, 5-295, 14. Non sono note le ragioni che spinsero Agostino a rivolgersi a questo personaggio della corte di Ravenna ma è possibile intuirle. Il vescovo d'Ipbona probabilmente voleva sincerarsi delle intenzioni e della buona fede del conte Valerio, giacché i Pelagiani lo attorniavano per raggiungere i propri scopi. Cf. P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, tr. it. a cura di L. Giacone, Torino 2014, pp. 520-521.

epistole di Valerio, recapitategli durante la sua assenza, il cui contenuto era confermato dalla viva voce del presbitero Firmo, che ne era stato il latore: il *comes* era favorevole alla posizione agostiniana e disposto a sposarne la causa, al punto che, sfruttando a pieno l'autorità di cui disponeva, si era opposto efficacemente ai tentativi di persuasione dei pelagiani.

Tra le numerose notizie positive, però, Agostino ricevette anche un'informazione che richiedeva un suo celere intervento: in uno scritto che gli eretici avevano recapitato al conte, egli era apertamente accusato di essere un manicheo e di condannare il matrimonio con la dottrina del peccato originale³. L'appoggio e la stima di Valerio erano troppo importanti perché non si affrettasse a chiarire la propria posizione; senza attendere un'esplicita richiesta, perciò, si mise subito al lavoro e compose, verso la fine del 418 o l'inizio del 419, il *De nuptiis et concupiscentia*, presto recapitato al conte tramite il presbitero Firmo.

Giacché i *novi haeretici* consideravano Agostino un *damnator* del matrimonio e, più in generale, dell'opera somma di Dio, la creatura umana – perché attribuiva all'unione carnale la trasmissione del peccato originale e sosteneva che la grazia di Cristo, elargita mediante il battesimo, fosse necessaria alla liberazione dell'uomo dal dominio del diavolo, conseguenza della colpa dei progenitori – l'*intentio* dell'opera è discernere «carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum, a bonitate nuptiarum»⁴. A tale scopo, il percorso argomentativo muove dalla descrizione e analisi dei benefici del matrimonio.

Il primo sarebbe il *bonum prolis* che presuppone la *pudicitia coniugalis*: virtù concessa da Dio, la cui sostanza non consisterebbe nell'assenza della *copulatio* ma nella corretta gestione della *libido*, nella capacità di orientare il confuso e incontrollato stimolo sessuale alla procreazione dei figli, che dovranno, poi, essere rigenerati in Cristo mediante il battesimo; non sarebbe autenticamente casto, infatti, chi non onorasse l'unico vero Dio,

³ Si tratterebbe d'illazioni discusse e respinte da Agostino già nel *De peccatorum meritis et remissione* ma che, nel clima arroventato che si era creato in seguito alla condanna, ritornarono con maggiore insistenza. Cf. ID., *De pecc. mer. et rem.*, I, 29, 57, 141-142, pp. 56, 1-57, 5.

⁴ ID., *De nuptiis et concupiscentia*, I, 1, 1, [PL 44, 413-474], 413-414, ed. C. F. Vrba - J. Zycha 1902 (CSEL, 42) (in seguito: *De nupt. et conc.*), [pp. 211-319], p. 212, 13-19.

provvedendo anche alle necessità spirituali della prole. Il corretto uso della *copulatio* sarebbe dedotto dal mondo animale in cui perfino le specie ritenute prive di ragione, come la maggior parte degli uccelli, osserverebbero una sorta di patto coniugale: associano la loro solerzia nel costruire il nido, si avvicinano nella cova delle uova, si alternano nel procurare il cibo ai piccoli; condotta che sarebbe segno della priorità della perpetrazione della specie sulla soddisfazione della libidine. Tale congettura sarebbe confermata dalle *tabulae matrimoniales*, che prevederebbero la clausola «liberorum procreatorum causa»⁵. La copula, perciò, è lecita se orientata dai coniugi al conseguimento del bene della prole.

Copulatio itaque maris et feminae generandi causa bonum est naturale nuptiarum. Sed isto bono male utitur, qui bestialiter utitur, ut sit eius intentio in voluptate libidinis, non in voluntate propaginis. Quamquam in nonnullis animalibus rationis expertibus, sicut in plerisque alitibus, et coniugiorum quaedam quasi confoederatio custoditur et socialis nidificandi sollertia vicissimque ovorum dispersita tempora fovendorum et nutriendorum opera alterna pullorum magis eas videri faciunt agere, cum coeunt, negotium substituendi generis quam explendae libidinis. Quorum duorum illud est in pecore simile hominis, hoc in homine simile pecoris⁶.

⁵ Cf. *ibid.*, I, 4, 5, 415-416, pp. 215, 1-216, 17; cf anche ID., *De b. coniug.*, 19, 22, 388-389, pp. 216, 1-217, 8: «Bonum ergo sunt nuptiae, in quibus tanto meliores sunt coniugati, quanto castiores ac fideliores Deum timent, maxime si filios, quos carnaliter desiderant, etiam spiritaliter nutrant». In questo trattato veniva chiamata in causa anche la teoria della distinzione dei beni in rapporto alla loro necessità: Dio concede agli uomini beni desiderabili per se stessi e beni necessari per uno scopo; in quest'ultima tipologia, alcuni sono necessari per raggiungere la sapienza, come la dottrina, altri per conservare la salute, come cibo, altri ancora per coltivare l'amicizia, come le nozze o le relazioni carnali, da cui deriva la continuazione del genere umano. Se i beni necessari per conseguirne altri vengono utilizzati per uno scopo diverso da quello per cui sono stati creati, si commetterebbe peccato; se, invece, vengono usati per lo scopo per cui sono stati dati, si compie il bene; cf. *ibid.*, 9, 9, 380, pp. 199, 25-201, 7; *ibid.*, 16, 18, 385-386, pp. 210, 21-212, 5. Per un approfondimento sul tema si veda anche P. L. REYNOLDS - J. WITTE, *To Have and to Hold: Marrying and its Documentation in Western Christendom, 400-1600*, Cambridge 2007.

⁶ AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, 4, 5, 415-416, p. 215, 1-11.

Sebbene il matrimonio richieda che l'unione fisica sia finalizzata alla procreazione, precisa Agostino, è possibile per i coniugi, schiavi della concupiscenza e incapaci di contenersi, chiedere l'uno all'altro il debito coniugale non per desiderio di prole ma per piacere; tali atti sarebbero concessi per indulgenza, per evitare che un male maggiore possa capitare alla coppia, a patto che essi siano consumati nella disponibilità e nell'apertura alla procreazione, non si pongano ostacoli al *bonum prolis*. È evidente che laddove si debba usare indulgenza non si possa negare che vi sia una colpa; il matrimonio, però, per suo merito fa sì che sia scusato anche ciò che non gli appartiene: per tale motivo è degno di lode⁷. Sarebbe errato, perciò, pensare che sia condannato il matrimonio quando è biasimata la *libido carnis*, giacché essa conseguirebbe dal peccato e non apparterebbe alle nozze: Adamo ed Eva si accorsero di essere nudi, ovvero, presero coscienza della presenza di un «indecens et rebellis motus» nel loro corpo, dopo aver mangiato del frutto proibito; si coprirono, poi, con foglie di fico, perché ciò che si agitava senza l'arbitrio della loro volontà, fosse almeno celato dall'arbitrio del loro pudore⁸.

Il secondo bene del matrimonio sarebbe quello della fedeltà, in virtù della quale il coniuge non godrebbe di un «alienum vas» ma si unirebbe unicamente al proprio consorte; Paolo, infatti, scrivendo alla comunità di Tessalonica, ordina di astenersi dall'impudicizia, di trattare il proprio corpo con rispetto e santità, non come oggetto di passioni e libidine⁹. Ciò non significa che l'Apostolo abbia inteso proibire l'unione coniugale, ma soltanto avvertire che il *bonum prolis* e il *bonum fidei* consentono di utilizzare, in modo ordinato e per il bene, il male della concupiscenza; al tempo presente, infatti, il *concupiscit* è congiunto, non volontariamente ma necessariamente, al male della *concupiscentia*, inevitabile conseguenza del peccato originale, senza la quale, tuttavia, non si può giungere alla procreazione dei figli.

Non solum igitur coniugatus fidelis vase non utatur alieno, quod faciunt a quibus uxores adpetuntur alienae, sed nec ipsum proprium in concupiscentiae carnalis morbo possidendum sciat. Quod non sic accipiendum est, tamquam prohibuerit Apostolus

⁷ Cf. *ibid.*, 14, 16 - 15, 17, 423-424, pp. 228, 14-230, 13.

⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, 5, 6 - 6, 7, 416-418, pp. 216, 18-219, 16.

⁹ Cf. *1 Tes* 4, 4.

coniugalem, hoc est licitum honestumque concubitum, sed ut iste concubitus, qui nihil morbidae libidinis haberet adiunctum, si non praecedente peccato in eo perisset libertatis arbitrium, quod nunc id habet adiunctum, non sit voluntatis, sed necessitatis, sine qua tamen in procreandis filiis ad fructum perveniri non potest ipsius voluntatis¹⁰.

Agli sposi cristiani sarebbero richieste e raccomandate non solo la *fecunditas*, il cui frutto è la prole, e la *pudicitia*, il cui vincolo è la fede, ma anche un «quoddam sacramentum nuptiarum», un patto il cui oggetto è l'indissolubilità dell'unione sponsale tra l'uomo e la donna, immagine dell'inscindibile legame d'amore tra Cristo e la sua Chiesa; dunque, il *bonum sacramenti*, ovvero l'indissolubilità, sarebbe il terzo bene del matrimonio¹¹. La distinzione proposta da Agostino troverebbe conferma nell'unione di Giuseppe e Maria, «exemplum matrimonii», in cui ci fu l'assenza di rapporti sessuali, della possibilità di dare sfogo alla *libido*, ma la presenza del *bonum prolis*, ovvero Gesù, del *bonum fidei*, perché non ci fu adulterio, e del *bonum sacramenti*, perché non ci fu divorzio¹². Da ciò si dedurrebbe che la concupiscenza non è un bene e non è una proprietà originaria delle nozze, ma è disonestà per quelli che peccano assecondandola, è ardore della dissolutezza, *necessitas* per quelli che generano e *pudor* del matrimonio¹³.

Sebbene la *concupiscentia carnalis* non rientri tra i *bona matrimonii* e non costituisca l'essenza del sacramento, è radicata ugualmente in esso perché abita la natura umana. La sua causa è da rinvenire nel peccato originale, nella disubbidienza di Adamo ed Eva all'indicazione divina di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male¹⁴. La trasgressione della legge divina inaugurò nell'uomo una nuova condizione, la presenza di una «quaedam impudens novitas», la concupiscenza, ossia un «motus immoderatus et inordinatus» totalmente indipendente dalla volontà, che iniziò a sorgere

¹⁰ Cf. AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, I, 8, 9, 418-419, pp. 220, 15-221, 24.

¹¹ Cf. *ibid.*, 10, 11, 419-420, pp. 222, 19-224, 2.

¹² Cf. *ibid.*, 11, 13, 421, p. 225, 25-29.

¹³ Cf. *ibid.*, 12, 422, p. 226, 1-20.

¹⁴ Cf. P. BURNELL, *Concupiscence and Moral Freedom in Augustine and before Augustine*, in «Augustinian Studies» 26 (1995), pp. 49-63.

nelle membra umane e a essere la giusta contropartita della colpa dei progenitori: «iniustum enim erat, ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat Domino suo»¹⁵.

Ibi homo primitus Dei lege transgressa aliam legem repugnantem suae menti habere coepit in membris (Cf. *Rm* 7, 23), et inoboedientiae suae malum sensit, quando sibi dignissime retributam inoboedientiam suae carnis invenit. Talem quippe etiam serpens oculorum apertionem seducendo promiserat, ad aliquid videlicet sciendum, quod melius nesciretur. Tunc in se quippe sensit homo quod fecit, tunc a bono malum non carendo, sed perpetiando discrevit. Iniustum enim erat, ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat Domino suo. Nam quid est, quod oculi, labia, lingua, manus, pedes, inflexiones dorsi, cervicis et laterum, ut ad opera sibi congrua moveantur, positum in potestate est, quando ab impedimentis corpus liberum habemus et sanum; ubi autem ventum fuerit, ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed expectatur, ut ea velut sui iuris libido commoveat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente?¹⁶

Oltre a essere conseguenza e pena del peccato originale, la concupiscenza è anche causa, nella generazione, della trasmissione della stessa colpa; alla vita, trasmessa mediante l'unione sessuale, si accompagnano l'antico morbo e le sue conseguenze negative. La ragione di tale contagio non è l'amplesso in sé, atto buono perché voluto da Dio, ma il modo in cui esso avviene: seppur praticato con retta intenzione all'interno del vincolo matrimoniale, è sempre animato e determinato dalla *concupiscentia carnis*, unica forza capace di eccitare membra che non potrebbe stimolare la sola volontà¹⁷; sebbene rinnovati e liberati dal peso dell'antica colpa mediante il battesimo, dunque, i coniugi metterebbero al mondo figli contaminati dallo stesso peccato originale, e bisognosi della grazia

¹⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, I, 6, 7, 417-418, p. 218, 13-219, 16. Cf. J. VAN OORT, *La concupiscentia sexual y el pecado original según san Agustín*, in «Augustinus» 36 (1991), pp. 337-342.

¹⁶ AUGUSTINUS, *De nupt. et conc.*, I, 6, 7, 417-418, pp. 218, 13-219, 4.

¹⁷ Cf. AUGUSTINUS, *ibid.*, 24, 27, 429, pp. 239, 12-240, 10.

rigenerante del lavacro battesimale, perché genererebbero in quanto figli della carne e non come figli di Dio. Per quanto paradossale e incredibile possa sembrare che un'«aliqua res» perdonata nei genitori sia contratta dai figli, ciò troverebbe una possibile esemplificazione in quanto accade con alcuni alberi, tra cui l'olivo e l'olivastro: come dal seme dell'olivastro e dal seme dell'olivo germina sempre e solo l'oleastro, allo stesso modo, sia dalla carne del peccatore sia da quella del giusto non nascerebbero che figli peccatori, colpevoli non di un reato attuale ma di una colpa ereditata¹⁸.

A causa del peccato originale, Satana avrebbe sottomesso al suo dominio quanti nascono mediante la concupiscenza, come se raccogliesse con pieno diritto un frutto dal proprio albero, non perché per mezzo di lui esista la creatura umana, ma perché da lui scaturirebbe il vizio che ha contaminato l'intera umanità. La causa della condanna dell'uomo sarebbe anche il motivo per cui questi sarebbe sottomesso al diavolo, condannato a sua volta non per la sua natura, buona in sé in quanto angelica e proveniente da Dio, ma per la sua impurità che lo rende creatura decaduta in forza della propria scelta. «Subditur enim creatura Dei creaturae Dei, minor maiori, quia homo angelo, nec tamen propter naturam, sed propter vitium, quia immundus immundo»¹⁹.

La ferita che il diavolo avrebbe inferto alla natura umana sarebbe sanata dalla grazia battesimale, la quale opererebbe il riscatto, la liberazione dal dominio diabolico, conferendo al neofita cristiano una nuova dignità, quella dei figli di Dio. Però, è opportuno precisare che il battesimo, sebbene operi la totale remissione dei peccati, non elimina la *concupiscentia carnis*: essa continuerebbe a esistere nell'uomo non *substantialiter* – per tale motivo la sua presenza non costituirebbe più una colpa – ma come un'«affectio malae qualitatis», potenza persuasiva e persuadente a compiere il male²⁰. Di conseguenza, costituirebbe peccato non il possederla ma l'assecondarla; si direbbe, perciò, 'peccato' impropriamente, nella misura in cui tale *concupiscentia* è frutto

¹⁸ Cf. *ibid.*, I, 18, 20 - 19, 21, 425-426, pp. 232, 4-235, 3. L'esempio dell'oleastro si trova precedentemente accennato in ID., *De gr. Chr.*, II, 40, 45, 407-408, pp. 202, 20-203, 22.

¹⁹ Cf. ID., *De nupt. et conc.*, I, 23, 26, 428-429, pp. 238, 14-239, 11.

²⁰ Cf. F. J. THONNARD, *Notion de concupiscentia chez Augustin*, in «Recherches augustiniennes» 3 (1965), pp. 59-105.

della colpa adamica e può essere essa stessa causa di ulteriori peccati²¹. La plausibilità di tale spiegazione è mostrata da Agostino mediante un esempio: un individuo che abbia commesso adulterio continuerebbe a esser reo se non gli fosse rimessa la sua colpa; lo stato di peccato persisterebbe benché l'azione colpevole sia ormai passata. Come i peccati, se non confessati, rimangono come colpa benché siano passati come atto, così la concupiscenza, in seguito al battesimo, rimarrebbe come *actus* e sarebbe rimessa come *reatus*²².

Si autem quaeritur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum, quandoquidem per ipsam seminatur et cum ipsa carnalis gignitur proles parentis etiam baptizati aut certe, si in parente baptizato potest esse et peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit: ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Quamvis autem reatu suo iam soluto manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renovatione interioris hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem (Cf. 2 Cor 4, 16; 1 Cor 15, 53). Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor. Non ergo aliquid remanet, quod non remittatur, cum fit, sicut scriptum est: 'Propitius Dominus omnibus iniquitatibus nostris' (Ps 102, 3), sed, donec fiat et quod sequitur: 'Qui sanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione vitam tuam' (Ps 102, 3-4); manet in corpore mortis huius carnalis concupiscentia, cuius vitiosis desideriis ad illicita perpetranda non oboedire praecipimur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore²³.

La *concupiscentia*, dunque, permarrrebbe nell'uomo, anche dopo il lavacro di rigenerazione, come fonte di desideri perversi; questo però non annullerebbe la responsabilità personale nel compimento di azioni cattive e, al contempo, impedirebbe il

²¹ Cf. AGOSTINO, *De nupt. et conc.*, I, 23, 25, 428, pp. 237, 16-238, 13.

²² La distinzione fra i due aspetti della concupiscenza (come *reatus* e come *actus*) era stata avanzata in ID., *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, II, 28, 45-46, 178-179, pp. 116, 1-117, 21; cf. ID., *De nupt. et conc.*, I, 25, 28 - 26, 29, 430, pp. 240, 11-242, 6.

²³ *Ibid.*, 25, 28, 430, p. 240, 11-241, 6.

raggiungimento della *perfectio* del bene. Il compimento del bene, precisa Agostino, si raggiunge quando non si ha alcun desiderio cattivo, come si raggiunge il compimento del male quando si ubbidisce ai desideri immorali; nel caso, invece, in cui si abbiano desideri cattivi ma li si rifugga, non si realizzerebbe compiutamente il male, perché non ci si concede a essi, ma non si realizza interamente il bene, proprio per la loro presenza²⁴. La carne, benché schiava della legge del peccato, sarebbe in attesa della redenzione che annienterà totalmente la *concupiscentia*, e la natura umana, completamente guarita e rivestita d'immortalità, continuerà a vivere nell'eterna beatitudine²⁵.

In conclusione del primo libro, Agostino riassume il contenuto dell'opera sottolineando che il *peccatum originale* non sarebbe originato «ex bona nuptiarum» ma «ex concupiscentia carnis», la cui colpa, se non rimessa, renderebbe ciascun uomo debitore di eterna pena; infatti, la disubbidienza di Adamo fu così grave da corrompere l'intera natura umana. Il *lavacrum regenerationis* e il *verbum sanctificationis* ripristinerebbero la condizione morale dell'uomo ma non cancellerebbero la presenza, in lui, della concupiscenza che è causa della generazione di prole corrotta, bisognosa della grazia rigenerante. Anche Ambrogio, personaggio tenuto in grande considerazione dai pelagiani stessi, avrebbe additato la concupiscenza come causa della trasmissione del peccato originale: nessuno che sia nato mediante l'unione corporale è immune dal peccato; se, dunque, dovesse esserlo, allora dovrebbe essere immune anche da un simile concepimento²⁶.

Con il primo libro del *De nuptiis et concupiscentia*, Agostino sperava di aver chiarito le proprie idee e di aver mostrato la possibilità di affermare la trasmissione del peccato originale per *generatio*, senza compromettere la bontà e la santità del matrimonio; molto presto, però, dovette convincersi del contrario: la polemica, lungi dallo spegnersi, aveva assunto toni incredibilmente aspri e lui stesso era diventato il nemico dichiarato.

²⁴ Cf. *ibid.* I, 27, 30, 430-431, pp. 242, 7-243, 8; cf. *Rm* 7, 19-21; cf. anche A. DE VEER, *L'exégèse de Rom 7 et ses variations*, in «Bibliothèque Augustinienne» 23 (1974), pp. 770-777.

²⁵ Cf. *id.*, *De nupt. et conc.*, I, 31, 35, 432-433, pp. 246, 4-247, 15.

²⁶ Cf. *ibid.*, 35, 40, 435-436, pp. 251, 5-252, 15. Cf. AMBROGIO, *Expositio In Isaiam* (opera perduta; in seguito: *Exp. in Is.*).

Di ritorno dall'Italia, dove si era intrattenuto diversi mesi del 419, Alipio portava a Ippona rassicuranti notizie circa l'atteggiamento della Sede Apostolica e della Corte di Ravenna, ma anche nuovo materiale di dibattito e di polemica. Il successore di papa Zosimo, Bonifacio, gli aveva affidato due epistole pelagiane, che circolavano a Roma, perché Agostino potesse confutarle. Il conte Valerio, invece, aveva consegnato ad Alipio una *chartula* anonima dal titolo *Capitula de libro Augustini quem scripsit, contra quae de libris pauca decersi*. L'autore, che doveva essere noto al *comes*, al quale consegnava il breve scritto senza la necessità di apporvi il proprio nome, dichiarava di aver raccolto poche argomentazioni da alcune fonti non identificate come risposta alle affermazioni contenute nel *De nuptiis et concupiscentia*; evidentemente, intendeva perorare la causa pelagiana mettendo nelle mani di Valerio un'immediata risposta all'opuscolo inviatogli da Ippona. Si poneva per Agostino il problema d'identificare l'autore della *chartula* e i testi di cui egli si servì per confutare il suo scritto. Un suggerimento gli venne da una delle lettere che Giuliano d'Eclano aveva inviato a Roma e che gli era stata recapitata da Alipio per conto di papa Bonifacio, in cui questi comunicava di aver confutato il *De nuptiis et concupiscentia* con un'opera composta di quattro libri. Se la paternità dei brani contenuti nella *chartula* sembrava accertata, non era comunque possibile verificare se l'autore della raccolta avesse citato la sua fonte in modo fedele; nonostante ciò, Agostino compose il secondo libro del *De nuptiis et concupiscentia*, non potendo differire la risposta poiché il conte Valerio aveva avuto tanta premura nel fargli recapitare tale opuscolo²⁷.

In apertura del libro, dopo aver salutato cordialmente il *comes* e aver espresso la sua gioia nel saperlo attivamente impegnato nella lotta contro gli eretici, Agostino chiarisce il metodo di composizione e citazione adottato dall'autore anonimo; nella *chartula*, infatti, i brani riportati del primo libro del *De nuptiis et concupiscentia* non sarebbero stati menzionati fedelmente, ma in molti casi sarebbero stati omessi periodi o citazioni bibliche. Intenzionalmente e in modo sleale, dunque, sarebbero state eliminate le parti del discorso che erano manifestamente inconfutabili e difficili da contraddire²⁸.

Fin dalle prime battute, Agostino porta la propria attenzione al principale tema in discussione con i pelagiani, ossia il peccato originale. In modo infondato l'autore della

²⁷ Cf. AGOSTINO, *De nupt. et conc.*, II, 2, 2, 437, p. 254, 6-22.

²⁸ Cf. *ibid.*, II, 2, 3 - 2, 6, 438-440, pp. 254, 23-258, 16.

chartula accusava i difensori della *fides catholica* di condannare il matrimonio e di considerare i bambini creati dal diavolo; infatti, la dottrina del peccato originale non condannerebbe né le nozze, i cui frutti sono gli uomini e non i peccati con i quali essi nascono, né l'uomo, giacché egli sarebbe sotto il potere del maligno perché peccatore e non in quanto creatura. Satana non è l'autore della natura ma l'ispiratore della colpa che si trasmetterebbe nella generazione²⁹. Nei brani riportati da Agostino, l'autore della *chartula* chiede il motivo per cui i bambini nascono contaminati dal peccato originale, indipendentemente dallo stato morale dei loro genitori; infatti, la «*diversitas sexuum*», la «*commixtio*» e la stessa «*fecunditas*» sono volute da Dio stesso. Agostino chiarisce che la «*diversitas sexuum*», propria dei corpi che generano, la «*commixtio*», carattere necessario della generazione, e la «*fecunditas*», benedizione delle nozze, sono doni di cui il matrimonio stesso si gloria; ciò che non appartiene a esso, in quanto non proveniente da Dio, è la *concupiscentia*, causa di *confusio* e della trasmissione del peccato originale. A conferma di ciò, è riportato un esempio pratico e un passo biblico: i coniugi evitano la pubblicità dell'atto sessuale poiché esso non può avere luogo senza la complicità della vergognosa libidine; inoltre, come narrato nel *Genesi*, Adamo ed Eva si coprono le parti intime con foglie di fico dopo aver realizzato che esse non erano più sotto il controllo della propria ragione, a causa della trasgressione del comando divino.

Vides igitur quemadmodum nos interroget, quid suum diabolus cognoscat in sexibus, per quod sub illo sint, qui de parentibus qualibuscumque nascuntur, nisi renascantur in Christo, utrum diversitatem sexuum dicamus ad diabolum pertinere, an commixtionem, an ipsam fecunditatem. Respondemus itaque: nihil horum, quia et diversitas sexuum pertinet ad vasa gignentium et utriusque commixtio ad seminationem pertinet filiorum et ipsa fecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum. Haec autem omnia ex Deo; sed iste in his omnibus noluit nominare concupiscentiam carnis, quae non est a Patre, sed ex mundo est (Cf. *1 Io* 2, 16.); cuius mundi princeps dictus est diabolus³⁰.

²⁹ Cf. *ibid.*, II, 3, 7 - 4, 13, 440-443, pp. 258, 17-265, 10.

³⁰ *Ibid.*, II, 5, 14, PL 443-444, pp. 265, 11-23.

L'autore della *chartula* individua nel peccato, e non nella natura, il motivo per il quale i bambini nascerebbero schiavi del diavolo: come non si può avere un parto senza l'unione dei sessi, allo stesso modo non ci può essere colpa senza la volontà. Agostino dissente circa la tipologia di peccato individuata dall'anonimo autore, citando un passo della *Lettera ai Romani* in cui Paolo dice che per la volontà di un solo uomo l'umanità intera peccò e la morte entrò nel mondo³¹. A conferma di ciò è citato Ambrogio, fonte ritenuta autorevole dallo stesso Pelagio, il quale nel difendere contro Gioviniano³² la verginità di Maria anche dopo il parto, afferma che la nascita carnale di Cristo è immune dal peccato poiché il suo concepimento non si è avuto per mezzo dell'atto sessuale, a causa del quale nessun uomo sarebbe immune dal peccato³³.

L'autore della *chartula*, per mostra l'infondatezza della dottrina del peccato originale, propone un semplice ragionamento: se l'unione sessuale, dalla quale si propaga la natura umana, è un atto malvagio, i corpi sarebbero viziati per costituzione e, di conseguenza, sarebbero da attribuire a un creatore malvagio; giacché una tale conclusione sarebbe assurda, occorre ammettere che la natura umana e la *commixtio* sono buoni, perché creati e voluti da Dio, e che da cotali beni non può scaturire il male. Per Agostino, è pienamente condivisibile l'affermazione secondo cui il *corpus* e la *commixtio corporum* sarebbero dono divino; tuttavia, la natura umana sarebbe stata ferita dall'antico tentatore al punto che l'unione dei corpi non avverrebbe più come poteva e come doveva avvenire³⁴. La «concupiscentia carnis», dunque, non sarebbe né un «naturalis appetitus» – che s'identificherebbe in modo più corretto con la volontà di accogliere, nutrire e educare

³¹ Cf. *Rm* 5, 12.

³² Si hanno poche notizie biografiche sul monaco Gioviniano. Vissuto nel IV secolo, si oppose all'ascetismo monastico, soprattutto femminile, sostenuto da Girolamo, asserendo l'identica dignità tra lo stato verginale e quello matrimoniale. A sostegno di tale tesi adduceva la figura di Maria, di cui negava la verginità *in partu*. Tale dottrina fu condannata nel 392, da papa Siricio, e nel 393 da Ambrogio. Per maggiori approfondimenti, cf. Y. M. DUVAL, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV et au début du V siècle*, Roma 2003.

³³ Cf. *De nupt. et conc.*, II, 5, 15, 444-445, pp. 226, 17-268, 14; Agostino aveva indicato nella *Expositio in Isaisa* di Ambrogio la fonte della dottrina che lega la trasmissione del peccato originale alla concupiscenza dell'atto procreativo: cf. *ibid.*, I, 35, 40, 435-436, pp. 251, 5-252, 15.

³⁴ Cf. *ibid.*, II, 6, 16, 445-446, pp. 268, 15-269, 11.

i figli – né una «*potentia membrorum*» donata da Dio per la procreazione – se Adamo non avesse peccato, infatti, egli non avrebbe generato i figli con tale *potentia* ma con l'«*oboedientia membrorum*»³⁵ – ma sarebbe *poena peccati*, ferita e piaga dell'antica trasgressione, e al contempo causa della trasmissione della colpa dei progenitori e *fomes peccatum*, legge delle membra che si oppone a quella dello spirito³⁶. Contrariamente a quanto sostenuto dall'autore della *chartula*, la «*voluptaria concupiscentia carnis*», seppur partecipi al processo di creazione dell'uomo, non è legittimamente parte di esso; infatti, sarebbe stata assente nel corpo dei progenitori prima del peccato originale e sarebbe subentrata in essi come *inoboedientia*, resa in cambio della trasgressione al comando divino. Nella condizione prelapsaria, dunque, l'atto coniugale sarebbe stato compiuto senza il concorso della libidine ma in obbedienza alla volontà, così come al presente si compiono molte azioni con la sottomissione delle altre membra alla ragione.

Libido tamen illa erubescenda – unde pudenda ipsa appellata sunt membra – non fuit in corpore vitae illius, quae in paradiso fuit ante peccatum, sed coepit esse in corpore mortis huius retributa inoboedientia inoboedientiae, post peccatum. Sine qua libidine poterat opus fieri coniugum in generatione filiorum, sicut multa opera fiunt oboedientia ceterorum sine illo ardore membrorum, quae voluntatis nutu moventur, non aestu libidinis concitantur³⁷.

Secondo l'autore della *chartula*, la concupiscenza giacché «*naturalis appetitus*» sarebbe buona in sé e degna di lode; ciò che sarebbe da biasimare, perché malvagio, sarebbe il suo abuso, il suo utilizzo smisurato. Tale considerazione troverebbe conferma in un passo della *Lettera ai Romani* in cui l'Apostolo, parlando dell'ira di Dio che si rivela contro ogni empietà, dice che la colpa degli abitanti di Sodoma è stata quella di aver pervertito l'attrazione naturale dell'uomo nei confronti della donna, rivolgendo il proprio desiderio sessuale a persone dello stesso genere³⁸. Ciò induce l'autore anonimo a ritenere Agostino

³⁵ Cf. *ibid.*, II, 7, 17 - 7, 18, 446-447, pp. 269, 12-271, 9.

³⁶ Cf. *ibid.*, II, 9, 22, 448-449, pp. 274, 8-275, 12.

³⁷ Cf. *ibid.*, II, 13, 26, 451, pp. 278, 13-279, 14.

³⁸ Cf. *Rm* 1, 27.

l'inventore della dottrina del peccato originale: giacché il matrimonio, l'unione dei sessi, accompagnata dall'ardore della passione e dalla voluttà, e la prole, che per mezzo di essa è generata, sono buoni perché voluti da Dio stesso, mediante l'invito benedicente a crescere e moltiplicarsi, non sarebbe possibile spiegare come da tali e numerosi beni avvenga la trasmissione e il contagio dell'antica colpa³⁹. Di chiara derivazione aristotelica sono tali concetti, evidentemente in contrasto con l'etica agostiniana per cui non sarebbe ammissibile considerare buono un impulso che indurrebbe l'uomo a compiere il male se non gli si resiste; poiché l'eccesso della libidine, infatti, è senz'altro peccato, già il suo stesso impulso sarebbe viziato e disordinato⁴⁰. Benché l'uomo sia opera di Dio, la *concupiscentia carnis* procederebbe, dunque, *ex mundo*. La dottrina del peccato originale, poi, non sarebbe un'invenzione agostiniana ma oggetto di fede dell'intera chiesa fin dai tempi antichi. La circoncisione prescritta dalla Legge ebraica nell'ottavo giorno dopo la nascita di un israelita sarebbe stata «signaculum iustitiae fidei», prefigurazione del battesimo mediante cui si è purificati dall'antico peccato; chi non era sottoposto a tale pratica, era reo di morte perché trasgressore dell'alleanza divina, non quella dell'obbligo della circoncisione, giacché la violazione sarebbe stata conseguenza della negligenza dei genitori, ma quella della proibizione di cibarsi dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il peccato originale sarebbe trasmesso mediante la concupiscenza come eredità del primo uomo e c'è bisogno di rinascere dal nuovo Adamo, cioè Cristo, perché si ottenga la liberazione e purificazione. Quanto poi alle parole dell'Apostolo, di cui l'autore ignoto si sarebbe servito per suffragare la propria posizione, Agostino precisa che in tale passo non si parla della strumentalizzazione del corpo della donna da parte dell'uomo in ambito coniugale ma in quello naturale, ovvero dell'unione fisica che si compie mediante gli organi preposti alla procreazione; in tale ottica anche la *commixtio* con una prostituta sarebbe naturale benché colpevole. L'unione con il proprio coniuge, invece, non finalizzata alla procreazione sarebbe un atto contro natura e obbrobrioso. Con l'espressione «usu naturali», dunque, non sarebbe stata lodata l'unione coniugale ma

³⁹ Cf. F. J. THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin*, in «Revue des études Augustiniennes», 15 (1969), pp. 114-131.

⁴⁰ Cf. N. CIPRIANI, *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in «Augustinianum» 21 (1981), pp. 373-389.

sarebbero state significate azioni più turpi della strumentalizzazione anche illecita, e pur tuttavia naturale, della donna⁴¹.

Stando al principio su cui si fonderebbe l'argomento di Giuliano contro il peccato originale, citato dall'autore della *chartula*, il bene non potrebbe essere causa del male⁴². L'uomo, che nasce dal matrimonio, non potrebbe essere ritenuto frutto del peccato bensì del liquido seminale, la cui causa sta nella condizione dei corpi; l'utilizzo cattivo dei corpi, poi, non altererebbe l'essenza dei *semina* ma il *meritum boni*. Il matrimonio, perciò, sarebbe da considerarsi deplorabile e colpevole se nascendo da esso si contraesse il peccato originale; se, invece, esso è ritenuto buono, si dovrebbe riconoscere e ammettere l'innocenza del suo frutto, dal momento che il raccolto indicherebbe la qualità dell'albero da cui deriva⁴³. Agostino nega con forza che le nozze siano causa del peccato: benché l'uomo nasca da esso contaminato dalla colpa originale, esse furono istituite principalmente per un fine procreativo e non per peccare. Per tale motivo, la colpa che si contrae nascendo non apparterebbe al matrimonio ma al male sopraggiunto agli uomini, la cui unione è sancita dal sacramento. Prova di ciò sarebbe che la concupiscenza si ha anche fuori del matrimonio e che tale istituzione avrebbe avuto luogo anche senza la libidine; tuttavia, la condizione attuale dei corpi non permette che ci possa essere un'unione immune dal male della *concupiscentia*. Tale morbo, dunque, non deriverebbe dalle nozze, anche se si rivela in esse, ma dalla disubbidienza del primo uomo. Non sarebbe pertinente, poi, l'utilizzo del suggerimento evangelico di riconoscere dai frutti la qualità dell'albero per mostrare la squalificazione del matrimonio che conseguirebbe dall'ammissione della dottrina del peccato originale; infatti, in tale brano il Signore non parlerebbe del matrimonio ma della volontà, che se è buona produce frutti buoni, se cattiva, frutti cattivi. Agostino può, dunque, affermare con forza che la causa del peccato, che si contrae nascendo, non è il matrimonio ma la caduta originaria di Adamo⁴⁴.

⁴¹ Cf. AGOSTINO, *De nupt. et conc.*, II, 19, 34 - 21, 36, 455-457, pp. 287, 15-291, 9; cf. *Rm* 1, 27.

⁴² Cf. *ibid.*, II, 26, 41, p. 294, 6-23.

⁴³ Cf. *ibidem*; cf. *Mt* 12, 33; *Lc* 6, 44.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, II, 26, 42 - 26, 43, 459-461, pp. 294, 24-297, 22.

Quamvis homo, qui ex illis nascitur, non nascatur sine peccato, nuptiae institutae sunt causa generandi, non peccandi. Propter quod illa est a Domino benedictio nuptiarum: ‘Crescite et multiplicamini, et replete terram’ (*Gen 1, 28*). Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum quod accidit hominibus, quorum coniunctione sunt nuptiae. (...) Hoc ergo malum nec in ipsis nuptiis malum est nuptiarum, sed habent illud in corpore mortis huius paratum, etiamsi nolunt, sine quo non possunt implere quod volunt. Non igitur ab earum institutione, quae benedicta est, ad eas venit, sed ab eo quod ex uno homine ‘peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt’ (*Rm 5, 12*)⁴⁵.

L’autore della *chartula* avanza altri argomenti contro la dottrina del peccato originale: la causa della trasmissione dell’antico male, posto che esista, non potrebbe essere individuata nella volontà, giacché il bambino nascendo non possiede ancora la facoltà di intendere e di volere, né nel matrimonio, poiché esso indica solo l’azione dei genitori che unendosi compierebbero un atto buono; non rimarrebbe, dunque, che condannare i genitori perché con il loro consenso sono stati complici e causa del peccato. Agostino risponde a tale ragionamento citando un brano della *Lettera ai Romani* dal quale sarebbe possibile dedurre che la causa della trasmissione del peccato originale non risiederebbe né nei bambini, perché privi di volontà, né nel matrimonio, perché a Dio risale la sua istituzione e benedizione, né nei genitori, in quanto uniti lecitamente per fini procreativi, ma nella disubbidienza del primo uomo a cui è seguita, *per generatione*, la trasmissione del peccato a tutto il genere umano⁴⁶. Giacché ogni peccato, anche quello originale, deriverebbe dalla volontà, Agostino prosegue nella sua argomentazione affermando che la *mala voluntas* deve necessariamente derivare da una sostanza, umana o angelica, buona in sé perché creata da Dio. Ciò accadrebbe perché ogni natura sarebbe stata creata *ex nihilo* e non *de Deo*: la volontà cattiva poté sorgere nelle creature buone perché queste non sono della stessa sostanza di Dio che è l’unico a essere immutabile e d’immensa bontà; se,

⁴⁵ *Ibid.*, II, 26, 42, 460-461, p. 296, 1-8.18-24.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, II, 27, 44 - 27, 45, 461-462, pp. 297, 23-299, 17; cf. *Rm 5, 12*.

dunque, il peccato, che non aveva precedenti, poté sorgere in un'opera di Dio, ossia il diavolo, è ammissibile che una male già esistente si possa trasmettere nell'opera di Dio.

Ecce ergo ex bono oritur malum, nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono; ipsam dico voluntatem malam, quam nullum praecessit malum; non opera mala, quae non sunt nisi ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala. Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a bono Deo, sed quia de nihilo factum est, non de Deo. Quid ergo est quod dicit: *Si natura opus est Dei, per opus Dei opus diaboli transire non sinitur?* Nonne opus diaboli, quando primum in angelo, qui diabolus factus est, ortum est, in opere Dei ortum est? Quapropter si malum, quod omnino nusquam erat, in Dei opere oriri potuit, cur malum, quod alicubi iam erat, per opus Dei transire non potuit, praesertim cum ipso verbo utatur Apostolus dicens: 'Et ita in omnes homines pertransiit' (*Rm 5, 12*)?⁴⁷

Anche se il peccato originale si trasmette mediante la concupiscenza nell'unione sessuale, ciò non implica che l'unione dei sessi sia un'invenzione diabolica, come insinua l'autore della *chartula*; essa sarebbe esistita anche nella condizione prelapsaria ma senza la pulsione disordinata della *libido*: la *commixtio sexuum*, prima della trasgressione primigenia, sarebbe avvenuta nell'obbedienza degli organi genitali alla volontà, come accade con tutti gli altri organi nella condizione presente. In paradiso, Adamo ed Eva avrebbero goduto di una natura integra, dove tutte le tendenze istintive sarebbero state coscientemente e pienamente dominate dalla loro parte razionale la quale, a sua volta, sarebbe stata subordinata all'ordine e alla volontà di Dio⁴⁸. La diversità tra il matrimonio attuale e quello che si sarebbe potuto avere prima del peccato originale non risiederebbe nella forma, nelle modalità di attuazione, ma nella qualità: il diavolo, seducendo Adamo ed Eva al peccato, produsse una ferita non nel matrimonio ma nella natura umana, la cui

⁴⁷ *Ibid.*, II, 28, 48, 464, pp. 303, 18-304, 6. Il corsivo evidenzia, qui e nelle citazioni successive, le *reportationes* agostiniane riconducibili a Pelagio e ai Pelagiani.

⁴⁸ Cf. THONNARD, *La morale conjugale* cit., pp. 121-124.

disubbidienza fu ricambiata, per giusto giudizio divino, dalla disubbidienza delle membra⁴⁹.

La ragione di tanta insistenza nel chiarire e mostrare l'attendibilità della dottrina del peccato originale sarebbe motivata dal desiderio, da parte di Agostino, di non lasciar che sia vanificata l'universale e necessaria redenzione operata da Cristo. Poiché l'unigenito Figlio di Dio è stato inviato dal Padre per redimere e riconciliare a tutti gli uomini, tra di essi rientrerebbero anche i bambini contaminati soltanto dalla colpa originale poiché, non avendo ancora la capacità di intendere e volere, non avrebbero potuto commettere peccati di altro genere.

Si igitur, sicut iste et confitetur, et profitetur et dicit et obicit, in eis sunt et parvuli, pro quibus traditus est Christus, et propter delicta nostra est traditus Christus; habent profecto et parvuli delicta originaria, pro quibus est traditus Christus, habet quod in eis sanet, qui sicut ipse ait: 'Non est opus sanis medicus, sed male habentibus' (*Mt* 9, 12); habet cur eos salvos faciat, qui 'venit in mundum' – sicut dicit apostolus Paulus – 'peccatores salvos facere' (*I Tim* 1, 15); habet quod in eis remittat, qui sanguinem se fudisse testatur 'in remissionem peccatorum' (*Mt* 26, 28); habet propter quod eos quaerat, qui 'venit', ut dicit, 'quaerere et salvum facere quod perierat' (*Lc* 19, 10); habet quod in eis solvat Filius Dei, qui propterea venit, sicut dicit apostolus Ioannes, 'ut solvat opera diaboli' (*I Io* 3, 8). Huic ergo parvulorum saluti inimicus est, qui eorum sic asserit innocentiam, ut sauciat et vulneratis neget necessariam medicinam⁵⁰.

⁴⁹ Cf. AGOSTINO, *De nupt. et conc.*, II, 31, 53 - 32, 54, 467-469, pp. 309, 13-312, 5. L'ipotesi, cara ad Agostino, di una differente sessualità prelapsaria si spiegherebbe con una concezione intellettualistica che vede nella passione un movimento contrario alla razionalità; tale congettura sarebbe difficilmente accettabile dai teologi moderni perché «un uomo senza riflessi spontanei sarebbe un automa innaturale, incapace di sopravvivere. Infatti, la deliberazione della volontà suppone i riflessi esterni e interni, prerazionali, che possano essere giudicati, accolti o respinti dalla ragione»; cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *I primordi della salvezza*, Casale Monferrato 1979, p. 109.

⁵⁰ AGOSTINO, *De nupt. et conc.*, II, 33, 56, 470, pp. 314, 11-315, 2.

Agostino conclude l'opuscolo con una accorata esortazione: l'autore della *chartula* è libero di elogiare la concupiscenza e ritenerla buona, tuttavia dovrebbe ammettere almeno la dottrina del peccato originale in modo tale che Gesù sia Salvatore anche per i bambini⁵¹.

2. *Contra duas epistolas Pelagianorum*

Sequuntur libri quattuor, quos *Contra duas epistolas Pelagianorum* ad episcopum Romanae Ecclesiae Bonifatium scripsi, quia, cum in manus eius venissent, ipse mihi eas miserat, inveniens in illis calumniose interpositum nomen meum⁵².

I vescovi pelagiani che rifiutarono di sottoscrivere la *tractoria*⁵³, preferendo la destituzione dalla sede alla sottomissione, avevano attuato una vasta e accesa attività propagandistica a Roma, in Italia e persino in Oriente: non avendo ottenuto dal potere imperiale e dall'autorità pontificia la convocazione di un sinodo, con il quale speravano di risolvere la controversia, iniziarono a diffondere la notizia di essere stati condannati ingiustamente e costretti, con minacce e violenza, a sottoscrivere la *tractoria*⁵⁴; assunsero, poi, un atteggiamento aggressivo, accusando il clero romano e papa Zosimo, in particolare, di prevaricazione e manicheismo, senza risparmiare neppure il *comes* Valerio, che avrebbe impedito il pubblico dibattito tanto invocato⁵⁵. Il primo obiettivo della reazione pelagiana era di acquisire proseliti, opponendo fedeli e chierici ai loro pastori e

⁵¹ Cf. *ibid.* II, 35, 60, 472-474, pp. 318, 22-319, 17.

⁵² *Id.*, *Retr.*, II, 61, (87), 655, p. 138, 2-5.

⁵³ In seguito al rescritto del 30 aprile 418, con cui l'Imperatore Onorio stabilì che Pelagio e Celestio dovevano essere espulsi da Roma e chiunque ne prendesse le difese doveva essere consegnato alle autorità, il papa Zosimo condannò l'eresia pelagiana con l'*Epistola tractatoria*, che doveva essere sottoscritta dai vescovi italiani e promulgata in tutto il mondo romano. Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, pp. 147-152, *A New Edition with an Epilogue*, London 2000, p. 375.

⁵⁴ Cf. *Id.*, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, IV, 12, 34, [PL 44, 549-638], 637-638, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60) (in seguito: *C. duas epp. Pel.*), [pp. 423-570], pp. 569, 24-570, 22.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, II, 3, 5, 573-575, pp. 463, 17-465, 25.

invitandoli a rompere la comunione con essi⁵⁶; un altro, era di trovare comprensione e appoggio presso l'episcopato orientale, sperando in una futura revisione canonica della loro condanna⁵⁷.

Espressione di questi stati d'animo e nuove attese sono due lettere che circolavano segretamente in Italia, di cui il nuovo vescovo di Roma, Bonifacio, entrò in possesso, grazie all'attenta vigilanza del clero, e che inviò ad Agostino, per mano di Alipio, giacché esse contenevano calunnie ed esplicite accuse contro di lui⁵⁸. La prima, dal titolo *Epistola ad Romanos* – oppure *ad clericos Romanos* –, propone l'elenco di sette capi di accusa, tendenti a mostrare l'affinità delle dottrine sostenute dalla chiesa con quelle manichee, e altrettante antitesi, che mirerebbero a far risaltare l'ortodossia delle posizioni pelagiani⁵⁹. La seconda, intitolata *Ad Rufum*, dal nome del vescovo di Tessalonica cui fu inviata, fu scritta dai diciotto vescovi pelagiani che si rifiutarono di sottoscrivere la *tractoria*⁶⁰; in essa, dopo una breve introduzione in cui si accusa il clero romano di prevaricazione, si

⁵⁶ Cf. *ibid.*, I, 24, 42, 570-572, pp. 458, 16-459, 8.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, II, 1, 1, 571-572, pp. 460, 2-461, 10.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, I, 1, 3, 551, pp. 424, 17-425, 10.

⁵⁹ Il dibattito sull'autenticità di tale epistola è ancora aperto. A. Bruckner, in un'opera dedicata alla vita e al pensiero di Giuliano d'Eclano, rifiutava di attribuirgliela; nella raccolta successiva dei frammenti dei quattro libri dell'*Ad Turbantium* e degli altri scritti minori si rimetteva all'opinione favorevole di E. Loofs (cf. A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre*, Leipzig 1897; ID, *Die vier Bücher Iulians an Turbantius*, Berlin 1910, pp. 105-106); Bouwman e Duval sarebbero favorevoli a riconoscere la paternità di Giuliano (cf. G. BOUWMAN, *Des Iulian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Ioel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Roma 1958, p. 4; Y. M. DUVAL, «*Iulianus Aeclanensis restitutus*». *La première édition – incomplete – de l'oeuvre de Julien d'Eclane*, in «*Revue des Études Augustiniennes*», 25 [1979], p. 164), De Coninck si dice contrario, sebbene consideri la lettera ispirata agli scritti di Giuliano (cf. L. DE CONINCK, *Introduction a GIULIANO D'ECLANO, Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos*, Turnhout 1977, pp. IX-X). In realtà, se è vero che il contenuto della lettera è conforme al pensiero di Giuliano, gli esigui frammenti pervenutici non permettono un'analisi lessicale e stilistica sufficiente a risolvere la questione (Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *Contra duas epistolas pelagianorum* cit., [pp. 175-182], p. 176).

⁶⁰ Considerato il ruolo di ponte, svolto dalla sede di Tessalonica, tra le chiese di Occidente e di Oriente, chiaramente la lettera appare desinata a tutto l'episcopato orientale. Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *Contra duas epistolas pelagianorum* cit., p. 176.

elencano tesi, attribuite agli avversari, che sembrerebbero essere di chiara matrice manichea, ed è esposto il pensiero pelagiano sui punti controversi per dimostrarne l'ortodossia. A queste due epistole, Agostino rispose, intorno al 420, con un'unica opera, dal titolo *Contra duas epistolas Pelagianorum*, dedicando il primo libro alla confutazione della lettera ai chierici romani e gli altri tre a quella della lettera a Rufo.

Il primo libro si apre con un riverente saluto rivolto a papa Bonifacio, dedicatario dell'opera, cui segue il chiarimento del motivo della composizione di tale scritto: giacché i «novi haeretici, inimici gratiae Dei», non cessavano di tentare con i loro scritti i cuori dei fedeli meno cauti o meno istruiti, vi era la necessità di rispondere loro per evitare che essi stessi perseverassero «in illo nefando errore» e che «verisimili sermone» riuscissero a ingannare qualcuno dei cattolici; i vescovi, perciò, avrebbero l'obbligo e l'urgenza di vigilare attentamente al fine di proteggere dagli assalti degli eretici il gregge dei fedeli, riscattato al prezzo del sacrificio di Cristo⁶¹.

La prima accusa, con la quale si tentava di denigrare la dottrina professata dai *catholici*, riguardava il libero arbitrio: «Illi Manichaei – scrive Giuliano – dicunt primi hominis peccato, id est Adae, liberum arbitrium perierit et nemo iam potestatem habeat bene vivendi, sed omnes in peccatum carnis suae necessitate cogantur»⁶². A causa del peccato originale, precisa Agostino, sarebbe stato perduto non il libero arbitrio ma la libertà, propria della condizione prelapsaria, di possedere la piena giustizia e l'immortalità; ciò significa non che la natura umana sia costretta al peccato dalla propria carne, ma che necessiti dell'aiuto della grazia divina per compiere il bene. Il libero arbitrio, inteso come la possibilità di scegliere, non sarebbe stato annullato dall'antico errore: mediante esso, a motivo dell'«ignorantia veritatis» o della «delectatio iniquitatis» o di entrambe, l'uomo continuerebbe a peccare, ad acconsentire volontariamente a ciò che diletta la carne; tuttavia, si peccerebbe non perché l'arbitrio sia libero ma perché non è stato liberato da Cristo, tramite la fede, frutto dello Spirito Santo. Nessuno, dunque, può

⁶¹ Cf. AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, I, 1, 2, 551, p. 424, 1-16; cf. M. CALTABIANO, *Agostino d'Ipbona e la comunicazione scritta con gli eretici*, in «Acme», 59 (2006), pp. 55-73, [p. 1]

⁶² Cf. *ibid.*, I, 2, 4, 551-552, p. 425, 11-20.

autodeterminarsi al bene e compierlo se non è stato prima illuminato, aiutato dalla grazia che è concessa gratuitamente e non meritata⁶³.

Si iam in ea aetate sunt, ut propriae mentis utantur arbitrio, et in peccato sua voluntate retinentur et a peccato in peccatum sua voluntate praecipitantur. Neque enim agit in eis etiam qui suadet et decipit, nisi ut peccatum voluntate committant vel ignorantia veritatis vel delectatione iniquitatis vel utroque malo et caecitatis et infirmitatis. Sed haec voluntas, quae libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est. Nec potest homo boni aliquid velle, nisi adiuvetur ab eo, qui malum non potest velle, hoc est, gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. 'Omne' enim 'quod non est ex fide, peccatum est' (*Rm* 14, 23). Ac per hoc bona voluntas, quae se abstrahit a peccato, fidelis est, quia 'iustus ex fide vivit' (*Rm* 1, 17). Ad fidem autem pertinet credere in Christum, et nemo potest credere in eum, hoc est venire ad eum, nisi fuerit illi datum. Nemo igitur potest habere voluntatem iustam, nisi nullis praecedentibus meritis acceperit veram, hoc est, gratuitam desuper gratiam⁶⁴.

Giuliano continua accusando i *catholici* di sostenere che le nozze non furono volute da Dio; a ciò aggiunge:

Dicunt etiam motum genitalium et commixtionem coniugum a diabolo fuisse repertam, et propterea eos qui nascuntur innocentes reos esse et a diabolo fieri, non a Deo, quia de hac diabolica commixtione nascuntur. Hoc autem sine aliqua ambiguitate Manichaeum est⁶⁵.

Agostino precisa che c'è accordo circa la natura del matrimonio, istituito da Dio per la generazione dei figli, anche nella condizione prelapsaria, con l'unione fisica dei coniugi; il

⁶³ Cf. M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 33 (1966), pp. 187-281.

⁶⁴ AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, I, 3, 7, 553-554, pp. 428, 19-429, 10.

⁶⁵ *Ibid.*, I, 5, 10, 555, p. 431, 1-5.

punto di divergenza riguarderebbe, però, la connotazione morale della libidine sotto la cui spinta ha luogo la *commixtio*: considerarla negativa, conseguenza dell'antico peccato, non significherebbe attribuire la creazione dell'uomo al diavolo⁶⁶.

Seguono due accuse circa la condotta morale dei personaggi biblici: «Dicunt sanctos in Vetere Testamento non caruisse peccatis, id est, nec per emendationem a criminibus fuisse liberos, sed in reatu a morte fuisse deprehensos»⁶⁷; «Omnes Apostolos dicunt semper immoderata libidine fuisse pollutos»⁶⁸. Agostino replica che gli uomini giusti, vissuti prima dell'Incarnazione di Cristo, furono liberati dalle loro colpe né per virtù propria, né in virtù dell'antica alleanza, che generava nella schiavitù, né in virtù della legge, concessa per le trasgressioni e non perché potesse conferire vita, ma per il sangue dello stesso Cristo che è l'unico redentore e mediatore tra Dio e gli uomini; la loro giustizia non sarebbe stata perfetta al punto da non aver avuto bisogno dell'Incarnazione, morte e risurrezione del Verbo divino, per la cui fede furono salvati. Allo stesso modo gli Apostoli, pur se liberati dal vizio, ovvero dalla tendenza a consentire alla *prava libido*, gemevano a causa della presenza in essi della *concupiscentia carnis*, essendo rivestiti di un corpo corruttibile, e desideravano non averla affatto piuttosto che domarla: nella *Lettera ai Romani*, infatti, Paolo, descrivendo la sua condizione morale e non quella di un ipotetico uomo, schiavo della legge – come invece ipotizzavano i pelagiani –, sosterebbe di acconsentire nell'intimo alla *divina lex* ma di riconoscere, nelle sue membra, un'altra legge che lo renderebbe schiavo del peccato, contro la sua volontà (Cf. *Rm* 7, 22-23); il riprovevole agire, denunciato da Paolo, non sarebbe il consenso passionale al male ma lo stesso *motu concupiscendi* che renderebbe imperfetto il bene compiuto con la sua sola presenza, benché non si acconsenta ad esso⁶⁹.

Quam spiritui resistentem non habere in carne mortali, ille tantum homo potuit, qui non per ipsam ad homines venit. Et ideo 'Apostolos', quia homines erant et corpus, quod corrumpitur et adgravat animam, in huius vitae mortalitate portabant, absit ut

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 5, 9 - 6, 11, 554-555, pp. 429, 21-432, 8.

⁶⁷ *Ibid.*, I, 7, 12, 555, p. 432, 9-11.

⁶⁸ *Ibid.*, I, 8, 13, 556, p. 433, 3-4.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 7, 12 - 11, 24, 555-562, pp. 432, 9-445, 2.

dicamus, sicut iste calumniatur, ‘semper immoderata libidine fuisse pollutos’, sed dicimus a consensione pravaram libidinum liberos, de concupiscentia tamen carnis, quam moderando frenabant, tanta humilitate et pietate gemuisse, ut optarent eam non habere potius quam domare⁷⁰.

Mendace e diffamatoria, dunque, sarebbe l’accusa di Giuliano secondo cui i *catholici* insegnerebbero che «Christus a peccatis liber non fuisse, sed carnis necessitate mentitum et aliis maculatum fuisse delictis»⁷¹.

L’ultima accusa presente nell’epistola *ad Romanos* riguarderebbe la funzione catartica del battesimo; Giuliano scrive: «Dicunt etiam baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur»⁷². Critica, questa, che nascerebbe da un fraintendimento: la *concupiscentia carnis*, che rimarrebbe nell’uomo anche dopo il lavacro di rigenerazione, sarebbe un *malum* ma non un peccato in sé; tuttavia, è chiamata *peccatum* perché originata dall’antica colpa – come allo stesso modo una scrittura è chiamata *manus*, dal momento che è stata tracciata da una mano – e perché sollecita al peccato, anche quando non le si acconsente in forza del piacere della giustizia. L’antico *reatus*, che l’accompagnerebbe fin dalla nascita, però, sarebbe rimesso perfettamente nel battesimo, insieme a tutti gli altri peccati personali, in forza della sua efficacia⁷³.

Conclusa la confutazione delle accuse pelagiane, segue l’analisi della seconda parte della lettera, in cui Giuliano espone le proprie tesi; Agostino non manca di riconoscere, nelle sue affermazioni, la parte di verità ma nello stesso tempo ne rileva l’insufficienza o l’ambiguità. Un esempio è quanto sostenuto circa la capacità riproduttiva. Giuliano afferma che il «motum genitalium», ossia la stessa «virilitas», senza la quale non può esserci «commixtio», è stata istituita da Dio; Agostino consente a tale affermazione ma la integra, precisando che tale *motum* non aveva nulla di vergognoso quando fu concesso da Dio. Il peccato originale introdusse in esso un’*aliqua res*

⁷⁰ *Ibid.*, I, 11, 24, 562, pp. 444, 19-445, 2.

⁷¹ *Ibid.*, I, 12, 25, 562, p. 445, 3-5.

⁷² *Ibid.*, I, 13, 26, 562, p. 445, 8-10.

⁷³ Cf. *ibid.*, I, 13, 27 - 14, 28, 563-564, pp. 445, 17-447, 17; cf. *Gen* 3, 7.

moralmente sconveniente, segno della cui presenza sarebbe il pudore che accompagna l'atto sessuale – l'apertura degli occhi e il coprirsi le parti intime da parte degli antichi progenitori, sarebbero segno della realizzazione di tale interiore cambiamento –⁷⁴. Agostino propone quattro ipotesi circa la possibile presenza della concupiscenza nella condizione prelapsaria:

Aut quotiescumque libuisset, totiens concubuissent; aut frenarent libidinem, quando concubitus necessarius non fuisset; aut tunc ad nutum voluntatis libido consurgeret, quando esse concubitus necessarius casta prudentia praesensisset; aut nulla ibi omnino existente libidine ut cetera membra quaeque ad opera sua, sic ad opus proprium etiam genitalia iussis volentium sine ulla difficultate servissent⁷⁵.

Poiché sarebbe assurdo ammettere nella condizione paradisiaca o una cieca servitù alla concupiscenza o una costante resistenza alla libidine che pregiudica la pace interiore, sono escluse le prime due ipotesi; molto più plausibili risultano le ultime due. Poiché, secondo Agostino, la *concupiscentia carnis* è una «inordinata commotio», conseguenza del peccato, essa era assente nella condizione paradisiaca perché incompatibile con la *felicitas* celestiale; ai fini della polemica, però, sembrerebbe accontentarsi che sia riconosciuto il suo attuale carattere disordinato, veicolo della trasmissione del peccato originale⁷⁶.

Ambigua e vaga è, poi, la presentazione di Giuliano a proposito della grazia:

Homines Dei opus esse defendimus nec ex illius potentia vel in malum vel in bonum invitum aliquem cogi, sed propria voluntate aut bonum facere aut malum, in bono vero opere a Dei gratia semper adiuvari, in malum vero diaboli suggestionibus incitari⁷⁷.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, I, 15, 31 - 16, 33, 564-565, pp. 448, 12-450, 18.

⁷⁵ *Ibid.*, I, 17, 34, 565-566, pp. 450, 22-451, 2.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, I, 17, 35, 566-567, pp. 451, 12-452, 18.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 18, 36, 567, p. 452, 19-23.

Nonostante la genericità dell'esposizione, però, sarebbe evidente la preoccupazione di garantire all'uomo la piena autonomia nei confronti di Dio nel compiere il bene; i pelagiani, infatti, credevano nella necessità della grazia finalizzata all'attuazione del bene ma in modo tale che essa mai potesse influenzare la determinazione al bene della singola volontà. Secondo Agostino la grazia che segue la scelta del bene rischierebbe di non esser più autenticamente tale ma una *debita gratia*, e dunque salario. Molto più correttamente, come confermato da riferimenti evangelici (Cf. *Io* 6, 44), si dovrebbe credere che la grazia non solo conceda il necessario aiuto perché si compia il bene, ma susciti anche la volontà per esso e la stessa fede in Dio, non in modo che gli uomini credano senza voler credere, il che è impossibile, ma «ut volentes ex nolentibus fiant»⁷⁸. Dunque, nessuno sarebbe costretto dal potere di Dio; tuttavia, chi da lui è abbandonato non può che volgersi al male meritatamente, chi da lui è aiutato non può che convertirsi al bene immeritatamente.

Vos autem in bono opere sic putatis adiuvari hominem gratia Dei, ut in excitanda eius ad ipsum bonum opus voluntate nihil eam credatis operari. Quod satis ipsa tua verba declarant. Cur enim non dixisti hominem Dei gratia in bonum opus excitari, sicut dixisti: *in malum diaboli suggestionibus incitari*, sed aisti: *in bono opere a Dei gratia semper adiuvari*? Tamquam sua voluntate, nulla Dei gratia bonum opus aggressus, in ipso iam opere divinitus adiuvetur, pro meritis videlicet voluntatis bonae, ut reddatur debita gratia, non donetur indebita ac sic gratia iam non sit gratia (Cf. *Rm* 11, 6) (...). 'Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum'! (*Io* 6, 44) Non enim ait: 'duxerit', ut illic aliquo modo intellegamus praecedere voluntatem. Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis, ut velit, ab illo, qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant⁷⁹.

Altra tesi esposta da Giuliano riguarda la *perfecta iustitia* dei Patriarchi, che furono in grado di distaccarsi dal peccato e raggiungere la salvezza con il loro impegno morale. Tale ipotesi non era solo una reazione alla condanna dei manichei, ma mirava a

⁷⁸ *Ibid.*, I, 19, 37, 568, p. 454, 21.

⁷⁹ *Ibid.*, I, 19, 37, 567-568, pp. 453, 9-17-454, 15-21.

dimostrare che l'uomo, era stato in grado di evitare il peccato e acquisire la perfetta giustizia con il suo «studium virtutis», anche prima dell'incarnazione di Cristo. Come osserva lo stesso Agostino, ciò rispondeva alla visione che Pelagio aveva della storia della salvezza: in principio l'uomo poteva salvarsi osservando la legge naturale; in seguito all'offuscamento della coscienza morale, gli fu data in aiuto la legge mosaica; infine, rivelatasi insufficiente anche questa, venne Cristo stesso. Tuttavia, giacché il Verbo incarnato sarebbe l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, tutti coloro che si sono salvati, prima o dopo di Abramo, sarebbero stati giustificati dalla fede e dalla grazia di Cristo⁸⁰.

In conclusione del primo libro sono analizzate le ultime due tesi pelagiane che riguardano il battesimo: Giuliano sosterebbe la piena efficacia catartica e la necessità universale del lavacro di rigenerazione anche per chi nasce da genitori battezzati; posizioni, queste, condivisibili da Agostino, se intese non nel senso pelagiano – secondo il quale il battesimo consentirebbe l'accesso al regno dei cieli, anche se ai bambini morti senza averlo ricevuto sarebbe concessa comunque la vita eterna – ma in quello evangelico, secondo cui sarebbe necessario il lavacro battesimale per accedere alla vita eterna⁸¹.

I restanti tre capitoli del *Contra duas epistolas pelagianorum* sono dedicati all'analisi e alla confutazione dell'epistola *Ad Rufum*, nel cui esordio ritorna l'accusa di manicheismo, respinta con un'antitesi comparativa: Agostino opporrebbe agli eretici estremismi, propri della dottrina dei Manichei e dei pelagiani, l'*aequitas* della *catholica veritas*⁸². Richiede ben altri strumenti, oltre a quello retorico, la refutazione delle altre

⁸⁰ Cf. *ibid.*, I, 21, 39, 569-570, pp. 456, 14-457, 13; cf. anche ID., *De gr. Chr.*, II, 26, 30, 400, p. 190, 4-16.

⁸¹ Cf. ID., *C. duas epp. Pel.*, I, 22, 40 - 23, 41, 570, pp. 457, 14- 458, 15.

⁸² Agostino stigmatizza infatti le errate dottrine delle due correnti con una serie di esempi. I Manichei disprezzano la creazione di Dio, attribuendola a un principio cattivo, i Pelagiani la esaltano al punto da negare la necessità della grazia di Cristo; tra le due estreme posizioni sta la verità cattolica che riconosce l'originaria bontà delle creature ma anche la sua presente *infirmetas*. I manichei negano che il male abbia avuto inizio nell'uomo virtuoso dal libero arbitrio, i Pelagiani affermano che qualsiasi uomo, indipendentemente dalla sua condotta morale, ha nel libero arbitrio la capacità di compiere il bene; i *catholici* negano entrambe le posizioni. I Manichei ritengono l'anima una particella di Dio contaminata dal male per via della commistione con la natura malvagia, i Pelagiani negano che l'anima sia corrotta, i

critiche presenti nella lettera, riguardanti il tema del libero arbitrio, del peccato originale e della grazia, di cui è proposta un'efficace sintesi in principio del secondo libro.

Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura perisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta. Neminem nisi Dominum Deum dicimus nascentium conditorem nec a diabolo, sed ab ipso nuptias institutas, omnes tamen sub peccato nasci propter propaginis vitium et ideo esse sub diabolo, donec renascantur in Christo. Nec sub nomine gratiae fatum asserimus, quia nullis hominum meritis Dei gratiam dicimus antecedi⁸³.

Secondo i pelagiani i *catholici* asseriscono, *sub nomine gratiae*, l'esistenza del fato: l'idea di una grazia che agisca in modo tale da ispirare e concedere, anche a chi fosse riluttante, lo «studium virtutis», implicherebbe la violazione del libero autodeterminarsi dell'arbitrio umano; per tale motivo, occorrerebbe sostenere una grazia che aiuti soltanto il buon proposito di ognuno, perché non può trovarsi «acceptio personarum» presso Dio⁸⁴. Secondo Agostino, se laddove è assente il merito si considera logicamente presente il fato – e proprio per non essere costretti ad ammettere il *fatum* si ammetterebbe che la grazia di Dio consegua dal merito dell'uomo – i pelagiani stessi sarebbero assertori del fato; infatti, essi negherebbero che il sacramento del battesimo, dal quale deriva il bene dell'adozione a figli di Dio, sia concesso per meriti propri dei bambini – non credono, infatti, nella preesistenza dell'anima al corpo – né per meriti dei genitori – poiché si verificano casi in

catholici redarguiscono entrambi. Tale procedimento è applicato ad altri temi come la grazia, il battesimo, l'Incarnazione di Cristo. Cf. *ibid.*, II, 2, 2 - 2, 4, 572-573, pp. 461, 11-463, 16.1

⁸³ *Ibid.*, II, 5, 9, 577, pp. 468, 25-469, 7.

⁸⁴ Il concetto di *acceptio personarum* è mutuato dalle Scritture in cui è affermato che presso Dio non vi è alcuna iniquità né parzialità (cf. 2 Cr 19; Rm 2, 11). L'idea di una grazia che fosse concessa indipendentemente dai meriti del singolo individuo, negava, secondo i Pelagiani, la giustizia e l'imparzialità di Dio.

cui il battesimo è negato a figli di persone pie e concesso, invece, a quelli di parenti empi⁸⁵.

L'infondatezza dell'accusa di fatalismo sarebbe dimostrata anche da una considerazione di tipo semantico: il fato è la determinazione di «bona et mala hominum», di «actus», «eventa» e anche della stessa «voluntas» a opera della «positio siderum»; al contrario, Dio elargirebbe per grazia i beni e concederebbe la «debita retributio» anche alle cattive azioni degli uomini non in dipendenza del «consortio temporalis stellarum», ma secondo l'eterno disegno della sua bontà. Imprecisa sarebbe anche l'identificazione del concetto agostiniano di grazia con l'idea di parzialità da parte di Dio: l'*acceptio personarum* sarebbe il favore (*suggratio*) di un giudice concesso a una parte contro l'altra per aver individuato, nella «pars accepta», qualità degne di onore o compassione indipendentemente dal «meritum causae», ossia da ciò che un giudizio equo della causa avrebbe sancito; ciò non si verificherebbe nella gratuita e immeritata concessione della grazia da parte di Dio. L'«*acceptio personarum*» presupporrebbe una condizione di equità tra le parti in causa e d'innocenza nei confronti del giudice; in altre parole, entrambe le parti in causa non avrebbero alcun debito contratto con il giudice: non è questa la situazione presente tra Dio e gli uomini i quali, a causa del peccato di Adamo, sono tutti colpevoli e meritevoli di condanna; se, dunque, il Signore desiderasse condonare il debito e concedere la grazia solo ad alcuni, non si avrebbe «*acceptio personarum*» ma semplicemente espressione della insondabile misericordia divina⁸⁶.

Per chiarire quanto detto, Agostino propone l'esempio di due gemelli, nati da una relazione illecita e morti prematuramente, dei quali uno solo ha ricevuto il battesimo. La motivazione della diversa sorte non dipenderebbe né dal fato né dalla fortuna, che non influiscono su tali eventi, né dalla persona stessa e dai meriti, trattandosi di neonati; dunque, non rimarrebbe che attribuire l'origine di tale diversità alla grazia di Dio. Poiché discendenti di Adamo ed Eva, tutti gli uomini avrebbero contratto la colpa originaria e sarebbero meritevoli di condanna; «per electionem gratiae», però, ad alcuni, sarebbe condonato il debito ereditato. Tale grazia riguarderebbe solo un numero limitato di persone per uno scopo pedagogico: mostrare ai redenti la condanna che spettava loro

⁸⁵ Cf. *ibid.*, II, 6, 11, 579, pp. 470, 18-472, 17.

⁸⁶ Cf. AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, II, 6, 12 - 7, 13, 579-580, pp. 472, 18-474, 21.

affinché risaltasse la grazia ricevuta; non apparirebbe, infatti, il beneficio concesso gratuitamente ad alcuni se Dio, condannando con giusto castigo gli altri della stessa «massa peccati», dunque ugualmente rei, non mostrasse quanto fosse dovuto agli uni e agli altri. La funzione e la finalità della grazia risiederebbero pertanto nell'aiutare i «vasa misericordiae» e nel testimoniare loro la gratuità e bontà di tale ausilio nella giusta pena applicata ai «vasa irae»⁸⁷.

Hoc est gratiae Dei non solum adiutorium, verum etiam documentum, adiutorium scilicet in vasis misericordiae; in vasis autem irae documentum; in eis enim ostendit iram et demonstrat potentiam suam, quia tam potens est bonitas eius, ut bene utatur etiam malis, et in eis notas facit divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quoniam quod ab irae vasis exigit iustitia punientis, hoc vasis misericordiae dimittit gratia liberantis. Nec beneficium, quod quibusdam gratis tribuitur, appareret, nisi Deus aliis ex eadem massa pariter reis iusto supplicio condemnatis quid utrisque deberetur, ostenderet⁸⁸.

Nell'esempio citato da Agostino risalterebbe il carattere gratuito della grazia, fortemente avversato dai pelagiani: secondo la loro dottrina, la grazia per esser tale dovrebbe seguire, come ricompensa, un'azione meritevole; la *remuneratio*, dunque, sarebbe la sua peculiarità. Se così fosse, occorrerebbe indentificare il merito che precede la concessione: l'uomo, in forza del suo libero arbitrio, potrebbe esser animato da una *imperfecta cupiditas* del bene che necessiterebbe dell'intervento della grazia per diventare perfetta; la decisione di volere il bene, dunque, in quanto libera scelta, costituirà un merito a cui sia corrisposto, come per debito, l'ausilio della *gratia Dei*. Il libero desiderare il bene, potrebbe essere identificato come merito che precede la grazia. Tale ipotesi sarebbe, però, incongruente con l'insegnamento biblico: Gesù, come testimoniano i Vangeli, sostiene che all'uomo nulla è possibile senza il suo aiuto⁸⁹; Paolo, parlando ai Corinzi, afferma che l'uomo, autonomamente, non sarebbe capace neanche di pensare se tale capacità non gli

⁸⁷ Cf. *ibid.*, II, 7, 14 - 7, 16, 581-583, pp. 474, 22-478, 26.

⁸⁸ *Ibid.*, II, 7, 15, 581-582, pp. 476, 15-25.

⁸⁹ Cf. *Io* 15, 5.

fosse concessa da Dio⁹⁰. In un ipotetico sistema di misurazione della volontà – che è ciò che determina il merito, ovvero l’aver voluto e scelto di compiere il bene – il pensare sarebbe sottoposto al desiderare, giacché si pensa a tutto ciò che si desidera ma non si desidera tutto ciò che si pensa; il desiderio, dunque, sarebbe una più autentica declinazione della volontà, più intenzionale del pensiero e pertanto superiore all’attività riflessiva. Se l’uomo, come Paolo afferma, non fosse capace di pensare da sé stesso – in quanto riceve tale facoltà da Dio – non sarebbe chiaro come possa desiderare autonomamente il bene, azione più intenzionale del pensare⁹¹. L’inizio e il compimento di un’azione buona dipenderebbero, dunque, da un gratuito e misericordioso aiuto di Dio, giacché l’uomo, macchiato dal peccato originale, non avrebbe alcuna capacità di desiderare il bene e portarlo a perfezione⁹². La grazia, in quanto tale, sarebbe gratuita perché se fosse frutto di un merito pregresso sarebbe debito contratto da Dio nei confronti dell’uomo e non più grazia⁹³; in quanto divina, sarebbe efficace e opererebbe affinché sia portato ad atto il fine per la quale è stata concessa; ciò si verificherebbe non perché Dio costringa l’uomo a volere contro la sua volontà personale, perché ciò sarebbe una violazione del libero arbitrio ricevuto da Dio stesso, ma perché sia capace di renderlo liberamente *volens* da *nolens* che era⁹⁴.

I pelagiani accuserebbero i *catholici* di negare la funzione redentiva della legge e di considerarla *causa peccati gravioris*: essa non sarebbe stata concessa per giustificare coloro che le obbedivano ma per renderli peccatori. Agostino, nel respingere tale accusa, precisa che la *lex* non sarebbe causa della *iustificatio* ma la presupporrebbe: perché si possa compiere quanto indicato in essa, occorrerebbe l’aiuto della grazia che sarebbe frutto della conversione a Cristo e, dunque, della giustificazione. La legge renderebbe

⁹⁰ Cf. 2 Cor 3, 5.

⁹¹ Cf. AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, II, 8, 17 - 9, 20, 583-586, pp. 478, 27-482, 21.

⁹² Cf. *ibid.*, II, 10, 22, 586-587, pp. 483, 19-484, 29.

⁹³ Cf. *ibid.*, II, 7, 15, 581-582, pp. 475, 19- 478, 4.

⁹⁴ Per un maggiore approfondimento sul tema della grazia cf. A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 10 (1975), pp. 143-169; E. TESELLE, *Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis 1, 1-5*, in «Recherches augustiniennes», 5 (1968), pp. 95-137.

auditores iustitiae, concederebbe di conoscere quanto Dio vuole che sia compiuto; la grazia, invece, renderebbe *factores iustitiae*⁹⁵.

Ulteriore accusa, espressa dai vescovi pelagiani nella lettera inviata a Rufo, vescovo di Tessalonica, riguarderebbe la funzione del battesimo: i cattolici sosterranno che i battezzati diventino figli di Dio sotto un aspetto e rimangano figli del diavolo sotto un altro aspetto, giacché il sacramento non concederebbe la piena remissione dei peccati. Agostino si difende affermando la totale efficacia purificatoria del lavacro di rigenerazione: la colpa originale e i peccati passati, presenti e futuri, commessi per ignoranza o consapevolmente, secondo opere, parole e pensieri, sarebbero rimessi completamente; tuttavia, non sarebbe cancellata la debolezza con la quale e a causa della quale si peccerebbe⁹⁶. Coloro che sono battezzati, dunque, peccerebbero nella e per la condizione a causa della quale essi sono ancora figli del secolo; in forza della grazia, che li rende figli di Dio, avrebbero la capacità di non peccare.

L'accusa rivolta dai pelagiani è molto delicata perché riguarda un punto centrale dell'antropologia agostiniana: la presenza nell'uomo di due condizioni che non può non evocare il dualismo dell'errore manicheo; l'uomo, infatti, sarebbe figlio di Dio mediante il battesimo, ma al contempo figlio del diavolo perché rimane in esso il male della concupiscenza che è causa di peccato. Agostino, in questa circostanza, si occupa esclusivamente di chiarire la propria posizione circa il battesimo senza affrontare il tema antropologico; tuttavia, individuando nella fede – mediante la quale si ricerca e si ottiene il dono della grazia divina – ciò che distinguerebbe i figli di Dio dai figli del secolo, collocherebbe il male nella volontà dell'uomo e non nella sua natura. La creatura umana sarebbe sostanzialmente buona, ma a causa dell'antica trasgressione verserebbe in una condizione di debolezza e d'infermità; mediante la fede e la grazia battesimale, però, si rinnoverebbe interiormente, di giorno in giorno, fino a ottenere la completa liberazione con la resurrezione della carne.

⁹⁵ Cf. AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, III, 2, 2, 587-589, pp. 486, 8-487, 20.

⁹⁶ Cf. V. GROSSI, *Il peccato originale nella catechesi di s. Agostino prima della polemica pelagiana*, in «Augustinianum» 10 (1970), pp. 325-492.

Baptismus igitur abluit quidem peccata omnia, prorsus omnia factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia sive addita sive quae ignoranter sive quae scienter admissa sunt; sed non aufert infirmitatem, cui regeneratus resistit, quando bonum agonem luctatur; consentit autem, quando sicut homo in aliquo delicto praeoccupatur, propter illud gaudens in actione gratiarum, propter hoc autem gemens in allegatione orationum (...). Quisquis igitur baptismati derogat, quod modo per illud percipimus, corrumpit fidem; quisquis autem iam nunc ei tribuit, quod quidem per ipsum, sed tamen postea percepturi sumus, amputat spem. Nam si a me quispiam quaesierit, utrum per baptismum salvi facti fuerimus, negare non potero dicente Apostolo: 'Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti' (*Tit* 3, 5). Sed si quaesierit, utrum per idem lavacrum omni prorsus modo iam nos fecerit salvos respondebo: Non ita est⁹⁷.

In tal modo sarebbero già confutate le obiezioni, mosse dai pelagiani, circa il valore dell'Antica Alleanza e la giustizia di Profeti e Apostoli. L'alleanza stabilita da Dio con il popolo ebreo attraverso Mosè sul monte Sinai, argomenta Agostino, oltre a essere un evento storico, è anche causa di un modo di agire per il quale si è indotti, dalla paura della pena, a rifugiarsi nella *littera* del Vecchio Testamento, nell'osservanza formale ed esteriore della *lex*, per ottenere la salvezza; di conseguenza, appartenerebbero alla Nuova Alleanza, coloro che, confidando nell'aiuto della grazia e credendo nell'unico Mediatore, osservano i comandamenti per fede e per amore, sperando nei beni celesti. Nessuno tra i *catholici* potrebbe sostenere che la *gratia divina* non abbia prestato aiuto a patriarchi e profeti nelle loro virtù; lo Spirito Santo, al tempo del Vecchio Testamento, non fu solo *adiutor* – come sosterebbero i pelagiani, per i quali la virtù sarebbe da attribuire al libero arbitrio – ma anche *largitor*, generoso donatore della virtù stessa⁹⁸. L'autentico criterio della giustizia sarebbe, dunque, la fede e non le opere: sarebbe possibile agire in modo perfetto ma se le azioni non conseguissero dalla fede e dalla grazia di Cristo non concorrerebbero alla salvezza di chi le compie; viceversa, si potrebbe non essere impeccabili in ambito morale ma nutrire una forte fede in Cristo ed essere condotti alla

⁹⁷ AUGUSTINUS *C. duas epp. Pel.*, III, 3, 5, 590-591, pp. 490, 3-9-491, 10-18.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, III, 4, 6 - 4, 11, 591-595, pp. 492, 1-498, 12.

vita eterna. I giusti, dunque, si distinguerebbero dagli ingiusti non per le opere compiute ma per la fede; ciò non dispenserebbe dalle buone azioni, le quali naturalmente conseguirebbero a una fede genuina, ma servirebbe a porre l'accento su Cristo, unica fonte di salvezza e *rectitudo* morale. Sarebbe, dunque, falsa la tesi, attribuita ai *catholici*, secondo cui Profeti e Apostoli sarebbero meno malvagi rispetto alle altre persone e non pienamente santi, poiché avrebbero in se stessi la concupiscenza che renderebbe il bene da loro compiuto imperfetto⁹⁹.

Ciò consentirebbe ad Agostino di proporre la distinzione tra *iustitia legis* e la *iustitia in lege*: giacché il ruolo della *lex* sarebbe quello di mostrare l'incapacità dell'uomo di compiere i comandi divini in modo che questi, consapevole dei propri limiti, possa ricorrere all'aiuto di Dio, la *iustitia legis* sarebbe compiuta quando la volontà dell'uomo, liberata dalla grazia, adempisse i dettami della legge con l'ausilio dello Spirito Santo; la *iustitia in lege* sarebbe attuata quando ci si sforza di osservare la *littera* della legge. La *iustitia legis*, però, benché autentica, ovvero accompagnata dalla consapevolezza della propria imperfezione e della costante necessità dell'aiuto da parte della grazia, sarebbe soltanto una giustizia minore rispetto a quella che si compirà e si avrà alla fine dei tempi; la prima, dunque, sarebbe un merito, la seconda, un premio¹⁰⁰.

Alla confutazione delle critiche espresse dai vescovi pelagiani per accusare i *catholici* di falsità, segue l'analisi della loro dottrina, sintetizzata, da Agostino, in cinque nuclei fondamentali: la *laus creaturae*, da cui conseguirebbe la negazione del peccato originale, la considerazione del battesimo come adozione a figlio di Dio e non come lavacro di purificazione, l'identificazione della condizione umana di Gesù con quella di ciascun neonato – ovvero, il Verbo incarnato era privo di qualsiasi peccato non per una sua particolare grazia ma perché tale sarebbe la condizione morale di qualsiasi altro bambino –; la *laus nuptiarum*, dalla quale conseguirebbe la considerazione positiva della *concupiscentia*; la *laus legis*, il cui rispetto garantirebbe la vita eterna; la *laus liberi arbitrii*, dalla quale deriverebbe la negazione della funzione preventiva della grazia – ovvero, la grazia aiuterebbe il buon proposito di ciascuno ma non infonderebbe, in chi è

⁹⁹ Cf. *ibid.*, III, 5, 14, 597-599, pp. 501, 24-503, 18.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, III, 7, 20 - 7, 23, 602-606, pp. 509, 26-515, 26.

riluttante, lo *studium virtutis* – e dell’*acceptio personarum apud Deum*; la *laus sanctorum* i quali furono completamente e perfettamente giusti¹⁰¹.

In his omnibus quidquid dicunt de laude creaturae atque nuptiarum, ad hoc referre conantur, ut non sit originale peccatum: quidquid de laude legis et liberi arbitrii, ad hoc, ut gratia non adjuvet nisi meritum, ac sic gratia jam non sit gratia: quidquid de laude sanctorum, ad hoc, ut vita mortalis in sanctis videatur non habere peccatum, nec sit eis necessarium pro dimittendis debitis suis precari Deum¹⁰².

Chiunque detesta tali errori – ossia, la negazione del peccato originale, della gratuità della grazia e l'imperfezione morale dei santi – dovrebbe anche evitare di lasciarsi trarre in inganno dalle *laudes* pronunciate dai pelagiani e rifiutare la loro dottrina quanto quella dei Manichei; insegnamenti apparentemente opposti tra di loro, poiché l'uno condannerebbe quanto sarebbe lodato dall'altro, ma entrambi lontani dalla «regula antiquissimae catholicae fidei»¹⁰³.

Riguardo alla natura umana, Pelagio sostenerrebbe che essa non è contaminata da alcun peccato giacché creata da Dio che può solo il bene; secondo Mani, il corpo sarebbe opera del principe delle tenebre e l'anima, *particula* del principio luminoso, sarebbe intrappolata e contaminata dalla carne. Ciò che li accomuna sarebbe la negazione della necessità della Redenzione operata dal Verbo: nel primo caso, l'uomo verrebbe alla vita già puro e capace di raggiungere la perfezione morale autonomamente; nel secondo, sarebbe negata l'Incarnazione stessa del Cristo. Da ciò conseguirebbe, in entrambi i casi, la negazione del peccato originale e della morte come pena dell'antica trasgressione; posizione che sarebbe evidentemente in contrasto con la verità rivelata: Paolo, scrivendo alla comunità di Corinto, invita a fuggire la fornicazione, ricordando che il corpo è tempio dello Spirito Santo¹⁰⁴; al contempo, però, chiunque viene alla vita sarebbe concepito nel

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, IV, 1, 1 - 2, 2, 608-611, pp. 520, 2-522, 27.

¹⁰² *Ibid.*, IV, 2, 2, 611, p. 522, 21-27.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, IV, 3, 3, 611, pp. 522, 28-523, 29.

¹⁰⁴ Cf. 1 *Cor* 6, 19.

peccato¹⁰⁵. Questo avrebbe come unica spiegazione la trasgressione di Adamo, nel quale tutti hanno errato e sono divenuti nemici di Dio; a causa di tale separazione, di cui la morte è pena, sarebbe stato inviato il Mediatore, perché togliesse il peccato del mondo e riconciliasse l'uomo con Dio¹⁰⁶. Negare, dunque, la trasmissione del peccato originale significherebbe privare di ogni senso l'Incarnazione di Cristo e rifiutare la necessità e l'universalità della sua redenzione¹⁰⁷. Al medesimo esito giungerebbe la lode pelagiana del matrimonio e della legge perché in entrambi i casi, si tenderebbe a considerare l'uomo moralmente integro e capace di giungere alla perfetta giustizia, adempiendo autonomamente e volontariamente la legge divina¹⁰⁸.

La *lex*, presso i pelagiani, avrebbe tanta importanza da esser talvolta identificata con la grazia divina, poiché mediante essa l'uomo avrebbe la possibilità di conoscere ciò che è gradito a Dio, ciò che è opportuno compiere per vivere virtuosamente¹⁰⁹. A tale congettura sarebbe connessa la lode al libero arbitrio, immutato nelle sue potenzialità anche in seguito al peccato di Adamo, la cui determinazione alla virtù costituirebbe un merito presso Dio che concederebbe in premio la grazia, affinché con il suo aiuto il bene sia attuato pienamente e con più facilità. In tal modo, però non solo si sminuirebbe la *gratia* che, più propriamente, sarebbe il *sanctus amor* con il quale si compiono le opere conosciute – la *scientia legis*, infatti, senza la *caritas*, spingerebbe solo all'orgoglio – ma si altererebbe la sua natura: se al buon proposito seguisse la grazia come premio, essa sarebbe retribuzione dovuta da parte di Dio e non più *gratia*, dono gratuito; per Agostino, infatti, lo stesso desiderio del bene sarebbe frutto della grazia concessa da Dio gratuitamente e indipendentemente dalla condotta del singolo individuo. Con ciò l'uomo non sarebbe espropriato della sua volontà né dispensato dall'agire bene: anche se a compiere gli atti benevoli è il singolo individuo, Dio preparerebbe il suo cuore precedentemente perché egli possa essere disposto e disponibile a operare il bene; tale

¹⁰⁵ Cf. *Ps* 51, 7.

¹⁰⁶ Cf. AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, IV, 4, 4 - 4, 8, 611-614, pp. 523, 1-529, 28.

¹⁰⁷ Cf. J. MORÁN, *Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín*, in «Estudio Agustiniano», 4 (1969), pp. 497-518.

¹⁰⁸ Cf. AUGUSTINUS, *C. duas epp. Pel.*, IV, 5, 9 - 5, 10, 614-617, pp. 528, 29-532, 5.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, IV, 5, 11, 617, pp. 532, 6-533, 8. Cf. *1 Cor* 8, 1.

sarebbe la *gratia praeveniens* che libererebbe la volontà umana perché obbedisca all'ispirazione divina¹¹⁰.

Numquid potestis dicere: Prius ambulavimus in iustificationibus eius et iudicium eius observavimus et fecimus ut digni essemus, quibus gratiam suam daret? Quid enim boni faceretis homines mali et quomodo ista bona faceretis, nisi boni essetis? Ut autem sint homines boni, quis facit nisi ille qui dixit: 'Et visitabo eos, ut eos bonos faciam' (*Ez* 32, 40); et qui dixit: 'Et spiritum meum dabo in vobis et faciam ut in iustificationibus meis ambuletis et iudicia mea observetis et faciatis' (*Jer* 36, 27)? Itane nondum evigilatis? Nondum auditis: 'Faciam ut ambuletis, faciam ut observetis', postremo: 'faciam ut faciatis'? Quid adhuc vos inflatis? Nos quidem ambulamus, verum est, nos observamus, nos facimus; sed ille facit, ut ambulemus, ut observemus, ut faciamus. Haec est gratia Dei bonos faciens nos, haec est misericordia eius praeveniens nos (Cf. *Ps* 58, 11)¹¹¹.

Alla concezione della *gratia praeveniens* sarebbe connesso il problema della predestinazione, ovvero della scelta da parte di Dio di donare la sua grazia soltanto ad alcuni uomini benché tutti siamo parimenti immeritevoli di riceverla; Agostino, però, chiarisce immediatamente che si tratta di una *quaestio inscrutabilis* che attiene ai misteri insondabili di Dio, come sostiene lo stesso Apostolo. Paolo, scrivendo ai Romani, non chiarirebbe il criterio dell'elezione divina, non darebbe ragione della scelta – il che sarebbe impossibile – ma individuerebbe una spiegazione pedagogica, utile a liberare Dio dall'accusa d'ingiustizia e porre l'accento sull'aspetto positivo della scelta: Dio, concedendo solo ad alcuni la sua grazia, si assicurerebbe che questi realizzino la gratuità di tale dono mostrando in altri, provenienti dalla stessa *massa perditionis*, la meritevole punizione. I pelagiani sono, dunque, invitati a non cercare di risolvere il problema della

¹¹⁰ Cf. *ibid.*, IV, 6, 12 - 6, 14, 617-619, pp. 533, 9-536, 19; cf. 1 *Cor* 4, 7; *Io* 15, 5 e 6, 66; 1 *Io*, 7; *Ez* 36, 22-27.

¹¹¹ *Ibid.*, IV, 6, 15, 619 -620, p. 537, 8-22.

predestinazione per evitare che siano pregiudicati il primato e la gratuità della grazia divina, avendo loro la preoccupazione di salvaguardare la libertà e il merito dell'uomo¹¹².

L'ultima tesi analizzata riguarda la lode dei santi: i *catholici*, insieme ai pelagiani e contro i Manichei, affermano che tutti i Profeti, gli Apostoli e gli uomini di buona volontà sono stati giusti, non a paragone degli immorali ma secondo la *regula virtutum*; tuttavia, contro gli stessi pelagiani, si ammette l'imperfezione della giustizia da essi attuata. La «saturitas plenae iustitiae», ossia la totale assenza del peccato, sarà condizione escatologica¹¹³.

Quae cum ita sint, desinant pelagiani quinque istarum rerum insidiosissimis laudibus, id est, *laude creaturae, laude nuptiarum, laude legis, laude liberi arbitrii, laude sanctorum*, quasi a Manichaeorum tendiculis fingere se homines velle eruere, ut possint eos suis retribus implicare, id est, ut negent originale peccatum et parvulis invidiant Christi medici auxilium et ut dicant gratiam Dei secundum merita nostra dari ac sic gratia iam non sit gratia (Cf. 2 Cor 5, 21), et ut dicant sanctos in hac vita non habuisse peccatum ac sic evacuetur oratio quam sanctis tradidit qui non habebat peccatum (Cf. 2 Cor 5, 21), et per quem sanctis orantibus dimittitur omne peccatum. Ad haec tria mala homines incautos et ineruditos quinque illorum bonorum fraudulenta laude seducunt. De quibus omnibus satis me existimo respondisse eorum crudelissimae et impiissimae et superbissimae vanitati¹¹⁴.

In conclusione dell'opera, è proposta un'ampia documentazione tratta dagli scritti di Cipriano (*De opere et eleemosinis, De mortalitate, De patientia, Ad Fidum, De oratione Dominica*), «notissimum nec Africanis atque Occidentalibus tantum verum et Orientalibus Ecclesiis»¹¹⁵, e di Ambrogio (*Expositio in Isaiam, Apologia prophetae David, De paenitentia, Expositio Evangelium secundum Lucam, De fuga saeculi, De bono mortis*) per mostrare la continuità della *fides catholicorum* riguardo ai temi in discussione con i

¹¹² Cf. *ibid.*, IV, 6, 16, 620-621, pp. 538, 22-540, 10.

¹¹³ Cf. *ibid.*, IV, 7, 17 - 7, 18, 621-622, pp. 540, 11-541, 26.

¹¹⁴ *Ibid.*, IV, 7, 19, 622-623, p. 542, 1-13.

¹¹⁵ *Ibid.*, IV, 8, 21, 623, p. 543, 6-8.

pelagiani: peccato originale, necessità e gratuità della grazia, imperfezione della giustizia terrena¹¹⁶. Agostino, però, avverte il lettore di non attribuire alla testimonianza dei due vescovi l'autorità dei libri della Scrittura, ma di presentarli come esponenti autorevoli della *antiquissima fides*, tanto più che sono anteriori alla polemica con i pelagiani. Il *Contra duas epistolas pelagianorum*, dunque, si chiude con il tentativo di mostrare l'unità delle chiese Occidentali e Orientali contro le novità introdotte dai pelagiani¹¹⁷.

3. *Contra Iulianum*

Interea libri quattuor Iuliani pelagiani, quos supra commemoravi, venerunt etiam in manus nostras. In quibus comperi illa, quae ex eis decerpserat qui ea comiti Valerio miserat, non omnia eo modo quo a Iuliano dicta sunt ad eundem comitem scripta, sed nonnulla eorum aliquantum fuisse mutata. Scripsi ergo sex libros adversus illos quattuor; sed meorum duo primi testimoniis sanctorum, qui fidem catholicam post Apostolos defenderunt, Iuliani impudentiam redarguunt, qui tamquam Manichaeorum dogma nobis obiciendum putavit, quia ex Adam trahi dicimus originale peccatum, quod 'per lavacrum regenerationis' (*Tit 3, 5*), non solum in maioribus, verum etiam in parvulis solvitur. Quantum autem ipse Iulianus quibusdam sententiis suis adiuvet Manichaeos, in primi libri mei parte posteriore monstravi. Ceteri autem nostri quattuor redduntur illis singulis singuli¹¹⁸.

Nel comporre il secondo libro del *De nuptiis et concupiscentia*, Agostino nutriva delle perplessità circa l'efficacia di tale operazione: sarebbe stato più corretto e più utile confutare interamente l'opera originale, da cui furono estratti i brani della *chartula*. Quando nel 421 ricevette, da un vescovo di nome Claudio, una copia integrale dell'*Ad*

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, IV, 8, 21, 623-624, pp. 543, 5-544, 23.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, IV, 8, 22 - 12, 34, 624-638, pp. 544, 24-570, 22.

¹¹⁸ AUGUSTINUS, *Retr.*, II, 62, (88), 655, p 139, 2-22; cf. *ibid.*, II, 53, (79), 651, 131, 3-16; cf. *Tit 3,*

Turbantium di Giuliano d'Eclano¹¹⁹, con cui confrontò gli *excerpta*, ebbe modo di costatare che l'anonimo autore dell'antologia non era stato fedele nelle citazioni. C'erano, dunque, ragioni sufficienti che richiedevano una risposta completa ed esauriente, ai quattro libri dell'*Ad Turbantium*, scritti per tentare di dimostrare il carattere manicheo della dottrina esposta nel primo libro del *De nuptiis et concupiscentia*¹²⁰; nel 421-422, perciò, Agostino compone il *Contra Iulianum*¹²¹.

Nei primi due libri, che sembrano costituire, per contenuto, un trattato a sé, è ribattuta un'accusa che percorre l'intera opera giuliana: giacché sarebbe impossibile un'autentica lode delle nozze se esse fossero considerate il luogo della trasmissione della colpa primigenia, dunque la dottrina del peccato originale, accolta dal popolo illetterato dei fedeli e rifiutata dagli illustri dottori della Chiesa, in particolare di quella Orientale, sarebbe un'invenzione agostiniana, di matrice manichea¹²². Complessa e articolata è la replica mediante cui Agostino intende mostrare anzitutto la presenza di tale dottrina nell'insegnamento di molti autorevoli dottori della Chiesa, sui quali ricadrebbe, inevitabilmente, la taccia di eresia; quindi l'aiuto oggettivo che la negazione del peccato originale offrirebbe alle argomentazioni manichee; infine, il testo prevede la confutazione degli *argumenta* che Giuliano oppone alla dottrina della colpa primigenia, deducibile dagli scritti d'influenti *catholici doctores*, di chiara ed evidente ortodossia.

¹¹⁹ Venuto a conoscenza del primo libro del *De nuptiis et concupiscentia*, Giuliano d'Eclano scrisse, nel 419-420, l'*Ad Turbantium*, per dimostrare il manicheismo di fondo della dottrina agostiniana. L'opera è divisa in quattro libri ed è dedicata a Turbanzio, uno dei vescovi più eminenti tra quelli che avevano aderito al Pelagianesimo; cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *Contra Iulianum*, [pp. 401-426], p. 404)

¹²⁰ Cf. W. EBOROWICZ, *Quelques remarques sur le «Contra Iulianum» de saint Augustin*, in «Augustinus» 12 (1967), pp. 161-164.

¹²¹ Sarebbe possibile fissare la data di composizione nel 421/422 perchè nel testo si parla di Girolamo come persona già defunta; inoltre, l'opera è recensita da Agostino dopo il *Contra duas epistolas Pelagianorum*, scritto nell'inverno del 419/420; cf. AUGUSTINUS, *Contra Iulianum* (in seguito: *C. Iul.*), I, 7, 34, [PL 44, 641-874], 665; *ibid.*, II, 9, 36, 699-700.

¹²² Cf. *ibid.*, I, 7, 30-32, 661-663.

Nunc ergo quia video te veritate desertum, ad maledicta esse conversum, ita distribuam disputationem meam, ut ostendam prius quantis et qualibus Ecclesiae catholicae doctoribus nomine Manichaeorum intolerabilem facere non cuncteris iniuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega iaculeris. Deinde monstrabo, quod tu ipse sic adiuvas Manichaeorum damnabilem et nefandae impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire. Tertio loco, quantum breviter potuero, sententiis non meis, sed eorum qui fuerunt ante nos, et adversus impios fidem catholicam defenderunt, inanes argutias tuas et elaborata argumenta convincam. Postremo, quoniam si te non correxeris, necesse tibi erit etiam illos Ecclesiae catholicae oppugnare doctores, atque contendere nec ipsos in hac quaestione catholicam tenuisse veritatem, defendam contra te, Deo adiuvente, et ipsorum et nostram fidem: ubi etiam id poterit apparere, non solum tu verbis tuis, quod secundo loco me demonstraturum esse promisi, sed ipsum dogma Pelagianum, quod commune est omnibus vobis, quantum adiuvet Manichaeos¹²³.

Il primo libro, nel quale sono sviluppati i primi due punti, si apre con una rassegna dei *testimonia* dei Padri occidentali e orientali sul peccato originale. Agostino cita Ireneo di Lione, il quale affermerebbe che gli uomini sono purificati e salvati, dall'antica piaga del serpente, attraverso il sacrificio del Primogenito¹²⁴; Cipriano di Cartagine sosterrebbe l'importanza del battesimo anche per i bambini, ai quali vengono rimessi non i peccati personali ma quelli commessi dagli antichi progenitori¹²⁵; continua riferendosi a Reticio, vescovo di Autun, a Olimpio, vescovo della Spagna, e a Ilario di Poitiers, i quali tutti affermerebbero (in opere oggi in parte perdute) la presenza dell'antico delitto nell'uomo e la necessità della purificazione mediante il battesimo¹²⁶. In ultimo, è citato Ambrogio, il

¹²³ *Ibid.*, I, 1, 3, 643.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, I, 3, 5, 644. Cf. IRAENEUS LIONENSIS, *Adversos haereses*, 4, 2, 7, PG 7, 679; 5, 19, 1, PG 7, 1175-1176.

¹²⁵ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 3, 6, 644. Cf. CIPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistola ad Fidum*, 64, 5, PL 3, 1054 s.

¹²⁶ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 3, 7 - 3, 9, 644-645; cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *In Psalm 118*, 175, PL 9, 641; cf. A. CAMASSA, *Appunti per lo studio del Tractatus super Psalmos di S. Ilario di Poitiers*, Louvain 1965.

quale, a giudizio di Agostino, sostiene chiaramente che Adamo fu contaminato da una colpa mortale in virtù della quale ogni uomo nasce con la medesima ferita del primo uomo che solo il buon Samaritano può curare e purificare¹²⁷.

Segue, poi, una dettagliata rassegna di *testimonia* dei Padri orientali. È citato Gregorio di Nazianzo il quale affermerebbe che per opera di Cristo sono purificate le macchie della prima nascita, a causa delle quali l'uomo è stato concepito e generato nell'iniquità e nella colpa¹²⁸. In alcuni passi del *Quod Deus non est auctor malorum* di Basilio di Cesarea, emergerebbe uno dei capisaldi del pensiero agostiniano: il male non è una sostanza dotata di materia, come invece vogliono i Manichei, ma una perversione della volontà; pertanto, la natura umana, in sé buona, avrebbe contratto un male accidentale¹²⁹. Nel *De ieiunio*, Basilio affermando l'innegabile realtà del peccato originale, sostiene che l'uomo sia passato dalla condizione paradisiaca alla miseria perché Adamo non avrebbe digiunato, trasgredendo il comando divino¹³⁰. Infine, cita Giovanni Crisostomo e Girolamo, entrambi favorevoli a considerare le conseguenze del peccato originale come irrimediabili se non fosse stata offerta all'uomo la possibilità di una partecipazione alla redenzione di Cristo, resa possibile dai sacramenti impartiti dalla Chiesa¹³¹. Sia i vescovi d'Occidente sia quelli d'Oriente credono e sostengono l'unica e identica verità: per opera di un solo uomo, Adamo, il peccato è entrato nel mondo e

¹²⁷ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 3, 10, 645-646; cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 1, 37, PL 14, 1625; 2, 56, 1654; 4, 67, 1718; 7, 73, 1806; 7, 234, 1852; ID., *Apologia Altera prophetae David*, 11, 56, PL 14, 914-915; Cf. ID., *De Tobia*, 9, 33, PL 14, 808; 23, 88, PL 14, 830; ID., *Expositio In Psalmum David CXVIII*, 48, 6, PL 14, 1214.

¹²⁸ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 5, 15, 649-650. Cf. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Oratio 41*, in *Orationes*, 14, PG 36, 477.

¹²⁹ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 5, 16, 650-651. Cf. BASILIUS CAESARIENSIS, *Quod Deus non est auctor malorum*, 5, PG 31, 342.

¹³⁰ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 5, 17, 651; cf. BASILIUS CAESARIENSIS, *De ieiunio*, 1, 3-4, PG 31, 167.

¹³¹ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 6, 21-7, 34, 654-665; cf. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Ad Olimpiam*, 3, 3, PG 52, 574; ID., *Homiliae in Genesim*, 9, 4, PG 53, 78-79; ID., *Homiliae X in Epistula ad Romanos*, 1, PG 60, 476; cf. HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentariorum In Jonam Prophetam*, 2, 5, PL 25, 1135.

attraverso di esso vi è entrata anche la morte, che si propaga a tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato¹³².

Tu interim habes in conspectu, non solum Occidentis, verum etiam Orientis episcopos. Nam qui nobis deesse videbantur, plures Orientis invenimus. Omnes uno eodemque modo credunt, 'per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse, in quo omnes peccaverunt' (Cf. *Rm* 5, 12); qui modus hic est, ut peccato illius unius hominis primi omnes nasci credantur obnoxii¹³³.

Conclusa la rassegna di *tesimonia*, Agostino procede con la dimostrazione del sostegno che la dottrina pelagiana fornirebbe all'insegnamento manicheo: Giuliano, rifiutando la concezione del peccato originale, giacché il male non può derivare da ciò che è buono, confermerebbe l'ipotesi manichea secondo cui la materia e il male deriverebbero da un principio cattivo, coeterno e opposto a quello del bene. Contro di essi, la fede *catholica* predica l'unica ed eterna natura di Dio dal quale tutte le creature sono state create: ogni natura, di qualunque genere o grandezza, in quanto tale sarebbe buona perché ha l'essere o da se stesso, e dunque è Dio, o da Dio, che in quanto bene sommo non può volere il male; la bontà di una creatura, dunque, dipenderebbe innanzitutto dal suo essere all'esistenza, giacché voluta e preservata all'esistente da chi può volere solo il bene. È opportuno precisare che la bontà di cui parla Agostino, non ha una connotazione morale ma sostanziale: ciò che è, sarebbe più perfetto, e dunque più buono, di ciò che non è¹³⁴. Poiché la sostanziale bontà di ogni creatura conseguirebbe e dipenderebbe dal suo essere all'esistenza, il male non può identificarsi con una natura, come affermano i manichei, dunque, non sarebbe creato; esso, pertanto, avrebbe origine dalle *res bona*, mutabili perché create *ex nihilo*, le quali deliberatamente sceglierebbero di non perseguire più il

¹³² Cf. *Rm* 5,12.

¹³³ AUGUSTINUS, *C. Iul.*, I, 5, 20, 654.

¹³⁴ Cf. *ibid.*, I, 8, 36 - 9, 42, 666-670.

bene, rimanendone prive e, di conseguenza, diventando malvagie. Il male, dunque, si configurerebbe come «privatio boni», «vitia substantiarum creatarum»¹³⁵.

Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus: ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intellegamus non esse naturas, sed vitia naturarum: tamen simul intellegimus ea, nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse; nec aliquid esse malum, nisi a bonitate defectum. Sed cuius defectum nisi alicuius sine dubitatione naturae?¹³⁶.

Con l'autorità e gli *argumenta* dei *catholici doctores*, che risplendettero nella Chiesa dei primi secoli, Agostino confuterebbe i «fragilia argumenta» e le «vitreae argutiae» addotti da Giuliano contro la dottrina dell'antica colpa¹³⁷.

Nel secondo libro, ancora mediante il ricorso a *testimonia* patristici, è contestata l'accusa secondo cui, affermando il peccato originale, si attribuirebbe al diavolo la creazione degli uomini, sarebbe condannato il matrimonio, si negherebbe la perfetta capacità purificatrice del battesimo, si accuserebbe Dio d'ingiustizia e s'insinuerebbe, nell'uomo, la sfiducia nella possibilità di conseguire la perfezione morale.

Haec sunt certe velut capita argumentorum quasi formidanda vestrorum, quibus terretis infirmos, et minus quam contra vos expedit, sacris Litteris eruditos. Dicitis enim: nos asserendo originale peccatum, diabolum dicere hominum nascentium conditorem, damnare nuptias, negare in Baptismo dimitti universa peccata, Deum crimine iniquitatis arguere, desperationem perfectionis ingerere. Haec quippe omnia consequentia esse contenditis, si credamus nasci parvulos peccato primi hominis obligatos, et ob hoc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo¹³⁸.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, I, 8, 37, 667; cf. *ibid.*, I, 9, 43, 671.

¹³⁶ *Ibid.*, I, 8, 37, 666.

¹³⁷ *Ibid.*, I, 9, 46, 672.

¹³⁸ *Ibid.*, II, 1, 2, 672.

Il primo ad esser citato è Ambrogio il quale, contro l'ipotesi platonica della creazione del corpo a opera di divinità minori, affermava che l'uomo sarebbe stato creato da Dio nella sua interezza, perché se una *res* è degna di essere ritenuta opera di Dio, dovrebbe essere ritenuta altrettanto degna di essere rivestita di una ulteriore opera di Dio¹³⁹. Nel *De Apologia David* dello stesso vescovo di Milano si leggerebbe che il matrimonio è buono e l'unione che esso comporta è santa al punto che nessuno dei coniugi ne deve privare l'altro, se non di comune accordo e per un breve periodo da dedicare alla preghiera; tuttavia, sarebbe consigliabile una certa continenza e moderazione nell'esercizio della sessualità in ambito coniugale per evitare che l'intemperanza trasformi in vizio anche ciò che è lecito¹⁴⁰. Agostino prosegue citando un altro passo di Ambrogio tratto dal *De paenitentia* in cui si affermerebbe con chiarezza che tutti gli uomini nascono sotto il peccato poiché la stessa origine sarebbe nella colpa; reato, però, che sarebbe rimesso nella rigenerazione spirituale, sarebbe sciolto dal sacramento in virtù del quale gli uomini rinascerebbero a nuova vita, pur rimanendo nella carne mortale, la quale è fonte di desideri impuri contro cui lottano anche i fedeli¹⁴¹.

Cipriano sosteneva che l'uomo, possedendo un corpo terreno e uno spirito che verrebbe dal cielo, sarebbe costretto ad aspre lotte per conseguire la propria salvezza che coinciderebbe non con una *separatio* tra anima e corpo, come prevedrebbe l'insipienza manichea, ma con una *concordatio*, frutto della *sanatio ex vitio discordiae*¹⁴². Gregorio di Nazianzo, in armonia con altri illustri dottori della Chiesa, affermerebbe che l'uomo è tormentato da un «bellum civile» per via della legge del peccato, che abita la carne mortale e tenta di opprimere e contrastare i desideri dello spirito; solo l'aiuto di Dio

¹³⁹ Cf. *ibid.*, II, 7, 19, 686; AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De philosophia* (op. perduta)

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, II, 7, 20, 687; cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De apologia David*, 11, 56, PL 14, 915.

¹⁴¹ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, II, 3, 5, 675; cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De paenitentia*, 1, 1, 13, PL 16, 490-491.

¹⁴² Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, II, 3, 6, 676. Cf. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De dominica oratione*, 16, PL 4, 529-530.

condurrà alla concordia interiore purché, con una lunga e assidua meditazione, l'uomo si abitui a disciplinare la materia che lo appesantisce e lo trascina verso il male¹⁴³.

L'ultimo autore riportato è Ilario di Poitiers il quale porrebbe la speranza della perfezione dell'uomo nella risurrezione finale: nel corpo terreno, votato alla morte, non sarebbe possibile avere una condotta immacolata finché non si ottiene, per misericordia divina, la completa purificazione e trasfigurazione del corpo in una natura gloriosa¹⁴⁴. A conclusione del libro, Agostino opera una sintesi dell'argomentazione svolta in cui mette a fuoco i punti in discussione e ribatte i rilievi critici: Dio sarebbe il creatore dell'uomo nella sua totalità, ovvero anima e corpo; il matrimonio è un bene concesso all'uomo da Dio¹⁴⁵; per mezzo del battesimo in Cristo sono rimessi tutti i peccati; Dio è giusto; la natura umana è capace di perfetta giustizia, anche se non nella vita temporale¹⁴⁶. Pur essendo vere tutte queste affermazioni, è altrettanto vero che gli uomini nascono soggetti a un'origine viziata, derivante dal peccato di Adamo.

Vestra argumenta confringere, quibus dicitis: si Deus homines creat, non possunt cum aliquo malo nasci. Si nuptiae bonum sunt, nihil ex eis oritur mali. Si in Baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum. Si iustus est Deus, non potest in filiis parentum damnare peccata, cum ipsis parentibus dimittat et propria. Si perfectae iustitiae capax est humana natura, habere non potest vitia naturalia. Ad haec nos dicimus, et Deum esse hominum creatorem, hoc est, et animae et corporis; et bonum esse nuptias; et per Baptisma Christi omnia peccata dimitti; et iustum esse Deum; et perfectae iustitiae capacem humanam esse naturam:

¹⁴³ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, II, 3, 7, 677. Cf. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Orat. Apol.*, 2,91, PG 35,494.

¹⁴⁴ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, II, 8, 26, 691. Cf. HILARIUS PICTAVIENSIS, *Tractatus In Ps 118, 115*, PL 9,601.

¹⁴⁵ Per un maggiore approfondimento sul tema del matrimonio cf. F. G. HELLIN, *Los bona matrimonii de san Agustin*, in «Revista Augustiniana», 23 (1982), pp. 129-185.

¹⁴⁶ Cf. F. J. THONNARD, *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin*, in «Augustinus», 12 (1967), pp. 387-402.

et tamen cum haec omnia vera sint, obnoxios nasci homines origini vitiatae, quae trahitur ex homine primo; et ideo ire in damnationem, nisi renascantur in Christo¹⁴⁷.

Affinché Giuliano si convinca della fallacia delle sue posizioni e si redima, è necessario, secondo Agostino, che ciascuno dei quattro libri dell'*Ad Turbantium* sia confutato con cura, diligenza e singolarmente, con altrettanti libri.

Il rifiuto pelagiano della dottrina del peccato originale sarebbe giustificato dall'assurdità delle conclusioni che si dedurrebbero: sostenere la trasmissione dell'antica colpa implicherebbe considerare i bambini in parte sotto il potere di Dio in parte sotto quello del diavolo o, piuttosto, completamente sotto il potere del demonio. Agostino confuta tale argomento dimostrandone l'eccessiva genericità; l'obiezione, infatti, potrebbe essere riferita anche al caso di un peccatore adulto: se Dio non avesse cura di un uomo di pessima condotta e non battezzato, e lo abbandonasse al proprio male, sarebbe scacciato, per opera del diavolo, dalla sua stessa proprietà; se Dio continuasse a custodirlo e a conservare su di lui qualche potere, l'uomo sarebbe suo per metà e per l'altra metà del diavolo. In realtà, benché gli uomini siano sotto il potere del diavolo, nascendo al modo e non rinascendo in Cristo, ciascun di essi, compreso il maligno, in quanto creatura non sarebbe e non potrebbe esser sottratto al potere di Dio¹⁴⁸. La dottrina del peccato originale, dunque, non annullerebbe la paternità di Dio nei confronti dell'uomo che continua a essere *res creata* posta sotto il potere del suo *Creator*, seppur ferita dall'antico male.

Connesso al tema del peccato originale, sarebbe quello del battesimo, della cui utilità, per la necessità della grazia da esso derivante, i pelagiani sono consapevoli al punto che non deve essere rifiutato a nessuno: mediante tale sacramento, Cristo renderebbe gli uomini, creati buoni, migliori, rinnovandoli spiritualmente e moltiplicando su di loro i suoi benefici¹⁴⁹. Giacché la natura umana, spiega Agostino, è contaminata dal peccato originale, avrebbe bisogno di redenzione operata da Cristo mediante l'effusione del suo sangue. Sostenere la necessità del battesimo ma non i suoi effetti, sarebbe un paradosso; credere che il lavacro spirituale renda migliori quanti Dio avrebbe creato buoni

¹⁴⁷ AUGUSTINUS, *C. Iul.*, II, 9, 31, 694.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, III, 2, 7, 705.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*, III, 3, 8, 705.

significherebbe ammettere la redenzione senza la liberazione, l'abluzione ma non la purificazione, l'esorcismo ma non l'espulsione di un potere malefico. Ogni essere umano – inclusi i bambini che non hanno alcun peccato personale – ha bisogno del battesimo, come affermano gli stessi pelagiani; necessita della liberazione dal peccato originale, poiché non c'è redenzione se non da un male, purificazione se non da un peccato, liberazione se non da un tiranno¹⁵⁰.

Conseguenza tangibile, che suffragherebbe l'ipotesi della colpa primigenia, sarebbero le patologie del corpo: l'uomo, peccando, avrebbe compromesso il proprio stato di benessere fisico e spirituale concessogli da Dio¹⁵¹. La ragionevolezza della posizione agostiniana emergerebbe con maggiore chiarezza nella condizione dei bambini, obbligati a soffrire non per propria scelta, perché incapaci di intendere e volere, ma non senza merito, perché discendenti ed eredi degli antichi progenitori.

Frustra itaque putas, 'ideo in parvulis non esse delictum, quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest'. Hoc enim recte dicitur propter proprium cuiusque peccatum, non propter primi peccati originale contagium: quod si nullum esset, profecto nulli malo parvuli obstricti, nihil mali vel in corpore, vel in anima, sub tanta iusti Dei potestate paterentur. Quod tamen et ipsum a mala voluntate priorum hominum sumpsit exordium. Ita nisi voluntas mala, non est cuiusquam ulla origo peccati¹⁵².

L'origine del male andrebbe individuata nella volontà dei primi uomini che deliberatamente scelsero di allontanarsi dal bene, contaminando e condannando la propria natura e chiunque da essa traesse origine: ogni uomo, discendendo da una stirpe viziata, erediterebbe, al momento della nascita, oltre alla natura, anche il male che la accompagna¹⁵³. Causa di tale contagio sarebbe la *concupiscentia carnis*: nella

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, III, 3, 9, 706-707.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, III, 4, 10, 707; cf. J.N. BEZANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 3 (1965), pp. 133-160.

¹⁵² AUGUSTINUS, *C. Iul.*, III, 5, 11, 707 - 708.

¹⁵³ Cf. *ibid.*, III, 6, 13, 708-709.

generazione, mediante la concupiscenza, con la vita, si trasmetterebbe anche il peccato originale. Giuliano loderebbe la *libido*, considerata un appetito naturale, un *ignis vitalis* donato da Dio all'uomo, rimproverandone solo l'eccesso; in altre parole, la *concupiscentia* sarebbe deplorabile se abusata, buona se adoperata secondo un *rectus modus* stabilito *ad arbitrium honestatis*. Se la misura della concupiscenza fosse rimessa alla volontà dell'uomo, obietta Agostino, nessun coniugato casto vorrebbe essere mosso da tale forza se non quando ci sia la necessità, nessun religioso vorrebbe esser tormentato da tale vigore; tuttavia, così non accade¹⁵⁴. Ciò indurrebbe a ritenere la misura della *concupiscentia* nell'assenza di un *modus*, giacché la *libido* sarebbe una forza ribelle al volere della ragione e desiderosa dei beni materiali e temporali, piuttosto che di quelli spirituali ed eterni¹⁵⁵; non si tratterebbe di una sostanza buona che andrebbe utilizzata con *rectitudo*, affinché non si tramuti in male, ma sarebbe una inclinazione di per sé cattiva, una tendenza che porta a fruire di ciò che deve essere utilizzato per il bene, un spinta che trascina a ricercare e bramare, come essenziali, beni accidentali¹⁵⁶.

La considerazione della concupiscenza come causa di contagio e trasmissione del peccato originale, attirerebbe su Agostino biasimo: in tal modo egli condannerebbe il matrimonio e attribuirebbe al diavolo la creazione dell'uomo. Invero, egli puntualizza che la *concupiscentia*, seppur presente nell'atto coniugale, non apparterebbe a quest'ultimo; tale morbo, infatti, sarebbe conseguito alla primigenia trasgressione e la sua assenza non avrebbe compromesso la realtà del matrimonio, istituito, integro e sano, per il bene che da esso deriva, l'«ordinata propagatio filiorum»¹⁵⁷. Nonostante ciò, la sua bontà è tale da contenere il male della concupiscenza, diventandone anche un rimedio, ed è quindi capace di ordinare il peccato al bene.

Nec malum illud inde ideo trahitur, quia bonae sunt nuptiae; sed quia in bonis earum est etiam usus mali. Non enim copula nuptialis, sicut putas, propter carnis

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, III, 13, 27, 716.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, III, 13, 26, 715.

¹⁵⁶ Cf. F. J. THONNARD, *La notion de concupiscentia chez Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 3 (1965), pp. 59-105.

¹⁵⁷ AUGUSTINUS, *C. Iul.*, III, 23, 53, 739.

concupiscentiam, sed propter bonum quod de isto malo fit, instituta est. Quod quidem bonum sine isto malo fieret, si nemo peccasset. (...) Neque enim concupiscentiae malum nuptiae fecerunt; sed quo bene uterentur, paratum invenerunt¹⁵⁸.

Prima del peccato originale l'unione dei corpi non sarebbe stata accompagnata dalla concupiscenza; la procreazione avrebbe avuto luogo in obbedienza alla volontà e senza la disordinata forza della libidine: l'ordine, in cui era stata pensata e disposta la creazione, era intatto; dunque, ciò che era inferiore ubbidiva a ciò che era superiore nella scala gerarchica dell'essere. A causa dell'originaria trasgressione, però, l'*ordo creaturarum* sarebbe stato alterato e contaminato da una generale insubordinazione; tuttavia, ciò non avrebbe compromesso la sostanziale bontà delle creature, giacché esse continuano a essere nature chiamate all'esistenza da chi non può volere il male. Seppur contaminato dal peccato l'uomo, capolavoro divino, rimarrebbe buono in sé; cattiva sarebbe non la sua natura ma la sua inclinazione, che non potrebbe essere imputata a Dio ma alla creatura stessa. Dal diavolo, dunque, proverrebbe solo l'origine della colpa, da cui nessuno nascerebbe libero, non l'uomo stesso, come erroneamente insinuerebbero i pelagiani per invalidare la dottrina del peccato originale. Che la morte tragga origine dal demonio non implica che da esso debbano avere origine anche i mortali. Ai genitori, perciò, non andrebbe imputata la trasmissione del peccato originale ma solo il bene della procreazione¹⁵⁹.

Clamas: *Si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum*; quasi non alius religiosius sibi clamare videatur: Si natura per Deum est, non potest ex ea nasci ullum malum, aut non potest in ea esse ullum malum. Et tamen falsum est: quia nec oriri malum potest nisi ex natura; nec ubi sit habet, si non fuerit in natura. Confiteor igitur opus Dei esse qui nascitur, etiam trahens originale malum; quoniam quod in illo Dei opus est; quia bonum est opus Dei etiam cum malo, non solum in parvulis, verum

¹⁵⁸ *Ibid.*, III, 23, 53, 730-731.

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*, III, 24, 55, 731.

etiam in quibuslibet aetatibus, hoc est substantia, forma, vita, sensus, ratio, ceteraque omnia bona, etiam in quocumque homine malo¹⁶⁰.

Il male che si contrarrebbe nascendo, proverrebbe non da un principio malvagio – come sosterebbe l’insania manichea – ma da una creatura angelica pervertitasi per sua libera scelta; mediante la persuasione della prevaricazione, il diavolo avrebbe inferto una ferita per la quale, pur camminando secondo Dio, il genere umano zoppicherebbe e dal quale esso potrebbe essere liberato solo mediante il lavacro battesimale¹⁶¹.

Ciò apre alla considerazione e all’analisi del tema delle virtù, affrontato da Giuliano nel secondo libro della sua opera. Giacché la concupiscenza si configurerebbe come un’innata tendenza peccaminosa e un ostacolo al bene, l’uomo avrebbe bisogno dell’aiuto della grazia per conseguire la perfezione morale. Poiché immagine di Dio, l’uomo, precisa Agostino, merita la *divina gratia*; tuttavia, essa non dipenderebbe dalla sua volontà o dai suoi propositi – se così fosse, la grazia non sarebbe più tale bensì dovuta ricompensa – ma da una deliberata decisione del Signore. La gratuità, perciò, sarebbe uno dei caratteri essenziale della *gratia*¹⁶².

Giuliano controbatte la tesi agostiniana dell’indebita grazia adducendo il possibile esempio di pagani virtuosi: benché estranei alla fede, essi sono capaci del bene senza l’aiuto di Dio, ma solo grazie al *bonum naturae* e alla propria forza di volontà. In tal modo, la *gratia* sarebbe privata anche di ciò che i pelagiani erano soliti riconoscerle: l’*effectus voluntatis*¹⁶³; l’uomo, infatti, non solo sarebbe in grado di desiderare e scegliere il bene ma anche di renderlo effettivo, di portarlo autonomamente a compimento¹⁶⁴. Agostino, dunque, non solo respinge l’idea che i pagani siano stati virtuosi senza alcun aiuto da parte di Dio, solo in forza della loro libera volontà, ma nega loro la possibilità stessa della virtù: chi non crede in Gesù Cristo non è e non può essere giusto. Sono

¹⁶⁰ *Ibid.*, III, 24, 56, 731.

¹⁶¹ Cf. *ibid.*, III, 26, 63, 734-735.

¹⁶² Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, IV, 3, 15, 744; cf. A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 10 (1975), pp. 143-169.

¹⁶³ Cf. ID., *C. duas epp. Pel.*, II, 5, 10, 577, p. 469, 10-22.

¹⁶⁴ Cf. ID., *C. Iul.*, IV, 3, 16, 744.

autenticamente virtuose quelle azioni finalizzate all'acquisizione, alla preservazione e all'incremento della sapienza; i pagani, ignorando la vera sapienza, sarebbero incapaci di essere irreprensibili. Un esempio sarebbe il caso degli atleti che per disputare una gara al massimo della forma evitano rapporti fisici: si astengono per conseguire la vittoria, una corona corruttibile, ma non rinunciano alla vana cupidigia del successo¹⁶⁵; a un atteggiamento vizioso, perciò, ne oppongono un altro. Per tale motivo, sarebbe possibile considerare autenticamente virtuoso solo chi ricerca sinceramente il Verbo e con lui, per lui e in lui assume una retta condotta.

Recte admoniti sumus sic amare sapientiam, ut eam nobis thesaurizare avidissime cupiamus, atque ut nobis magis magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuat, et perferamus molestias, et libidines refrenemus, et prosiciamus in posterum, et innocentiam beneficentiamque servemus. Quod cum facimus, ideo veras virtutes habemus, quia verum est propter quod facimus, id est, hoc naturae nostra consentaneum est ad salutem et veram felicitatem¹⁶⁶.

In assenza della *recta fides*, dunque, un'azione formalmente virtuosa non potrebbe essere considerata sostanzialmente tale, perché non si compierebbe *propter Deum* ma per fini esclusivamente temporali ed egoistici. A conferma di tale ipotesi, Agostino considera l'aspetto semantico del concetto di *virtus*, definita da Cicerone come *habitus* dell'anima conforme alla natura¹⁶⁷; solo la fede consentirebbe di avere *scientia* circa il *telos* della natura umana, il quale sarebbe la *beatitudo*, la partecipazione alla pienezza di Dio. Se le virtù non favorissero il conseguimento di tale pienezza, non gioverebbero all'uomo e, pertanto, non potrebbero essere considerate autentiche virtù¹⁶⁸. La posizione di Giuliano sull'attribuzione della virtù ai pagani, sarebbe invalidata dall'etica stessa: perché un'azione sia realmente virtuosa occorre non solo che sia formalmente corretta, ma che sia

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, IV, 3, 18, 746.

¹⁶⁶ *Ibid.*, IV, 3, 18, 746.

¹⁶⁷ Cf. MARCUS TULLIUS CICERO, *De inventione*, 2, 53, ed. Stroebel, Stuttgart 1965, [pp. 1-156], pp. 147b, 15-148b, 21.

¹⁶⁸ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, IV, 3, 19, 747.

anche animata da una retta intenzione, orientata non a scopi umani, terreni, temporali ma divini. Giacché solo la *recta fides* consentirebbe di conoscere l'essenza di ciascuna *res* e di orientarne l'utilizzo al *summum bonum*, solo i credenti in Cristo sarebbero capaci di autentica virtù. Perché sia comprensibile quanto sostenuto, Agostino propone l'esempio di chi aiuta un uomo in pericolo: se tale azione fosse compiuta con il solo scopo di ottenere un riconoscimento, non potrebbe esser considerata virtuosa perché animata da una volontà perversa, che cerca la gloria in se stessa o in altri e non in Dio¹⁶⁹. Giacché Dio è l'unico capace di trarre il bene dal male, ai gentili sarebbe riconosciuta la possibilità della virtù se aiutati e guidati dall'effettiva grazia divina.

Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt; quia ea non fideli, sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate; qualis voluntas, nullo christiano dubitante, arbor est mala, quae facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata. 'Omne enim' – velis nolis – 'quod non est ex fide, peccatum est' (*Rm* 14, 23). Et ideo Deus istas arbores non potest diligere, et si tales permanserint, disponit excidere: quia 'sine fide impossibile est placere' (*Heb* 11, 6)¹⁷⁰.

Sorgerebbe, a tal punto, il problema di conciliare tale posizione con la questione dell'universale volontà salvifica di Dio, espressamente insegnata dall'Apostolo e alla quale Giuliano fa riferimento per invalidare la teoria agostiniana della *gratia praeveniens*, a suo avviso troppo fatalistica¹⁷¹; la grazia di Dio, invece, seguirebbe come giusta ricompensa all'inflessibile ricerca e pressante richiesta, cui si riferisce il vangelo quando parla dell'efficacia della preghiera¹⁷². L'atto del chiedere, del cercare, del bussare, eccipisce Agostino, sono frutto di un intervento divino che susciterebbe nel cuore

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, IV, 3, 21, 749.

¹⁷⁰ *Ibid.*, IV, 3, 32, 754-755.

¹⁷¹ Cf. A. SAGE, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 3 (1965), pp. 107-131; cf. *1 Tim* 2, 4.

¹⁷² Cf. *Mt* 7, 7-8.

dell'uomo il desiderio di ricercare e la speranza di ottenere; la grazia, dunque, ingenererebbe il desiderio del bene e ne concederebbe la fruizione¹⁷³. Tale teoria sembrerebbe implicare un'ingiustificata e ingiustificabile preferenza di persona da parte di Dio, che liberamente sceglierebbe a chi concedere la grazia e a chi negarla e arbitrariamente deciderebbe della salvezza e della dannazione di ciascuna creatura; sembrerebbe, perciò, più corretto sostenere che il Signore offra la salvezza a tutti gli uomini, ma poi spetti al singolo individuo decidere se corrispondere o meno alla universale volontà salvifica di Dio. La morte prematura di bambini privi del battesimo, a differenza di quanto accade ad altri che muoiono dopo aver ricevuto il sacramento, insidierebbe questa ipotetica soluzione: tale fenomeno non dipenderebbe da meriti o demeriti personali, giacché i neonati non hanno capacità di intendere e volere, ma da un insondabile e certamente giusto decreto divino. Non sarebbe possibile accusare Dio, in tale scelta, di essere ingiusto perché tutti sono macchiati, fin dalla nascita, dal peccato originale; alcuni, però, sono salvati in virtù della grazia, perché Dio è buono, altri sono destinati alla perdizione, perché Dio è giusto. In definitiva, sarebbe esclusivamente il Signore a decidere chi salvare, per misericordia, e chi destinarne alla dannazione, per giustizia.

Haec ut christianis cordibus convenit cogitare nescitis, et vos potius secundum vestram sententiam fato ista dicitis fieri. Vestra quippe, non nostra sententia est: *Fato fieri quod merito non fit*. Et ne secundum istam definitionem fato fiant hominibus, si meritis non fiant, quaecumque fiunt; ideo merita vel bona vel mala, quantum potestis, asseritis, ne fatum sit consequens, si merita negaveritis. Ac per hoc dicitur vobis: Si ea quae nullis meritis praestantur hominibus, fato fieri iam necesse est, et ideo merita astruenda sunt, ne fatum sit consequens, si merita non sunt: fato baptizantur, fato intrant in regnum Dei parvuli, quorum bona merita nulla sunt; et rursus, fato non baptizantur, fato non intrant in regnum Dei parvuli, quorum mala merita nulla sunt. Ecce pusilli qui fari nequeunt, vos potius assertores fati esse convincunt. Nos autem cum vitiatae originis mala merita esse dicamus, gratia dicimus intrare parvulum in

¹⁷³ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, IV, 8, 41, 758-759.

regnum Dei, quoniam bonus est Deus; et alium merito non intrare, quoniam iustus est Deus; et in neutro esse fatum, quoniam quod vult facit Deus¹⁷⁴.

Nella visione agostiniana, dunque, la salvezza dipenderebbe dall'onnipotente volontà divina che opera secondo un ordinato, imperscrutabile e giusto disegno.

L'analisi prosegue circa il meno complesso tema del *pudor*: Giuliano, per suffragare la propria tesi circa la presenza nell'uomo di una *voluptas* e di un pudore naturali, richiama l'autorità dei filosofi fisici e la dottrina stoica¹⁷⁵. Secondo Agostino, nessuno tra gli stoici avrebbe condiviso l'ottimistica considerazione delle passioni e del piacere corporeo, tipica del Pelagianesimo; *ipsa rerum evidentia*, i migliori filosofi pagani avevano intuito l'autentica condizione di miseria dell'uomo, pur non conoscendone la causa, giacché ignoravano le Scritture e la rivelazione¹⁷⁶. Non esisterebbe, perciò, una *voluptas* naturale: l'uomo era stato creato da Dio in uno stato di beatitudine e di equilibrio, in cui le facoltà inferiori obbedivano alle superiori; perciò, gli organi genitali, pur se eccitati, non ingeneravano vergogna perché sottomessi al comando della volontà, come ogni altro organo¹⁷⁷. Il peccato originale avrebbe inaugurato la disarmonia e il disordine a causa del quale ciò che è inferiore nell'uomo insorge contro ciò che è superiore, la carne contro la legge della mente.

Per confutare l'insegnamento di Giuliano, secondo cui la *concupiscentia* è un dono di Dio, di dignità morale pari agli altri sensi, e per mostrare l'estraneità della *libido* alla condizione naturale dell'uomo – e, dunque, la sua derivazione dall'antica colpa – Agostino, richiamandosi a una teoria di chiara origine neoplatonica, secondo cui solo il piacere legato alle sensazioni della vista e dell'udito può avere in se stesso una connotazione razionale, mentre il piacere degli altri sensi può rivendicare questo titolo unicamente dall'esterno, a condizione che l'uomo senziente agisca per uno scopo,

¹⁷⁴ *Ibid.*, IV, 8, 46, 761.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, IV, 15, 75, 749.

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, IV, 15, 78, 778.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, IV, 13, 62, 768.

distingue, nei sensi, la vivacità, l'utilità e la necessità dalla libidine¹⁷⁸. La *vivacitas sentiendi* coinciderebbe con la capacità di cogliere, nei limiti del possibile, la vera *natura* di una *res*; l'*utilitas sentiendi* sarebbe la capacità di determinare, e quindi di ricercare, ciò che giova al corpo e ne favorisce l'esistenza; la *necessitas sentiendi* sarebbe la condizione propria dei sensi, costretti a sentire anche involontariamente. La *libido sentiendi*, invece, corrisponderebbe alla forza che origina e costringe a percepire il desiderio del piacere carnale sia quando la volontà acconsente sia quando ricusa. Giacché la vivacità, l'utilità e la necessità, sarebbero caratteristiche costitutive i sensi stessi, proverrebbero da Dio; la *libido*, poiché subita, sarebbe un elemento esterno, conseguenza del peccato ispirato dal diavolo¹⁷⁹. Tale sostanziale differenza emergerebbe, in modo più evidente, se si prendono in considerazione il *visus* e l'*auditus*, i più nobili tra i sensi: per costituzione, sarebbero gli unici a essere completamente sottoposti alla volontà; infatti, si può decidere quando vedere e quando udire ma non quando toccare, gustare o odorare. Dal punto di vista etico, poi, il diletto che da essi consegue rinvierebbe alla bellezza spirituale, contrariamente a quanto accadrebbe con gli altri sensi, i cui piaceri non rimanderebbero ad altro perché legati alla soddisfazione di una necessità naturale. Giacché la *libido* sarebbe insubordinata alla volontà e dedicherebbe ogni sforzo a se stessa, al solo gusto del piacere, occuperebbe l'estremo inferiore di una gerarchica scala morale dei sensi¹⁸⁰.

Laudent ergo caelum et terram et omnia quae in eis sunt homines pii, et ex his omnibus Deum consideratione pulchritudinis, non ardore libidinis. Sicut auri decus aliter laudat religiosus aliter avarus: iste, cum pietate venerandi Creatorem, ille, cum libidine possidendi creaturam. (...) Ceteri tres sensus corpulentiores, et quodam modo grossiores sunt, nec se foras proiciunt, sed interius quod ad eos pertinet agunt. (...)

¹⁷⁸ Secondo tale teoria, probabilmente di matrice plotiniana (nei cui testi sono contenute le nozioni di *vivacitas*, *utilitas*, *necessitas* e *libido sentiendi*), solo il piacere legato alle sensazioni della vista e dell'udito può essere razionale, ordinato, e dunque, eticamente buono, mentre il piacere degli altri sensi può rivendicare tale carattere indirettamente, a condizione che l'uomo senziente agisca per uno scopo. Cf. N. CIPRIANI, *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Agostino*, in «Augustinianum», 14 (1974), pp. 351-361.

¹⁷⁹ Cf. AUGUSTINUS, *C. Iul.*, IV, 14, 65, 770.

¹⁸⁰ Cf. CIPRIANI, *Una teoria neoplatonica* cit., pp. 355-358.

Quis enim, quantuscumque sit carnalis concupiscentiae castigator, si locum thymiamate intraverit odoratum, possit efficere ut ei non suaviter oleat, nisi nares claudat, aut intentione vehementi alienetur a corporis sensibus? Sed numquid cum inde fuerit egressus, id domi suae, vel quacumque pergit, desiderabit? Aut si desideraverit, satiare debet istam libidinem, non frenare et contra concupiscentem carnem spiritu concupiscere, donec ad illam redeat sanitatem, qua nihil tale desideret¹⁸¹?

Esisterebbe, dunque, una differenza etica tra i vari sensi: la vista e l'udito, i più nobili, rimanderebbero all'altro da sé; la contemplazione della bellezza del creato consentirebbe l'intuizione della divina venustà e aprirebbe il cuore alla lode del creatore. I restanti sensi, più grossolani, troverebbero una giustificazione etica e razionale qualora compiano ciò che a essi è deputato per la salute del corpo. La libidine, invece, in maniera perversa ridurrebbe tutto al solo gusto del piacere fisico; pertanto, essa non può essere stata donata da Dio all'uomo ma è conseguenza del peccato originale. Ciò troverebbe conferma nella presenza del pudore, segno della *confusio* provocata dalla disubbidienza a Dio¹⁸².

Giacché Agostino è costretto a rispondere alle critiche pressanti e talvolta ripetitive di Giuliano, il quinto libro non offre molte novità dottrinali di rilievo. Al centro del dibattito ritorna la concupiscenza definita come *peccatum*, *poena peccati* e *causa peccati*: è peccato perché in essa sarebbe insita la disubbidienza, la ribellione del servo contro il suo signore, della carne contro il dominio della mente, di ciò che per nobiltà è inferiore contro ciò che è superiore; è pena del peccato perché giusto frutto dell'antica trasgressione; è causa di peccato perché consentendo a essa si perpetrerebbe e alimenterebbe l'originaria sovversione. Adamo, disobbedendo al suo creatore, si sarebbe macchiato di una grave colpa la cui giusta contropartita sarebbe l'insubordinazione della propria carne contro la legge della mente; perpetrando e acconsentendo a tale *confusio* si commetterebbe peccato.

¹⁸¹ AUGUSTINUS, *C. Iul.*, IV, 14, 66, 770-771.

¹⁸² Cf. *ibid.*, IV, 16, 82, 781.

Et sicut caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur; et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur; et causa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur: ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inoboedientis; et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis¹⁸³.

L'adesione al moto di ribellione della concupiscenza potrebbe anche essere *poena peccati*: si potrebbe verificare che, per un imperscrutabile disegno divino, azioni malvagie producano una *perversio cordis* a causa della quale si diventerebbe sordi alla verità e si persevererebbe nella condizione peccaminosa¹⁸⁴. L'abbandono degli empi alla loro dissolutezza, da parte di Dio, potrebbe essere, talvolta, la conseguenza di un'ostinata perversa condotta; da tale «massa perditionis et damnationis», alcuni peccatori sarebbero immeritatamente condotti, *secundum propositum*, alla salvezza mentre i restanti, con la loro pervicacia e il loro cuore impenitente, continuerebbero a far accumulare l'ira divina per il giorno del giudizio, quando sarà reso a ciascuno secondo le proprie opere¹⁸⁵. La *concupiscentia*, dunque, poiché causa del peccato originale, sarebbe un *malum*, benché non si acconsenta alle sue prave inclinazioni, e rimarrebbe tale anche se mediante essa potrebbe esser punita la disobbedienza.

Nella perfetta e ordinata condizione prelapsaria, ribadisce Agostino, tutto ciò che era nell'uomo obbediva alla ragione; l'unione stessa dei coniugi sarebbe avvenuta senza il disordinato movimento delle membra ma in accordo con la ragione e con la volontà. In seguito alla colpa originale, i coniugi sarebbero costretti a utilizzare per il bene il sopraggiunto male della concupiscenza che costituirebbe un vizio ereditario e non una qualità naturale dell'uomo. Mediante il ricorso alle *Categorie* di Aristotele¹⁸⁶, Giuliano

¹⁸³ *Ibid.*, V, 3, 8, 787.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*, V, 3, 12, 790.

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, V, 4, 14, 793.

¹⁸⁶ ARISTOTELES, *Categoriae*, 10, 11b, 38-12a, 25; cf. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005, pp. 368-373.

intenderebbe invalidare l'ipotesi della trasmissione del peccato originale: poiché ciò che inerisce a una sostanza non potrebbe sussistere senza la sostanza stessa, allo stesso modo non potrebbe esser trasmesso ai figli il reato originario proprio della natura dei genitori. Benché le qualità inerenti a una *substantia* non esistano senza di essa, argomenta Agostino, una proprietà potrebbe essere trasmessa, da un soggetto a un altro, non per migrazione ma per influenza. In altre parole, le qualità non si trasferirebbero fisicamente ma sarebbero impresse: quando un individuo assimila le forme, i colori dei corpi che vede, riponendoli nella memoria, tali qualità diventano parte integrante di esso; come si ha il passaggio delle qualità delle *res* allo spirito, si potrebbe avere anche l'inverso, il trasferimento dallo spirito ai corpi. Tale sarebbe la dinamica in base alla quale il feto subisce l'impressione e la trasmissione dell'antica colpa, da cui potrebbe essere liberato solo mediante la rigenerazione sacramentale.

Verum enim est quod ibi accepisti, ea quae in subiecto sunt, sicut sunt qualitates, sine subiecto in quo sunt, esse non posse, sicut est in subiecto corpore color aut forma; sed afficiendo transeunt, non emigrando: quemadmodum Aethiopes, quia nigri sunt, nigros gignunt, non tamen in filios parentes colorem suum velut tunicam transferunt; sed sui corporis qualitate corpus quod de illis propagatur afficiunt. Mirabilius est autem quando rerum corporalium qualitates in res incorporales transeunt, et tamen fit, quando formas corporum quas videmus, haurimus quodam modo, et in memoria recondimus, et quocumque pergimus, nobiscum ferimus: nec illae recesserunt a corporibus suis, et tamen ad nos mirabili modo affectis nostris sensibus transierunt. Quomodo autem de corpore ad spiritum, eo modo transeunt de spiritu ad corpus. (...) Neque enim Deus ita naturas creat, ut leges auferat, quas dedit motibus uniuscuiusque naturae. Sic et vitia cum sint in subiecto, ex parentibus tamen in filios, non quasi transmigratio de suo subiecto in subiectum alterum, quod fieri non posse *Categoriae* illae quas legisti verissime ostendunt; sed, quod non intellegis, affectione et contagione pertranseunt¹⁸⁷.

¹⁸⁷ AUGUSTINUS, *C. Iul.*, V, 14, 51, 812-813.

Il peccato originale si trasmetterebbe ai posteri, nella generazione, «non emigrando sed afficiendo»¹⁸⁸, mediante la *concupiscentia carnis*. Questo spiegherebbe anche il motivo per cui Cristo, pur assumendo la condizione di uomo, era esente dal peccato originale e dalla concupiscenza: nascendo da Maria ha tratto da essa la corporeità e, di conseguenza, la mortalità, divenendo in tutto simile all'uomo; in tal modo, avrebbe condiviso con la sua creatura ogni aspetto della sua vita eccetto il peccato perché, concepito mediante lo Spirito Santo e non mediante l'unione carnale, – dunque, senza l'utilizzo della concupiscenza – ne era immune¹⁸⁹. Ciò confermerebbe che la *concupiscentia carnis* non può non essere ritenuta un male, un vizio disordinato.

La trasmissione del peccato originale, cui è dedicato il sesto libro, sarebbe confermata dall'universale redenzione operata da Cristo: giacché un solo uomo sarebbe morto per riscattare l'intera umanità, come insegna l'Apostolo, ciascun uomo contrarrebbe alla nascita l'originaria colpa; se così non fosse, non sarebbe potuto morire colui che avrebbe offerto se stesso come vittima sacrificale a vantaggio di quanti sarebbero morti, ovvero tutti gli uomini¹⁹⁰. Prova ulteriore di tale contagio e trasmissione, sarebbe il battesimo stesso e i suoi riti di esorcismo praticati ai neofiti.

Giuliano, totalmente contrario all'idea di una trasmissione della colpa mediante la *concupiscentia*, sarebbe più favorevole all'idea secondo cui gli uomini avrebbero peccato su imitazione del primo uomo. Ogni mancanza nei confronti di Dio, però, sarebbe strettamente dipendente dalle diverse circostanze in cui accade, obietta Agostino, e non potrebbe essere frutto d'imitazione; tutti gli uomini, perciò, avrebbero peccato semplicemente perché presenti in Adamo e parte della sua discendenza: primo effetto dell'idea divina corrispondente, corrompendosi, avrebbe viziato tutti coloro che da lui sarebbero derivati¹⁹¹. Il reato della colpa antica, dunque, sarebbe estraneo all'umanità per la *proprietas actionis*, al contempo proprio, per il *contagio propaginis*: giacché i discendenti di Adamo ed Eva non avrebbero violato direttamente il comando divino, il

¹⁸⁸ *Ibid.*, V, 14, 51, 812.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, V, 15, 54, 814.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, VI, 4, 8, 826; Cf. 2 *Cor* 5, 14 - 15.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, VI, 24, 75, 868.

peccato sarebbe loro irrelato; tuttavia, tale reato apparterrebbe a tutti gli uomini per propagazione, poiché avrebbe viziato la natura stessa dell'uomo.

Parentum autem peccata modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam reperiuntur et nostra: aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra sunt autem contagione propaginis. Quod si falsum esset, profecto grave iugum super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, nullo modo iustum esset¹⁹².

Il peccato originale avrebbe inaugurato nell'uomo una condizione di debolezza morale e d'inabilità al bene che richiederebbe il soccorso di Cristo: nel battesimo l'anima sarebbe purificata e resa atta a compiere azioni virtuose¹⁹³; tuttavia, precisa Agostino, nel lavacro di rigenerazione è rimessa la colpa dei mali ma non lo sono i mali, è annientata la signoria delle passioni ma non lo sono le passioni stesse, non viene eliminata la presenza della concupiscenza, la quale continua a esser nell'uomo, ma è sconfitto il suo dominio alla quale tutta la persona era soggetta. Tale dinamica sarebbe chiarita mediante l'utilizzo di una regola della dialettica, l'*argumentum a contrario*, con cui l'argomentazione è tratta dal confronto con una *res* opposta a quella in questione¹⁹⁴: allo stesso modo in cui i peccati passerebbero come atto ma permarrebbero come reato, potrebbe accadrebbe, in senso contrario, che la concupiscenza passi come reato ma rimanga come atto. L'azione di sacrificare agli idoli, per esempio, è tale che il suo atto passa non appena è stato compiuto; l'empietà per la quale si compie il sacrificio, però, rimarrebbe fin quando non è perdonata ed espiata. La concupiscenza, dunque, sarebbe tale da rimanere in atto nell'uomo, che lotta contro di essa con l'aiuto della grazia, anche se il suo reato, contratto con la generazione, sarebbe rimosso con la rigenerazione; l'azione della *libido* è il moto dei cattivi desideri, l'ispirazione e l'incitamento al male, che se accolta e portata a perfezione, causerebbe peccati.

¹⁹² *Ibid.*, VI, 10, 29, 839. Cf. *Eccli* 40, 1.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, VI, 14, 44, 847-848.

¹⁹⁴ G. D'ONOFRIO, *Fons Scientiae*, cit., p. 264.

Ego enim de concupiscentia dixi, quae est in membris repugnans legi mentis (Cf. *Rm* 7, 23), quamvis reatus eius in omnium peccatorum remissione transierit: sicut e contrario, sacrificium idolis factum, si deinceps non fiat, praeteriit actu, sed manet reatu, nisi per indulgentiam remittatur. Quiddam enim tale est sacrificare idolis, ut opus ipsum cum fit praetereat, eodemque praeterito reatus eius maneat venia resolvendus. Quiddam vero tale est carnis concupiscentia, ut maneat in homine, secum per continentiam confligente, quamvis eius reatus qui fuerat generatione contractus, iam sit regeneratione transactus. Actu enim manet non quidem abstrahendo et illiciendo mentem, eiusque consensu concipiendo et pariendo peccata; sed mala, quibus mens resistat, desideria commovendo. Ipse quippe motus actus est eius, quamvis mente non consentiente desit effectus¹⁹⁵.

Non costituirebbe peccato la semplice presenza della concupiscenza, anche dopo il battesimo, ma l'acconsentire a essa; sarebbe necessario, pertanto, contrastare la cattiva inclinazione, mediante l'aiuto della grazia di Dio.

A conclusione dell'opera, Agostino ribadisce con forza che Cristo è l'unico mediatore e autore della salvezza dell'uomo; con la predicazione della natura innocente, della potenza del libero arbitrio, della legge naturale o di quella data da Mosè, Giuliano avrebbe indirettamente suggerito l'inutilità di Cristo al fine della salvezza¹⁹⁶. In modo convinto, invece, è asserito che solo il Verbo incarnato di Dio condurrebbe all'eterna *beatitudo*: come chi è entrato in casa, avrebbe avuto accesso per un'unica porta, così tutti coloro che sono giustificati, lo sarebbero non per meriti personali ma in quanto redenti da Cristo.

Non aliquibus exceptis, sed eosdem multos, omnes oportet intellegi; non quia omnes homines iustificantur in Christo, sed quia omnes qui iustificantur, non aliter possunt iustificari quam in Christo. Sicut possumus dicere, in aliquam domum per unam ianuam intrare omnes; non quia omnes homines intrant in eadem domum, sed quia

¹⁹⁵ AUGUSTINUS, *C. Iul.*, VI, 19, 60, 858-859.

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, VI, 24, 81, 872.

nemo intrat nisi per illam. Omnes ergo ad mortem per Adam, omnes ad vitam per Christum¹⁹⁷.

4. *Contra secundam Iuliani Responsionem, Opus imperfectum*

Il vescovo pelagiano Floro, in esilio a Costantinopoli, inviò a Giuliano d'Eclano una copia del secondo libro del *De Nuptiis et Concupiscentia*, con la pressante richiesta di confutarlo; a essa, allegò anche una copia dell'epistola a Menoch¹⁹⁸, a suo dire utile a dimostrare il carattere manicheo della dottrina agostiniana¹⁹⁹. Giuliano, ospite presso Teodoro di Mopsuestia²⁰⁰, compose, tra il 423 e il 426, gli otto libri dell'*Ad Florum*²⁰¹.

Alipio, nel suo ultimo viaggio diplomatico in Italia, apprese della composizione dell'ultima opera di Giuliano²⁰²; ne commissionò una copia e, non appena si presentò

¹⁹⁷ *Ibid.*, VI, 24, 80, 871-872.

¹⁹⁸ L'epistola alla persiana Menoch, è una lettera attribuita a Mani, in cui il peccato è presentato come frutto della concupiscenza, che è sostanza del male. A essa si riferisce Giuliano per mostrare il presunto manicheismo della dottrina agostiniana del peccato originale (cf. AUGUSTINUS, *Contra secundam Iuliani Responsionem, Opus imperfectum*, III, 172-177). Alcuni studiosi, però, ritengono che la lettera trasmessa da Giuliano si tratterebbe, in realtà, di un commento alle *Lettere* di San Paolo, scritto da un manicheo latino. Si vedano le osservazioni di Trapè nelle sue note a AGOSTINO, *Opera incompiuta contro Giuliano*, Roma 1994, p. 593, nota 19).

¹⁹⁹ Cf. AUGUSTINUS, *Contra secundam Iuliani Responsionem, Opus imperfectum* (in seguito: *Opus imp.*), III, 166-168, [PL 45, 1049-1608], 1316-1317, ed. M. Zelzer, Wien 1974 (CSEL 85/1), [pp. 3-506] pp. 469, 1-471, 7.

²⁰⁰ Teodoro, vescovo di Mopsuestia (350-428), fu esponente di spicco della teologia antiochena. Importante è il suo intervento contro i Macedoniani, o pneumatomachi, negatori della divinità dello Spirito Santo.

²⁰¹ Sulle circostanze che portarono alla composizione dell'*Ad Florum*, la principale fonte d'informazione è Mercatore, scrittore cristiano, africano del V secolo, che contribuì alla definitiva condanna del Pelagianesimo nel Concilio di Efeso. Cf. S. PRETE, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Torino 1959.

²⁰² Cf. AUGUSTINUS, *Ep.*, CCXXIV, 1001-1002, ed. A. Goldbacher, Wien 1911 (CSEL, 57), pp. 451, 15-454, 6. Sui viaggi compiuti da Alipio, in missione diplomatica, dopo il 418 ci sono diverse

l'occasione, inviò ad Agostino, allora impegnato nella stesura delle *Retractationes*, i primi cinque libri, con la promessa di recapitargli presto anche i restanti e insistendo molto per una sollecita risposta²⁰³. Ricevuto il materiale, senza interrompere la revisione dei propri testi, Agostino intraprese l'opera di confutazione dei primi libri dell'*Ad Florum*; i restanti, però, tardarono ad arrivare, al punto che ebbe la possibilità di scrivere il *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, nel 428. Quando il resto dell'opera giuliana giunse a destinazione, Agostino riuscì solamente a confutare il sesto libro; sopraffatto dalla malattia, morì il 28 Agosto del 430, lasciando lo scritto incompiuto.

Il *Contra secundam Iuliani responsionem, Opus imperfectum* chiude definitivamente la lunga controversia che ha opposto Agostino ai pelagiani²⁰⁴; in esso è riportato integralmente il testo dell'*Ad Florum*, perché sia ribattuta accuratamente ogni affermazione di rilievo, secondo le esigenze della confutazione polemica. Tale scelta, però, avrebbe come effetto collaterale l'assenza di una struttura unitaria, la mancanza di una trattazione articolata ed esauriente degli argomenti affrontati e l'alternarsi di battute polemiche, di ritorsioni delle accuse, alla discussione teologica; al contempo, però, permette di raffrontare due sistemi teologici maturi che giungono a dare risposte contrastanti circa i contenuti fondamentali della fede cristiana²⁰⁵. Illustrare i punti più rilevanti di tale confronto è lo scopo di questa presentazione.

La disputa dottrinale tra i due vescovi si sviluppa, inizialmente, intorno al tema del battesimo; in particolare, se, tra le grazie elargite mediante tale sacramento, occorresse

opinioni. Wermelinger parla di quattro viaggi: il primo nel 419-420, il secondo nel 421, il terzo nel 422-423, il quarto nel 427-428; altri studiosi, come Berrouard, parlano di due viaggi soltanto, mettendo in dubbio il secondo e il terzo. Cf. M. F. BERROUARD, *Un tournant dans la vie de l'Eglise d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumière des lettres 10, 15, 16, 22 et 23 A de saint Augustin*, in «Revue des Etudes Augustiniennes» 31 (1985), [pp. 46-70], pp. 62-63.

²⁰³ Cf. AUGUSTINUS, *Ep.*, CCXXIV, 2, 1001, pp. 452, 9-453, 13.

²⁰⁴ Per un maggiore approfondimento sul tema si veda: Cf. Y. MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'opus imperfectum*, in «Recherches de science religieuse», 44 (1956), pp. 193-218; M. VESSEY, *Opus imperfectum Augustine and his readers, 426-435 A.D.*, in «Vigiliae Christianae», 52 (1998), pp. 264-285; A. BENGT, *Quelque idées sur le texte et l'interprétation du Contra Iulianum opus imperfectum d'Augustin*, in «Wiener Studien», 121 (2008), pp. 285-298.

²⁰⁵ Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AUGUSTINUS, *Opus imp.*, [pp. VII-LXXXVII], p. VII.

annoverare la remissione delle colpe – questione, questa, di grande importanza perché relata alla definizione della redenzione operata da Cristo e al problema del peccato originale. Giuliano si dichiara fermamente convinto dell'utilità del battesimo, indipendentemente dall'età in cui esso si riceve, ma si propone di chiarire gli effetti che procude: l'adulto, corrotto da un cattivo comportamento, sarebbe purificato da ogni peccato; il bambino, invece, incapace di viziare il suo stato d'innocenza perché privo di una piena capacità volitiva, sarebbe oggetto di un'intensificazione della propria purezza spirituale e di rinnovamento della sua condizione morale. Entrambi diventerebbero membra vive del corpo di Cristo e figli di Dio.

IUL. Ecce quanta confessionis luce, et eos qui Baptisma parvulis denegarent, et vos qui eius praeiudicio iustitiam Dei audetis maculare, reprobavi; protestans aliud me non tenere, quam instituta mysteria iisdem, quibus tradita sunt verbis, in omni prorsus aetate esse tractanda, nec pro causarum varietate debere mutari; verum fieri peccatorem ex malo perfecte bonum; innocentem autem, qui nullum habet malum propriae voluntatis, ex bono fieri meliorem, id est, optimum; ut ambo quidem in Christi membra transeant consecrati; sed unus deprehensus in mala vita, alter in bona natura²⁰⁶.

Questa idea, spiega Giuliano, non mette in pericolo l'autorità del sacramento né quella della grazia ed è l'unica che non sovverte ogni ragionevole idea di giustizia²⁰⁷; sarebbe insensato, infatti, pensare che Dio possa ascrivere peccati a chi non ha alcuna capacità di compiere il male.

A fondamento della concezione Pelagiana del battesimo vi sarebbe una netta distinzione tra le qualità della natura e i doni spirituali. L'uomo nascerebbe in uno stato di completa innocenza: non avendo piena capacità di agire deliberatamente, non avendo operato nulla che meriti biasimo o lode, il bambino avrebbe soltanto il «bonum simplicitatis suae», ricevuto da Dio²⁰⁸. Nel battesimo, perciò, l'umanità di ogni figlio

²⁰⁶ AUGUSTINUS, *Opus imp.*, I, 54, 1077, p. 51, 3-13.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, II, 116-117, 1190-1191, pp. 248, 1-250, 2.

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, I, 54, 1077, p. 51, 1-28.

sarebbe innovata, trasformata secondo un nuovo modo di essere, diverso da quello naturale nel quale si è nati; si tratterebbe di un'elevazione a una condizione morale superiore. Ciascun neonato, perciò, dovrebbe essere battezzato non perché abbia bisogno di essere liberato dal dominio del diavolo, ma perché possa essere rigenerato in Cristo e passare da una condizione morale di scarso valore, anche se non colpevole, a una di grande valore, propria dei figli di Dio. La negazione della remissione delle colpe nel pedobattesimo, perciò, non comporterebbe l'inutilità del sacramento; anzi, meriterebbe l'esecrazione di tutti i sapienti chi creda superflua la grazia mediante cui si ottiene la purificazione morale e la rigenerazione a nuova vita²⁰⁹.

IUL. Nos vero renasci omnes Baptismate debere, et opere nostro et sermone testamur; sed non ut huius impertitione beneficium, de iure videantur diaboli plagiati; verum ut qui sunt opera Dei, fiant pignora Dei; et qui nascuntur viliter, non tamen noxie, renascantur pretiose, non tamen calumniose; quique prodeunt ex institutis Dei, provehantur mysteriis Dei; et qui afferunt opera naturae, dona gratiae consequantur; ac Dominus suus qui eos fecit condendo bonos, faciat innovando adoptandoque meliores. Ergo iure dicitur, confitearis necesse est, naturale quod Manichaeus finxerat, sed tu nomine commutato originale vocas, interiisse peccatum. Nec hoc ea catholica fides credit antiquitus, quae non dubitat et parvulos a Deo fieri, et malum ab eo nihil fieri: ac per hoc opera Dei ante liberae voluntatis usum, naturae praeiudicio nec rea, nec sub diaboli iure constituit²¹⁰.

Anche se innocenti, i bambini avrebbero una grande necessità della grazia battesimale: nascono deboli, incapaci di provvedere a se stessi, afflitti da tante tristezze, dolori e malattie; la medicina di Cristo curerebbe queste infermità al punto da eliminarle del tutto alla fine dei tempi. La *gratia* elarigita nel Battesimo è presentata come dono dell'incorruttibilità e dell'immortalità della nuova creazione – in tal modo riuscirebbe a spiegare in che senso Cristo è il Redentore degli uomini, compresi i bambini²¹¹.

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, I, 53, 1075-1076, pp. 48, 1-50, 70.

²¹⁰ *Ibid.*, V, 9, 1438, ed. M. Zelzer, Wien 2004 (CSEL 85/2), [pp. 3-464] p. 177, 1-14.

²¹¹ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, III, 146, 1307, pp. 452, 1-453, 28.

La comprensione della natura del sacramento battesimale, secondo Agostino, non può prescindere dalla considerazione della dottrina del peccato originale, strettamente connesso alla fede nell'universalità della redenzione operata dal *Logos* incarnato: se si crede che Gesù Cristo è il salvatore dell'intera umanità, si deve ammettere che tutti gli uomini, compresi i bambini, sono peccatori – non si capirebbe, altrimenti, da quale *malum* sarebbero stati redenti e salvati –; poiché i neonati non possono avere colpe personali, perché privi di una compiuta volontà, occorre ammettere la presenza in essi di un peccato ereditato, trasmesso loro dai genitori.

AUG. Quare autem vos dicatis renasci omnes parvulos debere Baptismate, satis novimus; inde quippe estis haeretici; ac peste novitia contra antiquitatem catholicae Ecclesiae disputatis, dicentes non erui parvulos de potestate tenebrarum gratia Redemptoris; cum Catholica in eis exsufflet et exorcizet, utique potestatem diaboli, neque enim imaginem Dei. Quid est ergo quod dicis: 'Ut qui nascuntur viliter, non tamen noxie, renascantur pretiose, non tamen calumniose'; nec ipsum eorum pretium, quo fit ut pretiose renascantur attendis? Quid est enim, nisi sanguis Agni immaculati? Qui cur sit effusus, clamat ipse Agnus. Annon ipse ait: 'Hic est sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum' (*Mt* 26, 28)? Tu vero magnus mirabiliarius et dicis illum sanguinem etiam pro parvulis fundi, et negas eis per illum peccata ulla dimitti; dicis lavandos, et negas abluendos; dicis innovandos, et negas a vetustate mundandos; dicis per Salvatorem adoptandos, et negas esse salvandos²¹².

Commentando il passo dell'*Epistola* in cui Paolo, rivolgendosi alla comunità di Roma, espone l'opera di giustificazione e redenzione compiuta dal Cristo, Agostino chiarisce che considerare i bambini innocenti e liberi dal peccato, causa dell'inimicizia con Dio, equivarrebbe a escluderli dalla riconciliazione avvenuta nel sangue dell'Agnello, della cui effusione non è stata data altra motivazione se non la remissione della colpa²¹³: se i bambini non avessero alcun peccato, la morte di Cristo non sarebbe stata per loro di alcun giovamento; se, invece, Gesù è ritenuto Salvatore anche dei neonati, occorrerebbe

²¹² *Ibid.*, V, 9, 1439, pp. 177, 19-178, 34.

²¹³ Cf. *ibid.*, II, 172, 1215, pp. 291, 1-292, 43; cf. *Rm*, 5, 1-12.

ammettere in loro la presenza del *peccatum*, giacché i concetti di giustificazione, di redenzione e di riconciliazione rimanderebbero logicamente a un male. Il battesimo, perciò, sarebbe amministrato non solo per la santificazione ma anche per la remissione dei peccati. Conferma di quanto sostenuto sarebbe la forma del sacramento stesso: i riti di esorcismo, in esso praticati, avrebbero come effetto la liberazione del neofito dal dominio del demonio e del peccato; se così non fosse, si starebbe accusando la Chiesa di menzogna e lesa maestà divina, ingiurie gravi contro il Signore²¹⁴.

Per Agostino, dunque, occorre annoverare, tra i numerosi effetti della grazia battesimale, anche la remissione dei peccati, se non si voglia negare che Cristo sia il salvatore anche dei bambini e accusare la Chiesa di falsità.

Le divergenze d'opinione circa la natura della grazia battesimale dipenderebbero, in grande misura, dalla diversa considerazione della dottrina del peccato originale. Giuliano, radicalmente contrario a tale concezione, ricorrerebbe, in primo luogo, alla Scrittura per dimostrarne l'infondatezza: se la parola divina è fonte e maestra di giustizia, da essa non può venire nessun aiuto all'iniquità. Il brano su cui si focalizza maggiormente la sua attenzione è tratto dall'*Epistola ai Romani*: Paolo, nell'intento di esporre gli effetti della salvezza operata dal Cristo, afferma che a causa di un solo uomo il peccato avrebbe viziato l'intera creazione e la morte, sua inevitabile conseguenza, si sarebbe trasmessa all'intera umanità, rea in Adamo²¹⁵. Poiché contraria alla ragione e all'idea di giustizia divina, andrebbe esclusa l'ipotesi secondo cui, in tale passaggio, l'Apostolo abbia voluto significare un peccato propagatosi per generazione; con maggiore coerenza logica, le sue parole andrebbero comprese nel senso che la colpa avrebbe contaminato l'umanità per «imitatio malorum hominum»²¹⁶. Giacché il peccato è stato veicolato nel mondo creaturale da un solo uomo, si intenderebbe trasmesso per imitazione, poiché se

²¹⁴ Cf. *ibid.*, II, 120, 1192, pp. 251, 1-252, 15.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, II, 46-48, 1161-1162, pp. 195, 1-198, 31; cf. *Rm* 5, 12-14: «Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, eo quod omnes peccaverunt. Usque ad legem enim peccatum erat in mundo; peccatum autem non imputatur, cum lex non est, sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudine praevaricationis Adae, qui est figura futuri».

²¹⁶ Cf. *ibid.*, II, 49, 1162, pp. 198, 1-199, 28.

l'Apostolo avesse voluto alludere alla generazione avrebbe menzionato entrambi i progenitori²¹⁷; a un'attenta considerazione, però, seguirebbe che Paolo, in realtà, non si riferirebbe alla diffusione del peccato bensì alla morte, non a quella fisica ma spirituale, frutto delle mancanze personali, commesse su imitazione di Adamo²¹⁸.

In armonia con tale orientamento esegetico, Giuliano spiega l'opposizione paolina tra Adamo e Cristo: come la prevaricazione del primo, senza alterare irrimediabilmente la natura umana, costituì la *forma* del peccato, la condotta immacolata del secondo è modello di giustizia. Come il Verbo sarebbe l'*exemplum* più grande e perfetto della giustizia, pur non essendo stato il primo, così Adamo è detto esempio di peccato, non perché sia il primo a compiere un atto contrario ai dettami divini – la prima a peccare, infatti, era stata Eva – ma perché è il più autorevole, concordemente con la logica familiare dove l'autorità paterna è più efficace e maggiore di quella materna²¹⁹. La solidarietà degli uomini con Adamo e con Cristo andrebbe intesa, dunque, sul piano dell'imitazione del peccato del primo e della giustizia del secondo, non nel senso di una trasmissione della colpa per via di generazione e di una giustificazione mediante il dono della grazia.

La corretta ricezione del senso espresso dal parallelismo paolino, spiega Agostino, dipenderebbe dalla comprensione dell'identità di Cristo, presentato come nuovo Adamo, opposto al primo; secondo tale prospettiva, l'Apostolo non avrebbe inteso opporre l'imitazione alla stessa imitazione ma la rigenerazione spirituale alla generazione carnale. Poiché il *Logos* incarnato sarebbe la *forma a contrario*, come i bambini, rinascendo a nuova vita mediante il battesimo, parteciperebbero della giustizia del Cristo, benché incapaci di operare il bene, così essi sarebbero nati o nascerebbero da Adamo contaminati dal peccato, benché incapaci di operare alcun male²²⁰.

Questione di grande importanza, per Agostino, è stabilire se l'Apostolo, scrivendo che «per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit»²²¹, abbia inteso riferirsi al

²¹⁷ Cf. *ibidem*.

²¹⁸ Cf. *ibid.*, II, 66, 1170, pp. 211, 1-212, 27.

²¹⁹ Cf. *ibid.*, II, 189-190, 1223-1224, p. 306, 1-307, 21.

²²⁰ Cf. *ibid.*, II, 190, 1224, p. 307, 1-21.

²²¹ *Rm* 5, 12.

peccato che si commette imitando gli altri uomini o a quello che si contrare nascendo: il primo sarebbe entrato nel modo a causa del diavolo, che avrebbe concesso l'*exemplum peccandi* senza imitare alcuno; il secondo, a causa di Adamo che, primo tra gli uomini, avrebbe inaugurato la generazione di tutti gli altri esseri umani e, di conseguenza, la propagazione della colpa. Paolo, dunque, rivolgendosi alla comunità di Roma, avrebbe voluto alludere al peccato di generazione, giacché quello d'imitazione avrebbe come origine il diavolo. Egli parlerebbe di «unus homo» perché non dalla donna concepente e partoriente ma dall'uomo seminante è l'esordio della generazione, nel senso che l'inseminazione precede il concepimento e il parto; altro possibile motivo potrebbe essere che i coniugi, per mezzo del sacramento matrimoniale e dell'amplesso, diventerebbero una sola carne²²².

AUG. Non hic quaeritur utrum hominum imitatione peccetur; quis enim nesciat, etiam hominum imitatione peccari? Sed quaeritur, quale peccatum per unum hominem intravit in mundum; utrum quod imitando committeretur, an quod nascendo traheretur. Quia illud primum, id est, quod imitando committeretur, non nisi per eum intravit in mundum, qui primus neminem imitatus ceteris imitaturis peccandi introduxit exemplum, hoc est, diabolus; hoc autem alterum, id est, quod nascendo traheretur, non nisi per eum intravit in mundum, qui primus a nemine generatus, generandis ceteris originis ingressit initium; hic est Adam. De imitatione igitur Angelorum et hominum intellege te nihil ad causam pertinens dicere; sed tantum tacere noluisse. Disputamus enim, non de quocumque peccatore, qui quandocumque peccavit in mundo, sed de illo per quem peccatum intravit in mundum; ubi si quaeratur exemplum imitationis, diabolus invenitur; si contagium generationis, Adam. Proinde, dicens Apostolus: 'Per unum hominem peccatum intravit in mundum' (*Rm* 5, 12.), peccatum generationis intellegi voluit. Imitationis enim peccatum, non per unum hominem, sed per diabolum intravit in mundum²²³.

²²² Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, II, 83, 1176, pp. 220, 1-221, 16.

²²³ *Ibid.*, II, 49, 1162-1663, pp. 198, 9-199, 28.

Per avvalorare il suo rifiuto della dottrina del peccato originale, Giuliano ricorre a brani dell'Antico Testamento: sia il *Deuteronomio* sia il libro del profeta Ezechiele sono estremamente chiari nel sancire la responsabilità personale dell'illecito, vietando che un uomo sia gravato dei peccati dei propri discendenti; sarebbe ingiusto, infatti, pensare che l'anima, di cui Dio è il creatore, possa essere considerata colpevole a causa delle azioni malvage commesse da altri uomini²²⁴.

Nella Scrittura, obietta Agostino, ci sarebbero numerosi passi in cui si legge che Dio punisce la colpa dei padri nei figli, fino alla terza e alla quarta generazione²²⁵. Giuliano avrebbe preso in considerazione solo quelli della prima serie, perché esprimerebbero in modo più autentico e rispettoso l'idea della giustizia divina; avrebbe escluso, invece, gli altri perché riflettenti la mentalità degli uomini di quel tempo, che Dio si propose di correggere. In realtà, spiega Agostino, occorrerebbe individuare una prospettiva di lettura che concili tali brani fra di loro, giacché il testo biblico non può contraddire se stesso. I passi chiamati in causa da Giuliano, perciò, non sarebbero contrari a quelli in cui è affermata la punizione e l'imputazione ai figli delle colpe dei padri, almeno in due sensi: i primi si riferirebbero ai figli già nati, in possesso di un'individuale e autonoma esistenza; i secondi, a figli presenti solo *in ratione seminis* nella natura dei padri. Altra spiegazione potrebbe essere che i testi della prima serie si riferiscono a una giustizia creaturale, quelli della seconda a una giustizia divina: nelle vicende umane sarebbe applicato il principio secondo il quale le colpe dei padri non dovrebbero ricadere sui figli; tuttavia, poiché i giudizi divini non sono vincolati a questa legge, Dio potrebbe punire nei figli i peccati dei genitori²²⁶. La ragione di questa disparità risiederebbe unicamente nella maggiore capacità e autenticità di giudizio proprie di Dio; gli uomini, incapaci di conoscere il *modus*, la *ratio* e la *mensura* della giustizia, secondo cui sarebbero puniti i peccati dei padri nei figli – prerogativa unicamente divina – dovrebbero giudicare ciascuno in base alle proprie azioni²²⁷. Il testo di Ezechiele, che Giuliano considera dettato dalla provvidenza in

²²⁴ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, III, 13, 1252-1253, p. 358, 1-20; cf. *ibid.*, III, 43, 1267, p. 384, 1-12; cf. *Dt* 24, 14 - 16; *Ez* 18.

²²⁵ Cf. *Dt* 5, 9; *Nm* 14, 18; *Es* 20, 5; *Ger* 32, 18.

²²⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, III, 43, 1267, p. 384, 1-12.

²²⁷ Cf. *ibid.*, III, 57, 1275, pp. 396, 1-398, 61.

previsione dei futuri errori, parlerebbe della promessa del Nuovo Testamento: il profeta attesta la validità, per il suo tempo, del proverbio secondo il quale i padri hanno mangiato l'uva acerba e i denti dei figli si sono allegati; con la venuta di Cristo, però, mediante la rigenerazione battesimale i figli saranno estranei a tale dinamica, saranno liberati dai peccati dei genitori²²⁸.

IUL. Quamvis enim absolute praescripserit Deus, quoniam iniquitas parentum non addicat filios innocentes, sed unusquisque propriis iniquitatibus arguatur nec hinc fidelis animus possit ambigere, tamen, ut opinionis tuae confossum tot fulminibus legis retractemus cadaver, quatenus accipiendam hanc Dei disputationem putabis, videlicet ut parentum sicut nec adultis ita nec nascentibus filiis obsint delicta? An, ut tantummodo iam grandioris aetatis et iustitiam operantibus non sinantur nocere, parvulos autem, antequam per propriam iustitiam naturale virus exhauriant, scelere generantium gravari, sicque fiat quod per Prophetam Deus futurum negavit? AUG. Immo sic fit, quod alio loco Deus dicit: 'Reddam peccata patrum in filios' (*Deut 5, 9*). Cum enim utrumque ipse dicat, id est et patrum ad filios non pertinere peccata et reddere se in filios patrum peccata, non potest utique sibi esse contrarius; et ideo recte quaerentibus, quomodo utrumque sit verum, unum horum generationi, alterum regenerationi intellegitur convenire²²⁹.

La Scrittura, secondo Agostino, non concedere alcun dubbio: c'è una legge universale di ereditarietà morale in base alla quale si contrae il peccato di Adamo, alla nascita, e si subiscono le conseguenze delle colpe dei propri antenati, secondo un occulto e giusto giudizio di colui che dispone tutto «in mensura et numero et pondere»²³⁰; occorrere ammettere, però, che come alcuni genitori aggraverebbero l'antico peccato, altri l'allevierebbero con la loro giusta condotta, anche se nessuno può eliminarlo se non colui che è morto per la salvezza di tutti²³¹.

²²⁸ Cf. *ibid.*, III, 49, 1270, pp. 388, 1-390, 40. Cf. *Ez* 18, 20-30.

²²⁹ AUGUSTINUS, *Opus imp.*, III, 50, 1271, p. 390, 6-24; cf. *Ez* 18-20; *Deut* 5, 9.

²³⁰ *Sap* 11, 21; cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, III, 65, 1277, p. 401, 1-23.

²³¹ Cf. A. M. DUBARLE, *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna 1984, pp. 45-50.

Le critiche di Giuliano riguarderebbero anche la nozione stessa di peccato originale: sembrerebbe contraddittorio parlare di una colpa naturale e, al contempo, considerare la volontà necessaria perché ci sia reato²³². L'incongruenza sarebbe ancor più evidente se si prendesse in esame la definizione stessa di peccato: «appetitus liberae voluntatis, quem prohibet iustitia»²³³, oppure, in accordo con quanto Agostino scrive, «voluntas faciendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere»²³⁴; sarebbe assurdo, perciò, sostenere la presenza della colpa nei bambini che, al momento del concepimento o della nascita, non hanno alcuna capacità di volere²³⁵.

Tale argomentazione poggerebbe su un principio fondante la prospettiva giuliana, secondo cui ciò che è naturale non può essere volontario: necessario è ciò che è costretto da cause maggiori e subisce la violenza di esistere; possibile, invece, è ciò che non soffre alcuna costrizione, e dunque tanto potrebbe essere quanto non potrebbe. Ciò che è necessario è anche *naturalis*, perché quanto attiene alla sostanza di una *res* non è determinabile mediante la volontà; viceversa, ciò che è di dominio della volontà non concerne la necessità ma la possibilità. Di conseguenza, come la definizione della natura del corpo e dell'animo non è attribuibile alla volontà, viceversa, il male della volontà non sarebbe ascrivibile alla natura, così da mescolare la necessità con le opere della possibilità – infatti, chi commette volontariamente un reato, contrae un merito cattivo ma non aggiunge nulla alla sua sostanza. Per Giuliano, dunque, se il peccato fosse naturale, non potrebbe essere volontario, se volontario, non potrebbe essere naturale²³⁶.

Punto debole di tale critica, spiega Agostino, è il suo fondarsi su un concetto univoco di peccato: nella definizione utilizzata da Giuliano, rientrerebbe adeguatamente solo il peccato di Adamo, l'unico uomo a beneficiare di una condizione completamente priva di qualsiasi male che costringesse a compiere, contro la volontà, un'azione vietata dalla giustizia; tutti gli altri uomini, invece, pur potendo astenersi dai molti mali che

²³² Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, IV, 91, 1393, pp. 96, 1-97, 38.

²³³ Cf. *ibid.*, V, 28, 1446, pp. 223, 1-225, 39.

²³⁴ *Ibidem*; cf. ID., *De duabus animabus*, 15, [PL 42, 93-112], 105, ed. J. Zycha, Wien 1891 (CSEL 25/1), p. 70, 15-16.

²³⁵ Cf. *ibid.*, V, 28, 1466, pp. 223, 1-225, 38.

²³⁶ Cf. *ibid.*, V, 53, 1486, pp. 258, 1- 259, 42.

compiono, non sarebbero liberi come lo era Adamo. Occorrerebbe distinguere dal peccato, la pena, che sarebbe la conseguenza di ciascun'azione malvagia, e ciò che è sia pena sia colpa, in altre parole, il peccato originale: esso sarebbe presente anche nei neonati perché pena del peccato commesso da Adamo, e comincerebbe a manifestarsi in essi, in modo attivo, con la crescita. I bambini, dunque, sarebbero peccatori, anche se secondo un'accezione diversa da quella con cui ci si riferisce agli adulti: questi deliberatamente sceglierebbero il male, quelli subirebbero il peccato che inerebbe loro senza il concorso della volontà.

Ac per hoc, si tria ista discernas, et scias aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati, intellegis quid horum trium pertineat ad illam definitionem, ubi voluntas est agendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. (...) Proinde originale peccatum nec ad illud pertinet quod primo loco posuimus, ubi est voluntas malum operandi, unde liberum est abstinere; alioquin non esset in parvulis, qui nondum voluntatis utuntur arbitrio; nec ad illud quod secundo commemoravimus. De peccato enim nunc agimus, non de poena, quae non est peccatum, quamvis peccati merito subsequatur; quam quidem patiuntur et parvuli, quia inest eis corpus mortuum propter peccatum. Non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quicumque cruciatus; sed pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati²³⁷.

Per mostrare la possibilità della presenza del peccato originale nei bambini, Agostino sottolinea, con esempi pratici, la falsità del principio giuliano secondo cui ciò che è naturale non può essere volontario e viceversa: nonostante sia necessario morire, si potrebbe anche voler morire; la necessità e la volontà potrebbero, dunque, coesistere. Potrebbe verificarsi anche il caso inverso, in cui alla volontà segua la necessità: chi volendo morire si ferisca in maniera irrimediabilmente grave, muore sebbene poi non voglia; allo stesso modo, chi compie un peccato continua ad averlo pur non volendo. Ciò confermerebbe l'idea che non potrebbe darsi peccato senza volontà; tuttavia, chiarirebbe

²³⁷ *Ibid.*, I, 47, 1068, pp. 34, 39-44; 35, 68-36, 79; cf. *Rm* 8, 10.

anche che il male compiuto volontariamente potrebbe perdurare pur senza *voluntas*. Esisterebbe, dunque, una *res* necessaria che la volontà avrebbe reso tale pur senza esserne necessitata: Adamo, pienamente libero, avrebbe scelto il male sì che diventasse una necessità per se stesso e per quanti da lui discendono²³⁸.

L'idea di un peccato originario che si propaghi a tutta l'umanità, indipendentemente dalla volontà dei singoli individui, potrebbe generare un problema di giustizia: Dio non potrebbe imputare una colpa a chi non l'ha commessa e non avrebbe alcuna possibilità di commetterla, perché incapace di intendere e volere²³⁹. Si renderebbe ragione di tale processo mediante il ricorso alla presenza di una misteriosa solidarietà morale tra il primo uomo e la sua discendenza: quando Adamo si macchiò volontariamente dell'antico reato, viziando, mutando e rendendo colpevole in sé la natura umana, tutti i suoi discendenti non avrebbero di certo potuto contribuire personalmente, in bene o in male, ma sarebbero stati tutti presenti in lui «per rationem seminis»²⁴⁰.

Immo desine vana garrere, et omnes qui nondum nati nihil per proprias voluntates agere poterant boni vel mali, in uno potuisse peccare, in quo per rationem seminis erant, quando ille propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturamque in se vitiavit, mutavit, obnoxiauit humanam; excepto uno homine, qui ex ipso quidem semine, non tamen seminali ratione procreatus est, si potes, intellege; si non potes, crede²⁴¹.

La modalità della trasmissione del peccato originale è altra causa di intensa polemica. La propagazione non può avvenire, obietta Giuliano, attraverso la volontà, perché non ancora pienamente sviluppata nei neonati; nemmeno mediante la *forma* del corpo giacché è opera di Dio e non potrebbe essere fonte di male; né mediante l'anima stessa, poiché creata *nova*, individualmente da Dio, né mediante l'atto matrimoniale perché buono e istituito dal Signore. Poiché non commetterebbe reato né chi crea, né chi genera né chi nasce,

²³⁸ Cf. *Opus imp.*, IV, 103, 1398, pp. 105, 1-107, 71.

²³⁹ Cf. *ibid.*, I, 48, 1069 -1070, pp. 36, 1-41, 113.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, IV, 104, 1401, pp. 107, 1-111, 109.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 111, 103-109.

l'idea della trasmissione del peccato non potrebbe essere valida²⁴²; per giustificarla, occorrerebbe ammettere l'ipotesi della *tradux animae*.

Agostino respinge l'accusa di traducianesimo, benché si tratti di un'impresa ardua giacché la questione dell'origine dell'anima rimaneva indefinita. Già nel *De libero arbitrio* aveva lasciato intendere che l'ipotesi della trasmissione delle anime, purificata del materialismo tertulliano, era quella che meglio si prestava a spiegare la propagazione del peccato da Adamo ai suoi discendenti²⁴³. Giacché la Chiesa aveva accolto l'ipotesi creazionista, Agostino aveva preferito una soluzione di comodo: l'anima e il corpo deriverebbero da Adamo entrambi corrotti oppure l'una si degenererebbe nell'atro come un liquido in un vaso²⁴⁴. In seguito Agostino, accogliendo e rifacendosi alla posizione del suo maestro Ambrogio, giunse ad abbandonare l'ipotesi traducianista per orientarsi verso una soluzione che insistesse sull'idea di un contagio contratto dai semi a causa della concupiscenza, nell'atto della generazione: il corpo sarebbe conduttore di un reato mediante la *libido* dell'atto procreativo. Tale ipotesi spiegherebbe meglio il motivo per cui il peccato non avrebbe inquinato la persona di Cristo: concepito di Spirito Santo e non mediante la carne, sarebbe stato preservato dal contagio dell'antica malattia²⁴⁵.

La dottrina del peccato originale impone di considerare anche la questione della grazia adiuvante, in altre parole, il necessario aiuto divino per una buona condotta morale²⁴⁶. Giuliano non nega l'aiuto divino nella vita morale dell'uomo, ma esclude qualsiasi suo intervento giudicato oppressivo e lesivo della libertà. La grazia per esser tale dovrebbe cooperare con la volontà e non crearla, invitarla e non costringerla, fino ad annullarla; dovrebbe seguire e non prevenirne il libero autodeterminarsi. Tale posizione avrebbe come fondamento un'idea di libertà che non tollera condizionamenti d'ogni sorta,

²⁴² Cf. *ibid.*, II, 24, 1150-1151, pp. 177, 1-179, 42.

²⁴³ Cf. ID., *De lib. arb.*, III, 20, 56, 1298, 307, 1-308, 50; ID., *De Gen. ad. litt.*, VII, 22, 33-28, 43, 367-372, pp. 219, 25-228, 21.

²⁴⁴ Cf. ID., *C. Iul.*, V, 4, 17, 794.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*, I, 3, 10, 645-646; cf. ID., *Opus imp.*, II, 31, 1154-1155, pp. 184, 1-185, 27.

²⁴⁶ Nel contrasto che oppone i due vescovi a tale riguardo, emergerebbe la sostanziale differenza dei rispettivi metodi teologici: la riflessione agostiniana cercherebbe costantemente il proprio ancoraggio nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa; la riflessione pelagiana apparirebbe, invece, dominata dalla preoccupazione di accordare razionalmente la grazia di Dio con un'idea già prefissata di libertà umana.

inalterata e inalterabile; un'idea di libero arbitrio considerato come capacità effettiva di volere e operare il bene o il male. Secondo tale prospettiva, la grazia si configurerebbe come benevolenza di Dio, la quale si manifesterebbe e concreterebbe per gli uomini in tempi, modi e forme diverse: la creazione dal nulla, il dono del *sensus*, che lo renderebbe superiore ai semplici esseri viventi, della *ratio*, che lo porrebbe in una condizione di maggiore nobiltà rispetto agli animali, e del *liberum arbitrium*. Oltre a questi doni, ci sarebbero numerosi altri benefici che Dio concederebbe all'uomo perché possa scegliere il bene: la Legge, il cui compito è di rafforzare e incoraggiare la ragione indebolita dai cattivi esempi, e l'Incarnazione del *Logos*.

IUL. Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur. Primum munus eius est, quod facti ex nihilo sumus. Secundum, quod ut viventibus sensu, ita sentientibus ratione praestamus; quae impressa est animo, ut Conditoris imago doceretur: ad cuius aequae respicit dignitatem arbitrii concessa libertas. Ipsi etiam gratiae beneficiorum quae nobis praestare non desinit, augmenta reputamus. Ipsa gratia legem in adiutorium misit (cf. *Is* 8, 20); ad eius spectabat officium, ut rationis lumen, quod pravitate exempla hebetabant et consuetudo vitiorum, multimodis eruditionibus excitaret, atque invitatu suo fovaret. Ad istius ergo gratiae, id est, divinae benevolentiae, quae rebus causam dedit, plenitudinem spectavit, ut Verbum caro fieret, et habitaret in nobis (Cf. *Io* 1, 14)²⁴⁷.

Poiché le abitudini viziose e i cattivi esempi fuorvierebbero la ragione e non danneggerebbero il libero arbitrio, l'aiuto di Cristo resterebbe sul piano dell'intelligenza, senza influire sulla volontà. Giuliano acconsente anche a parlare di seduzione della *voluntas* alla fede, a patto, però, che si escluda la necessità dell'efficacia. I benefici divini resterebbero a un livello puramente intellettuale, senza alcun influsso diretto sulla capacità decisionale delle creature: esortazioni, esempi, promesse, segni o minacce sono tutti fattori esteriori che illuminano la mente e rischiarano la ragione, da cui proverrebbero il

²⁴⁷ ID., *Opus imp.*, I, 94, 1111, p. 109, 56-68.

giudizio e la condotta morale²⁴⁸. Dio rivelerebbe la sua benevolenza ordinando, benedicendo, santificando, reprimendo, provocando e illuminando senza, però, intervenire sulla volontà dell'individuo²⁴⁹; tali azioni santificanti e illuminanti si verificherebbero, in modo particolare, nel battesimo, mediante cui lo Spirito Santo cambierebbe la condizione dei neofiti da semplici creature di Dio a figli adottivi.

La dottrina pelagiana della grazia non è totalmente rigettata da Agostino: l'essere stati creati con una natura razionale e dotata di libero arbitrio, è un grande dono di Dio, cui si aggiungono la legge e l'Incarnazione del Verbo; tuttavia, tale considerazione non definirebbe in modo esaustivo il concetto di grazia. Gli effetti dell'aiuto divino, elencati da Giuliano, potrebbero essere prodotti anche dall'intervento degli uomini²⁵⁰; privilegiare, poi, il solo carattere intellettualistico della grazia, equivarrebbe a travisarne il ruolo e l'essenza stessa. Agostino, dagli scritti di Paolo, avrebbe appreso che l'uomo potrebbe conoscere ciò che è bene e provare, a riguardo, persino un certo compiacimento interiore, senza, però, avere la volontà o la capacità di attuarlo: non solo l'intelligenza umana ma anche la volontà potrebbe essere asservita al peccato²⁵¹. Occorrerebbe che la grazia, dunque, operasse a due livelli: illuminando le menti, con l'insegnamento esteriore e la rivelazione interiore, e agendo sulla volontà, mutandola in meglio. Perché sia mostrata l'armonia di tale posizione con le Scritture e la fede della Chiesa, è richiamato il passo del *Genesi* che riporta la promessa di Dio, formulata ad Abramo, di rendere la sua discendenza numerosa come le stelle e la polvere della terra²⁵²: se le genti non avessero voluto credere e prender parte all'opera divina, sarebbe rimasto inadempito il giuramento espresso al patriarca ebreo. Perché ciò non accadesse, il Signore predispose la volontà dei posteri, affinché potessero volere ciò che avrebbero potuto anche non volere²⁵³. L'azione

²⁴⁸ Cf. N. CIPRIANI, *La morale pelagiana e la retorica*, in «Augustinianum», 31 (1974), pp. 309-327.

²⁴⁹ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, III, 106, 1292, pp. 425, 1-427, 44.

²⁵⁰ Cf. *ibid.*, III, 114, 1297, pp. 433, 1-435, 35.

²⁵¹ Cf. *Rm* 7, 19.

²⁵² Cf. *Gen* 22, 17.

²⁵³ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, II, 154, 1207, pp. 277, 1-278, 23.

di Dio sulla volontà umana, dunque, sarebbe una verità di fede che i pelagiani negherebbero a torto.

Chiarito questo punto essenziale, Agostino prosegue definendo la natura della grazia, identificabile con la *caritas*. Se si concede che la fede e l'amore siano il frutto della libera scelta dell'uomo, guidato dalla legge e dalla parola divina, si sta implicitamente ammettendo che la *res* minore è concessa da Dio, quella maggiore è l'esito di una conquista umana; non si può raggiungere la conoscenza senza il dono della *scientia* ma si può amare senza ricevere la *caritas*, che è superiore a ogni scienza²⁵⁴. L'intera vita cristiana – il retto sentire, parlare e operare – sarebbe, dunque, opera della grazia celeste. Ciò evidenzerebbe, in opposizione alla posizione pelagiana, il carattere necessario della *gratia*: non solo l'uomo, autonomamente, non sarebbe capace di comunicare o agire bene ma neppure di pensare *recte*; avrebbe bisogno dell'intervento divino per essere riabilitato, in modo efficace, alla possibilità del bene e disporre di una piena e autentica libertà²⁵⁵. Ciò non significa che il libero arbitrio sarebbe necessitato al bene ma semplicemente invitato in modo adeguato, affinché da nolente diventi volente, nel pieno rispetto della libertà dell'individuo. Per tale motivo, il primo effetto della grazia sarebbe la *caritas*, il desiderio di fruire di Dio e di compiere ciò che è necessario per fruire di lui. L'amore è il motore intimo della volontà: si vuole e si desidera solo ciò che si ama; la *gratia*, suscitando l'amore nell'uomo, concedendogli l'intuizione della verità e l'intima contemplazione della sua bellezza, muoverebbe la sua volontà verso Dio, perché il diletto del peccato sia superato dall'amore della giustizia.

IUL. Ut autem quae sunt acta, breviter repetamus, arbitrium liberum, quod in mali parte vitiorum voluptatibus vel diaboli persuasionibus, in boni autem parte virtutum dogmatibus et variis gratiae divinae speciebus iuvatur, non potest aliter constare, nisi ut et iustitiae ab eo et peccati necessitas auferatur. AUG. Inter divinae gratiae species si poneretis dilectionem, quam non ex nobis, sed ex Deo esse eamque Deum dare filiis suis apertissime legitis, sine qua nemo pie vivit et cum qua nemo nisi pie vivit, sine qua nullius est bona voluntas et cum qua nullius est nisi bona voluntas, vere

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, I, 95, 1112, p. 110, 1-23.

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, VI, 41, 1606, pp. 458, 1-464, 174.

liberum defenderetis, non inflaretis arbitrium. Necessitatem porro si eam dicis, qua quisque invitus opprimitur, iustitiae nulla est, quia nemo est iustus invitus, sed gratia Dei ex nolente volentem facit²⁵⁶.

Se Dio suscitasse la buona volontà nell'uomo, ispirando la carità, obietta Giuliano, non ci sarebbe più posto per il libero arbitrio. Tale ipotesi, infatti, da un lato presupporrebbe una *necessitas peccandi*, da cui la volontà umana dovrebbe essere liberata, dall'altra introdurrebbe una *necessitas boni*; in entrambi i casi, la volontà sarebbe costretta all'iniquità o alla giustizia e l'essenza stessa del libero arbitrio sarebbe tradita²⁵⁷. La *libertas* esigerebbe, per essere autenticamente tale, un perfetto equilibrio della volontà tra il bene e il male; nessun condizionamento, nessuna spinta verso l'uno o l'altro estremo. Tale idea di libertà apparirebbe, agli occhi di Agostino, astratta e disincarnata; essa sarebbe più adatta a definire la condizione di Adamo ed Eva, i quali avevano una volontà effettivamente libera e capace di ubbidire alla legge divina senza alcuna difficoltà; a causa del peccato questa condizione, però, sarebbe andata perduta e il libero arbitrio *infirmatum*²⁵⁸.

Posto che la grazia sarebbe necessaria per l'elevazione morale dell'individuo, occorrerebbe definire secondo quale parametro sarebbe concessa. I pelagiani interpreterebbero la relazione tra Dio e l'uomo alla luce di un'idea di giustizia che escluderebbe qualsiasi dono divino che non sia conseguenza di benemeranza: se la grazia non fosse concessa per meriti precedenti, sarebbe considerata un'inaccettabile *acceptio personarum* e ciò sancirebbe un ritorno a concezioni fatalistiche pagane; se Dio elargisse i suoi doni senza tener conto delle virtù di ciascuno, peccherebbe d'ingiustizia, perché preferirebbe un uomo a un altro senza un motivo ragionevole e valido, favorendo il disimpegno morale. Cristo stesso inviterebbe a chiedere, cercare e bussare per ottenere, come segno del fatto che Dio agirebbe sempre secondo leggi di giustizia e valuterrebbe i meriti di ognuno²⁵⁹; nel giudicare, il Signore non negherebbe la sua misericordia, a

²⁵⁶ *Ibid.*, III, 122, 1299, pp. 439, 1-440, 15.

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, III, 112, 1296, pp. 432, 1-433, 21.

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, VI, 13, 1524-1525, pp. 322, 1-323, 56.

²⁵⁹ Cf. *ibid.*, I, 133, 1132-1133, pp. 145, 1-149, 94.

condizione che l'individuo sia ben disposto ad accoglierne il dono – la buona volontà dell'uomo sarebbe il presupposto all'aiuto di Dio e non viceversa. La concezione giuliana della grazia poggerrebbe su un'idea strettamente giuridica della giustizia: Dio renderebbe a ciascuno il suo, senza frode e senza grazia; perciò, egli dovrebbe essere giusto e imparziale tanto nel punire quanto nel concedere i propri doni, per non cadere nel favoritismo.

Agostino condivide l'idea secondo cui la giustizia esigerebbe che nessuno sia punito senza meritarlo, ma rifiuterebbe l'ipotesi della concessione della grazia in accordo ai meriti individuali. Nella Scrittura, l'iniziativa della salvezza dell'uomo è sempre presentata come prerogativa di Dio: Giacobbe, per esempio, avrebbe ricevuto la primogenitura e l'elezione divina per misericordia e non per i suoi meriti; la stessa Incarnazione del Verbo sarebbe avvenuta per indulgenza di Dio e non perché la natura umana avesse acquisito qualche merito con una degna condotta di vita²⁶⁰; il sacrificio di Cristo non sarebbe mai stato consumato in favore degli empi, cioè per coloro che non meritavano alcun bene, se Dio non fosse prodigo nella sua clemenza al punto da elargire anche senza meriti; altro sublime esempio, sarebbe la conversione di Paolo²⁶¹. La grazia elargita da Dio, dunque, sarebbe tale perché concessa gratuitamente e non per meriti, come dono e non come saldo di un debito; poiché gratuita, sarebbe anche preveniente²⁶².

AUG. *Ista etiam verba reperies, id est, Deum facere ut praecepta eius homines faciant, quorum miseretur, non propter merita eorum, quae mala ibi esse commemorat, sed propter nomen suum; ut Deo sine meritis eorum faciente ut faciant praecepta eius, incipiant merita bonorum habere factorum. Haec est gratia quam negatis, non ex operibus quae fiunt, sed ut fiant*²⁶³.

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, I, 138, 1137, pp. 153, 1-155, 53.

²⁶¹ Cf. *ibid.*, I, 133, 1132 -1133, pp. 145, 1-149, 94.

²⁶² Cf. *ibid.*, I, 131, 1131, pp. 143, 1-144, 40.

²⁶³ *Ibid.*, I, 134, 1135, p. 150, 40-45.

La *divina gratia*, giacché grazia, non può non essere gratuita, altrimenti sarebbe debito contratto da Dio nei confronti dell'uomo; poiché divina, non può che essere efficace e, di conseguenza, preveniente.

Concezioni tanto discordanti sulla necessità, sulla gratuità e sull'efficacia della grazia non potevano che riflettersi sul modo di intendere l'universale volontà salvifica di Dio e la predestinazione²⁶⁴. Per Giuliano, Dio vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità; pertanto, la salvezza non sarebbe negata a chi la desidera perché nessuno sarebbe stato creato per esser condannato. Dio desidererebbe correggere con larghezza di rimedi anche quelli che volontariamente si sarebbero deprivati; egli sarebbe benevolo con chi avesse commesso peccati ma punirebbe chi, compiuto volontariamente un reato, avesse rifiutato gli aiuti concessi dalla misericordia divina. In altre parole, la salvezza dipenderebbe unicamente dalla volontà dell'uomo²⁶⁵.

Agostino contraddirebbe l'ipotesi giuliana riportando l'esempio di tanti bambini che né chiederebbero né cercherebbero – anzi, quando sono battezzati si opporrebbero gridando e resistendo – e ciò nonostante riceverebbero in eredità il regno di Dio, dove potranno godere della salvezza eterna e della conoscenza della verità; di contro, ci sarebbero tanti bambini che non sarebbero adottati e redenti da chi desidera che tutti si salvino. Ciò consentirebbe di desumere che la salvezza sia un dono gratuito che Dio concederebbe a chi vuole²⁶⁶; a suggerirlo sarebbe il Verbo stesso, il quale afferma che nessuno può accedere alla condizione beatifica se non colui che è stato chiamato dal Padre²⁶⁷. Ciò aprirebbe al problema della motivazione dell'agire di Dio, che non convertirebbe la volontà di tutti quelli che non vogliono essere salvati, ma si limiterebbe ad aiutare solo alcune delle sue creature; il rinvio all'imperscrutabile e insindacabile volontà divina sarebbe l'unica possibile risposta. Dio, però, non potrebbe essere accusato

²⁶⁴ Per un maggiore approfondimento sul tema della predestinazione si veda J. BRACHTENDORF, *Augustine's Notion of Freedom: Deterministic, Libertaria, or Compatibilistic?*, in «Augustinian Studies», 38:1 (2007), pp. 219-231; N.W. DEN BOK, *Freedom of the will*, in «Augustiniana», 44 (1994), pp. 237-270; M. LAMBERIGTS, *Augustine on predestination: some quaestiones disputate revisited*, in «Augustiniana», 54 (2004), pp. 279-305.

²⁶⁵ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, I, 130, 1130-1131, pp. 141, 1-143, 40.

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, IV, 125, 1422, pp. 148, 1-149, 23.

²⁶⁷ Cf. *Gv* 6, 44.

d'ingiustizia, come se condannasse senza alcuna colpa; andrebbe, invece, riconosciuta la sua bontà che libera molti senza alcun merito e in quelli che condanna dimostrerebbe ciò che sarebbe dovuto a tutti gli uomini a causa del peccato originale. La condanna dei dannati farebbe comprendere, a chi viene salvato, a quale pena dovuta sarebbe scampato e quale perdono avrebbe ricevuto gratuitamente.

L'eventuale accusa di sottomissione alla necessità del destino, che questa posizione potrebbe suscitare, sarebbe completamente infondata perché basata sulla falsa idea secondo cui ricevere grazie, senza alcun merito, sarebbe fatalismo; se tale identità fosse vera, l'accusa potrebbe essere ritorta anche contro gli stessi pelagiani per i quali alcuni bambini, senza alcun merito, sarebbero battezzati e parteciperebbero del regno di Dio, altri, senza alcuna colpa da parte loro, non subirebbero la stessa felice sorte. Chiunque riconosca la dottrina del peccato originale, ammetterebbe che tutti gli uomini sono rei e meritevoli di condanna; il bambino che riceve il battesimo acquisirebbe l'adozione a figlio di Dio per grazia, perché Dio è buono; il mancato conseguimento della medesima eredità, da parte di altri bambini, dipenderebbe dal fatto che Dio è giusto. In nessun caso vi sarebbe fatalità perché Dio liberamente compie, nella sua perfetta giustizia, la propria volontà²⁶⁸. A conferma di tale dottrina Agostino si appella alla testimonianza di Paolo il quale, senza troppi ambagi, sostiene che come il vasaio può dare vita ad alcuni vasi per un uso nobile e ad altri per uno volgare, così il Signore potrebbe agire allo stesso modo per mostrare negli uni la ricchezza della sua misericordia e negli altri la gravità della sua ira²⁶⁹. Giuliano, discorde con tale interpretazione, afferma che sono gli stessi vasi che si preparano, mediante la propria volontà, all'ira o alla gloria: Dio renderebbe nota la propria potenza sia negli uni sia negli altri mostrando la propria severità verso gli empi e donando la propria benedizione ai fedeli.

AUG. Ubi dixit Apostolus: Ex uno omnes in condemnationem (Cf. *Rm* 5, 16); ipsam massam demonstravit, quae tota vitiata ex Adam fluxit; ubi autem dicit, ex illa fieri vasa in honorem, gratiam commendat, qua homines quos creat, etiam liberat; ubi vero, ex illa fieri vasa in contumeliam, iudicium ostendit, quo homines, quamvis

²⁶⁸ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, IV, 125, 1422, pp. 148, 1-149, 23.

²⁶⁹ Cf. *Rm* 9, 21-23.

creet, non tamen liberat. Quod etiam vos de parvulis cogimini confiteri, quorum certe omnium unam esse massam non potestis negare, qualemlibet eam putetis; ex qua tamen alios in Dei regnum adoptari fatemini, quos procul dubio vasa in honorem facta conceditis; alios vero non adoptari, quos facta vasa in contumeliam, nisi intellegenter consentiatis, impudenter negatis²⁷⁰.

Per Agostino, tutti gli uomini, a causa del peccato originale, formano un'unica *massa damnata*, destinata alla condanna; tra di essi, alcuni sarebbero condotti alla salvezza, unicamente per misericordiosa concessione divina, altri sarebbero abbandonati e costretti a pagare il debito contratto, soddisfacendo in tal modo la giustizia divina, affinché i figli della grazia sappiano che è stato condonato loro un debito la cui soddisfazione, se fosse stata loro richiesta, non sarebbe stata per nulla contraria alla giustizia.

AUG. Cum dicuntur omnes ex uno in condemnationem, ipsa massa significatur, ex qua fiunt a figulo alia vasa in honorem, id est, quae assumuntur in gratiam, alia in contumeliam, id est, quae ad luendum debitum relinquuntur; ut filii gratiae id sibi donari sciant, quod si exigeretur, non esset iniustum; ac sic non in se ipsis, sed in Domino glorientur²⁷¹.

Nonostante il *Contra secundam Iuliani responsionem, Opus imperfectum* difetti di un'accurata ed esaustiva trattazione degli argomenti della polemica, rimane l'opera in cui meglio si può apprezzare la differenza metodologica dei due sistemi speculativi e i diversi esiti cui essa conduce.

²⁷⁰ Cf. AUGUSTINUS, *Opus imp.*, I, 136, 1136, p. 152, 12-23.

²⁷¹ *Ibid.*, I, 128, 1129, p. 140, 12-17; cf. *I Cor* 1, 31.

Appendice

1. *Sermones*

Adversus pelagianistas quoque novos nostrorum temporum haereticos et disputatores callidos, arte magis subtili et noxia scribentes, et ubicumque poterant publice et per domos loquentes, per annos ferme decem laboravit, librorum multa condens et edens, et in ecclesia populis ex eodem errore frequentissime disputans¹.

La consapevolezza di un preciso e grave dovere di pastore obbligava Agostino a esercitare, con intenso impegno, il suo ministero². Secondo la sua prospettiva, il vescovo era depositario e difensore della *recta doctrina*; aveva, dunque, il dovere non solo di annunciare e di predicare l'*evangelium* ma anche di confutarne le errate interpretazioni, con ogni mezzo e in nome di Dio³. L'autentico pastore si distingue dal falso per l'amore portato al gregge di Cristo: deve essere disposto a offrire, per le proprie pecore, tempo e cura, al fine di impartire loro l'insegnamento della parola divina, indirizzarle sulla retta via, ammonirle se necessario, ricondurle all'ovile se disperse⁴. Per questi motivi, il primo e immediato intervento di Agostino contro la *novitas* Pelagiana si ebbe proprio mediante sermoni e conferenze⁵. Sebbene la cronologia dei sermoni agostiniani pervenutici sia tutt'altro che definita, gli studiosi propongono i *Sermones*, di seguito presentati, come probabilmente pronunciati agli inizi della polemica Pelagiana.

Nell'omelia tenuta a Cartagine, nella *Basilica Theodosiana*, probabilmente tra il 417 e il 418, Agostino istruisce l'assemblea sulla natura della grazia. L'occasione gli è

¹ POSSIDIO, *Vita sancti Aurelii Augustini*, XVIII, PL 32, 48.

² Cf. AUGUSTINUS, *Sermo CXLVI*, 1, [PL 38, 796-797], 796; cf. ID., *Sermo CLIII*, 1, [PL 38, 825-832], 825-826, in *Sermones in epistolas apostolicas (CLI-CLVI)*, ed. G. Partoens, Turnhout 2008 (CCSL, 41Ba), [pp. 13-180], pp. 49, 6-50, 26.

³ Cf. ID., *C. duas epp. Pel.*, I, 1, 2, 551, p. 424, 1-16.

⁴ Cf. E. ZOCCA, *La figura del santo vescovo in Africa da Ponzio a Possidio*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996), 2 voll., II. *Padri Greci e Latini*, Roma 1997 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58), [pp. 469-492], p. 480.

⁵ Cf. AUGUSTINUS., *Retr.*, II, 33 (59), 644, pp. 116, 2-117, 23.

fornita dal dilagare di una recente eresia – evidentemente, la pelagiana – che pretende di lodare la *divina gratia* esaltando il libero arbitrio: poiché Dio ha creato l'uomo libero e, perciò, capace di compiere autonomamente la giustizia, argomentano i sostenitori della *novella haeresis*, si celebra il Creatore apprezzando la creatura e la sua *potentia*. In tale prospettiva, la grazia divina coinciderebbe con la natura dell'uomo⁶.

Per mostrare l'insufficienza di tale identità e proporre una compiuta definizione della grazia, Agostino spiega il senso di un versetto del Salmo 99, citato per chiarire il motivo della lode a Dio cui esorta il Salmo 94, cantato durante la liturgia. Le parole «ipse fecit nos, et non ipsi nos» (*Ps* 99, 2) alluderebbero non tanto alla creazione, che nessun cristiano dubita essere opera di Dio, quanto più all'elezione, autentica *gratia*. È possibile considerare dono divino la libera natura umana, formata a immagine e somiglianza di Dio; tuttavia, anche i pagani ne partecipano. Più propriamente, perciò, per grazia divina, spiega Agostino, s'intende la fede in Cristo, dono esclusivo e gratuito di Dio, condizione necessaria perché l'uomo possa essere giusto. Oltre alla «*communis gratia naturae*», per cui gli uomini, senza alcun merito precedente, sono chiamati all'esistenza, occorre ammettere la «*maior gratia*» – maggiore perché concessa nonostante i molti demeriti –, ossia l'essere credenti, parte integrante del popolo di Dio per merito del Verbo incarnato⁷.

Et istam qua conditi sumus, quamquam hoc nomine appellatam minime legerimus, tamen quia gratis data est, gratiam fateamur. Sed ostendamus bonis maiorem esse istam qua christiani sumus. Attendite. Antequam conditi essemus, nihil boni merebamur, et ideo gratia, qua conditi sumus, cum boni nihil mereremur. Si ergo magna est gratia, quando nihil boni merebamur, quanta gratia est, quando tantum mali merebamur? Qui nondum erat, bene non merebatur; peccator et male emerebatur. Nondum era qui factus est. Nondum erat, sed nec offenderat. Nondum erat, et factus est; offendit, et salvus est. Qui nondum erat, nihil sperabat, factus est. Lapsus autem damnationem exspectabat, et liberatus est⁸.

⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Sermo* XXVI, 8, [PL 38, 171-178], 174, in *Sermones de Vetere Testamento (I-L)* ed. C. Lambot (CCSL, 41), [pp. 3-633], pp. 352, 140-353, 169.

⁷ Cf. *ibid.*, 5, 173, p. 351, 96-112.

⁸ *Ibid.*, 12, 176-177, pp. 356, 248-357, 260.

La grazia dell'elezione, poiché dono immeritato, è autentico motivo di lode a Dio. Tale tema ritorna in un'omelia pronunciata nel 418, in un luogo non ricordato dalle fonti, e apre alla questione dell'imperscrutabilità del *consilium Dei*.

Il versetto iniziale del salmo proposto dalla liturgia – «Quando domus aedificabatur post captivitatem. Cantate Domino canticum novum, cantate Domino terra omnis» (*Ps* 95, 1) – allude proprio al canto di esultanza e di lode innalzato a Dio dalla *catholica ecclesia* perché liberata dalla schiavitù del peccato: l'umanità intera, a causa della trasgressione di Adamo, era colpevole e, di conseguenza, meritevole di condanna; Cristo, assumendo la condizione umana e patendo la pena della morte, benché innocente, ottenne all'uomo la liberazione e la vita. Poiché l'intera umanità è colpevole a causa di Adamo, con somma giustizia è destinata al supplizio; qualora Dio decida di condonare il debito solo ad alcuni, non potrebbe essere accusato d'ignustizia perché esigerebbe, dai condannati, ciò che è dovuto⁹.

L'incomprensibilità dell'agire divino, spiega Agostino, non ammette alcuna contestazione da parte dell'uomo; tuttavia, in nessun modo si dovrebbe credere che presso di lui ci possano essere iniquità e parzialità, per non precipitare nell'abisso dell'empietà. «Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia»¹⁰. Dinanzi all'incomprensibile opera di redenzione compiuta da Dio, agli imperscrutabili giudizi divini, ogni ragionamento, ogni discussione dovrebbe, in maniera opportuna, lasciar posto alla *contemplatio* e alla *fides*.

Quaeris tu rationem, ego expavesco altitudinem. 'O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!' Tu ratiocinare, ego mirer. Tu disputa, ego credam. Altitudinem video, ad profundum non pervenio. 'O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae illius' (*Rom* 11, 33)! Forte expositurus est? 'Quis enim cognovit mentem Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum, et in ipso

⁹ Cf. AUGUSTINUS, *Sermo* XXVII, 1-3, PL 38, [178-182], 178-179, ed. C. Lambot cit., pp. 361, 5-362, 59.

¹⁰ *Ibid.*, 4, 179, p. 362, 63-64.

sunt omnia. Ipsi gloria in saecula saeculorum' (*Rom* 11, 34-36). Requievit, quia invenit, quia invenit admirationem. Nemo a me quaerat occultorum rationem. Ille dicit: 'Inscrutabilia sunt iudicia eius' (*Rom* 11, 33), et tu scrutari venisti? Ille dicit, 'Investigabiles sunt viae eius' (*Rom* 11, 33), et tu vestigare venisti? Si inscrutabilia scrutari venisti, et investigabilia vestigare venisti, crede, nam peristi¹¹

In tali parole, è possibile cogliere l'intenzione, di Agostino, di opporsi alle accuse dei pelagiani che, nella concezione della gratuità della grazia, vedevano una riproposizione dell'idea di fato e un'attribuzione a Dio dell'*acceptio personarum*. Secondo la dottrina pelagiana, poiché il Signore è giusto e non può trovarsi presso di lui alcuna parzialità né preferenza di persone, occorre sostenere che la grazia segue il merito. Tale posizione, invece, era, per Agostino, un superbo tentativo di scrutare ciò che è inscrutabile e percorrere ciò che è impervio; pertanto, indicava la fede e l'umiltà come gli unici atteggiamenti possibili dinanzi all'insondabile volere divino.

Contro la superbia dei pelagiani, Agostino si pronunciò, in un'omelia, tenuta a Cartagine, nella *Basilica Tricilarum*, tra il 412 e il 416. Parlando della necessità dell'aiuto e della guida di Dio affinché l'uomo, incapace di agire *recte* a causa della colpa di Adamo, non sia dominato dal peccato, Agostino espone la tesi – chiaramente di Pelagio – secondo cui l'uomo, nonostante la disobbedienza dei progenitori, godrebbe ancora di una piena libertà dell'arbitrio per cui il suo comportamento morale dipende unicamente dalla propria volontà. Tale dottrina solo apparentemente difenderebbe la natura umana; in realtà, mentendo circa la sua reale condizione, la danneggerebbe, perché la dissuade dal ricercare il soccorso del suo Redentore, unico a poterla risanare dal suo male, che è il peccato¹².

La carne, spiega Agostino, ha desideri contrari a quelli dello spirito, al punto da non consentire all'uomo – che, invece, preferirebbe non avere tale *cupiditas* – di agire come vorrebbe. In tale condizione occorre mantenere la volontà salda nella grazia del Signore e chiedere il suo aiuto perché non si acconsenta agli illeciti desideri; è necessario invocare Cristo per vincere la tirannia dell'*iniquitas*. Contro chi attribuisce a se stesso, alla

¹¹ Cf. *ibid.*, 7, 182, p. 366, 164-177.

¹² Cf. *id.*, *Sermo* XXX, 1-5, [PL 38, 187-192], 187-190, ed. C. Lambot cit., pp. 382, 6-385, 117.

propria volontà e alle capacità personali la vittoria contro il peccato – ossia i pelagiani – Agostino citata il passo evangelico in cui Gesù invita l'uomo, affaticato e oppresso, a recarsi presso di lui, per imparare l'umiltà e accettare la realtà della propria condizione, riconoscersi creatura ferita dal peccato, bisognosa del suo Creatore¹³. Affinché il giogo di Cristo sia più leggero e soave, ossia, affinché camminare secondo la sua parola risulti meno faticoso, Dio ispirerebbe nell'uomo l'amore: per chi ama, percorrere la strada indicata dal Signore è soave; per chi non ama è gravoso. Come la vittoria sul male della concupiscenza, però, così l'amore sarebbe frutto della misericordia divina che, prodiga, concederebbe senza che l'uomo avesse alcun merito precedente.

Time ne cum tibi arrogas quia inventa est a te via iusta, ipsa arrogantia pereas de via iusta. 'Ego – inquit – veni, arbitrato meo veni, voluntate mea veni'. Quid turgescis? Quid tumescis? Vis nosse quia et hoc praestitum est tibi? Ipsum audi vocantem: 'Nemo ad me venit nisi Pater qui me misit, traxerit eum'¹⁴ (*Io* 6, 44).

Il richiamo all'umiltà risuona con forza in un *sermo* pronunciato a Cartagine, presso la *Mensa Cypriani*, in una domenica di settembre, tra il 416 e il 417. Agostino ricorda che la fede è dono divino, frutto dell'attrazione efficace, ma non coercitiva, di Dio; Cristo conduce a sé gli uomini non con la violenza ma mediante la «liberalis suavitas amoris»¹⁵. Né la *fides*, dunque, né la *bona vita* sono attribuibili al merito dell'uomo perché è Dio a suscitare, nella creatura umana, il volere e l'operare¹⁶; sarebbe opportuno, perciò, allontanare dal proprio cuore la superbia, per continuare a permanere nella grazia e

¹³ Cf. *ibid.*, 6-9, 190-192, pp. 385, 118-388, 205; cf. *Mt* 11, 28-29.

¹⁴ *Ibid.*, 10, 192, p. 389, 224-229.

¹⁵ ID, *Opus imp.*, III, 112, pp. 432, 1-433, 21; cf. ID., *Sermo CXXXI*, 2, [PL 38, 729-734], 730. Questa espressione potrebbe essere considerata come peculiarietà della dottrina agostiniana della grazia, efficace e al contempo rispettosa della libertà dell'uomo. Poiché ciascuno sarebbe attirato, senza costrizione, da ciò che ama – celebre è l'esempio dell'erba che se mostrata a una pecora la attrae (cf. ID., *Sermo CXXXI*, 2, [PL 38, 729-734], 730) –, l'anima, che nulla desidera più della verità, sarà inevitabilmente attratta da Cristo.

¹⁶ Cf. *Phil* 2, 13.

conservare i doni divini ricevuti¹⁷. Ciò è detto in opposizione agli insegnamenti di uomini – chiaramente identificabili con i pelagiani – che con superbia e per nulla riconoscenti a Dio, attribuirebbero alla natura umana numerosi meriti e capacità, concedendole grandi lodi. Senza dubbio, chiarisce Agostino, la creatura umana, al momento della creazione, ha ricevuto il grande dono del libero arbitrio ma l’ha danneggiato gravemente a causa del peccato; per questo è scivolato verso la morte, divenendo infermo e misero. All’uomo agonizzante venne incontro il buon Samaritano, che gli concesse cura e sollievo: il sacramento del Battesimo rimette tutti i peccati, commessi in parole, in opere e in pensieri; tuttavia, a causa del suo stato di debolezza, la creatura umana richiede cure costanti elargite dalla Chiesa. Di qui, l’utilità della preghiera e dell’aiuto della grazia, che guarirebbe l’anima dalle infermità, la preserverebbe dalla corruzione e la condurrebbe alla corona di giustizia, non come conseguenza di meriti personali ma unicamente per misericordia¹⁸.

Forte dicatis: Quid sibi vult quod hoc saepe dicit? Iterum hoc, et tertium hoc: et prope numquam loquitur, nisi quando hoc dicit. Utinam non sine causa dicam. Sunt enim homines ingrati gratiae, multum tribuentes inopi sauciaeque naturae. Verum est, magnas arbitrii liberi vires homo, cum conderetur, accepit; sed peccando amisit. In mortem lapsus est, infirmus factus est, a latronibus semivivus in via relictus est; in iumentum suum levavit eum transiens Samaritanus, quod interpretatur ‘Custos’; ad stabulum adhuc perducitur. Quid extollitur? Adhuc curatur. ed sufficit, inquit, mihi quod in Baptismo accepi remissionem omnium peccatorum. Numquid quia deleta est iniquitas, finita est infirmitas? Accepi, inquit, remissionem omnium peccatorum. Prorsus verum est. Deleta sunt cuncta peccata in sacramento Baptismatis, cuncta prorsus, dicta, facta, cogitata, cuncta deleta sunt. Sed hoc est quod infusum est in via, oleum et vinum. Retinetis, carissimi, semivivus ille in via a latronibus sauciatus, quomodo sit consolatus, accipiens oleum et vinum vulneribus suis (cf. *Lc* 10, 30-35). Iam utique errori eius indultum fuit, et tamen sanatur languor in stabulo. Stabulum si agnoscitis, Ecclesia est¹⁹.

¹⁷ Cf. AUGUSTINUS, *Sermo* CXXXI, 3-5, [PL 38, 729-734], 730-732.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 7-8, 732-733.

¹⁹ *Ibid.*, 6, 732.

Il tema dell'infermità spirituale dell'uomo è declinato, in un *sermo* tenuto a Cartagine probabilmente nell'ottobre del 418-419, in riferimento alla natura della legge divina. Commentando le parole dell'Apostolo, «cum enim essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem sunt, operabantur in membris nostris, ut fructum ferrent morti» (*Rm* 7, 5), Agostino chiarisce che la *lex* non produce il male nell'uomo ma accusa il male della concupiscenza che è nell'uomo²⁰.

Proprio a causa della *concupiscentia carnis*, che presiede alla copula, il peccato di Adamo e la morte, sua conseguenza, si è propagato all'intera umanità, rendendola inabile al bene; da ciò deriva che l'uomo è generato nella colpa ed è liberato e salvato unicamente da Cristo, privo del peccato originale proprio perché è l'unico a esser stato concepito di Spirito Santo e non mediante l'unione carnale. Nel pronunciare tali parole, è evidente la critica di Agostino ai pelagiani che insegnano l'innocenza dei bambini e l'utilità del battesimo non al fine di liberarli dal peccato originale e dalla meritata condanna ma per ammetterli a una condizione migliore di quella già buona in cui nascono.

Genuit peccatores morti obnoxios primus peccator, primus praevaricator. Venit ad sanandos de Virgine Salvator. Quia ad te non qua venisti, venit; non enim ille de concupiscentia maris et feminae, non de illo vinculo concupiscentiae. 'Spiritus – inquit – Sanctus superveniet in te'. Dictum est hoc Virgini, dictum est fide ferventi, non concupiscentia carnis aestuanti: 'Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi' (*Lc* 1, 35). Quae tale obumbraculum haberet, quando ardore libidinis aestuaret? Quia ergo non qua venisti ad te venit, liberat te. Ubi te invenit? Venumdatum sub peccato, iacentem in morte primi hominis, trahentem peccatum primi hominis, habentem reatum antequam habere posses arbitrium. Ecce ubi te invenit, quando parvulum invenit. Sed parvuli aetatem excessisti: ecce crevisti, primo peccato multa addidisti; legem accepisti, praevaricator exstitisti. Sed noli esse sollicitus: 'Ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia'²¹ (*Rom* 5, 20).

²⁰ Cf. ID., *Sermo* CLIII, 4-5, [PL 38, 825-832], 828, ed. G. Partoens cit., pp. 53, 71-56, 117.

²¹ *Ibid.*, 14, 832, pp. 71, 310-72, 325.

Il tema della necessità della grazia in riferimento alla legge è ripreso da Agostino in un altro *sermo*, pronunciato a Cartagine, nella *Basilica Scillitanorum* il 15 ottobre del 416-419. Commentando un brano della *Lettera ai Romani*, Agostino chiarisce che a liberare l'umanità dal peccato non è l'*antiqua lex* ma la *lex Spiritus*, perché scritta non su tavole di pietra ma inscritta nel cuore dell'uomo²². Ciò non invalida o scredita la legge mosaica, consegnata perché fosse evidente il male di cui l'uomo soffre; l'Apostolo, infatti, precisa che la sua inefficacia, ai fini redentivi, sarebbe dovuta alla carne che, in assenza della grazia, oppone un'irriducibile resistenza. Si rese necessaria, perciò, l'incarnazione dell'unigenito Figlio di Dio: apparso in una *forma* simile all'uomo, condivise in tutto, eccetto il peccato, la condizione creaturale, fino alla morte; pagando un tributo non dovuto Cristo estinse il debito di Adamo e guadagnò, all'umanità intera, la vita e la libertà. Benché mediante il battesimo in Cristo sia annullato il peccato originale, rimane nell'uomo la debolezza della sua condizione; è necessario, perciò, l'aiuto della *gratia* che espelle il vizio e risana la natura, infondendole forza sufficiente a resistere ai desideri della carne e adempiere la giustizia della legge divina²³. Per tale motivo, Agostino – in evidente opposizione alla tesi di Pelagio secondo cui l'uomo, in forza del suo libero arbitrio, è pienamente capace di compiere la legge divina, e al corollario, per cui è negata l'utilità

²² Cf. ID., *Sermo* CLV, 1-4, [PL 38, 840-849], 840-843, ed. G. Partoens cit., pp. 105, 4-111, 107; cf. *Rm* 8, 1-11: «Nihil ergo nunc damnationis est his, qui sunt in Christo Iesu; lex enim Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit te a lege peccati et mortis. Nam, quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus Filium suum mittens in similitudine carnis peccati et pro peccato, damnavit peccatum in carne, ut iustitia legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus sed secundum Spiritum. Qui enim secundum carnem sunt, quae carnis sunt, sapiunt; qui vero secundum Spiritum, quae sunt Spiritus. Nam sapientia carnis mors, sapientia autem Spiritus vita et pax; quoniam sapientia carnis inimicitia est in Deum, legi enim Dei non subicitur nec enim potest. Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt. Vos autem in carne non estis sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius. Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, Spiritus vero vita propter iustitiam. Quod si Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum suum in vobis.»

²³ Cf. *ibid.* 7-10, 844-847, pp. 114, 155-123, 274.

della preghiera – raccomanda l'*oratio*, mediante cui si chiede a Dio aiuto nelle avversità spirituali, e l'umiltà, utile a ottenere l'ausilio richiesto.

Nam si recedat Spiritus Dei, pondere suo spiritus hominis revolvitur in carnem, redit ad facta carnalia, redit ad concupiscentias saeculares; et erunt illius hominis peiora novissima quam erant prima. Sic ergo habete liberum arbitrium, ut imploretis auxilium. 'Non estis in carne' (*Rom* 8, 9), et hoc ex viribus vestris? Absit!. Unde ergo? 'Si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius' (*Rom* 8, 9). Non ergo se extendat, non se iacet, non sibi arroget virtutem propriam, egena et vitiata natura. O humana natura! O Adam, quando sanus eras, non stetisti, et tuis viribus surrexisti? 'Si quis Spiritum Christi non habet': ipse enim Spiritus Dei, qui Spiritus Christi; et Patris est enim et Filii: 'Si quis Spiritum Christi non habet', non se fallat, 'hic non est eius'²⁴.

Il costante riferimento all'utilità della legge, che ritorna in un'omelia pronuciata a Cartagine, nella *Basilica Gratiani*, tra il 417 e il 419, è funzionale alla critica della tesi pelagiana dell'*impeccantia*: poiché il ruolo dell'*antiqua lex* non è redentivo ma pedagogico – ossia non salva l'uomo ma lo rende consapevole della necessità della grazia per essere sanato dal peccato e salvato – è squalificata ogni ipotesi che ritiene la creatura umana capace, con le sole proprie forze, di compiere la legge e assumere una condotta virtuosa, gradita a Dio; motivo per cui, occorre allontanare da sé la superbia e confindare nell'aiuto dello Spirito Santo²⁵. Contro l'accusa pelagiana di violare il libero arbitrio sostenendo la necessità dell'aiuto divino al fine di compiere il bene, Agostino precisa che lo Spirito del Signore non potrebbe adiuvarlo, essere cooperatore dell'uomo se non fosse l'uomo stesso a operare, ad agire in forza della sua libertà; pertanto, la *libertas* umana non è lesa ma perfeziona, abilitata al bene²⁶. Per squalificare anche ciò che dell'insegnamento di Pelagio poteva sembrare accettabile, ossia che la grazia è di aiuto a operare più facilmente il bene, Agostino precisa che l'ausilio dello Spirito Santo è condizione necessaria perché sia adempiuta la legge; se dovesse mancare, l'uomo non sarebbe capace

²⁴ *Ibid.* 13, 847-848, pp. 126, 324-127, 336.

²⁵ Cf. *Id.*, *Sermo* CLVI, 1-5, [PL 38, 849-859], 849-853, ed. G. Partoens cit., pp. 135, 7-143, 149.

²⁶ Cf. *ibid.*, 11, 855-856, p. 152, 283-294.

di agire bene con difficoltà, come sostengono i pelagiani, ma sarebbe totalmente incapace di compiere alcunché di buono. A conferma di quanto detto, Agostino cita il brano evangelico in cui Cristo, parlando delle buone opere, sostiene che senza di lui, senza il suo aiuto, l'uomo non può compiere il bene (cf. *Io* 15, 5).

Prorsus hoc credite, sic vos agere bona voluntate. Quia vivitis, utique agitis. Non enim adiutor est ille, si nihil agatis: non enim cooperator est ille, si nihil operamini. Sic vos tamen scitote agere bona, ut sit rector Spiritus adiutor; qui si defuerit, nihil boni omnino agere valeatis. Non sicut quidam dicere coeperunt, qui coarctati sunt aliquando gratiam confiteri; et benedicimus Deum, quia vel hoc aliquando dixerunt; accedendo enim proficere poterunt, et ad id quod vere rectum est pervenire. Iam ergo dicunt adiutricem esse gratiam Dei, ad facilius facienda²⁷.

Fondamento della virtù, dunque, è la grazia; da essa deriva la fede e la giustificazione. In un *sermo* pronunciato dopo il 409 in una località imprecisata, Agostino chiarisce – evidentemente contro i pelagiani che ritenevano la creatura umana capace di meritare la grazia – che il Signore ha gratuitamente promesso e donato all'uomo, predestinandolo quando ancora non esisteva, chiamandolo quando errava lontano dalla Verità, giustificandolo quando era malvagio e peccatore²⁸. Non ci sarebbero meriti prima della *iustificatio*; tuttavia, a essa seguono come frutto dello Spirito Santo.

Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: Redde quod promisisti, quia fecimus quod iussisti; et hoc tu fecisti, quia laborantes iuvisti²⁹.

La questione del merito è a fondamento di un *sermo* pronunciato a Cartagine intorno al 417. Commentando un passo della *Lettera agli Efesini*, in cui è auspicata la conoscenza della profondità dell'amore di Cristo, Agostino critica l'atteggiamento di chi, volendo

²⁷ *Ibid.*, 13, 856, pp. 153, 310-154, 318.

²⁸ Cf. *Id.*, *Sermo* CLVIII, 1 - 3, [PL 38, 862-867], 862-864.

²⁹ *Ibid.*, 2, 863.

indagare la ragioni dell'agire divino, ha sconfinato in favole prive di senso³⁰. Alcuni – evidentemente, pelagiani –, volendo conciliare la morte con la giustizia e l'amore di Dio hanno sostenuto che le anime peccano in cielo e, secondo la gravità della loro colpa, sono inviate ai corpi che hanno meritato, in cui sono racchiuse come in carceri. Poiché la fede cattolica ha respinto l'opinione della preesistenza delle anime ai corpi, sulla base dell'insegnamento dell'Apostolo il quale nega che Giacobbe sia stato preferito a Esaù per meriti personali, tale ipotesi è stata abbandonata dai novelli eretici. Al motivo Scritturale, Agostino aggiunge quello razionale: se la morte dipendesse dai meriti, non sarebbe comprensibile perché bambini innocenti muoiono ancor prima di venire alla luce. Causa della morte, dunque, non è il demerito personale ma il peccato originale: Adamo violando il comando divino ha reso l'intera umanità meritevole di condanna. Solo Cristo può salvare dal supplizio eterno. Per tale motivo, esorta Agostino, è opportuno riporre la propria fiducia e speranza in Dio e non nelle risorse del libero arbitrio.

Inscrutabilia sunt iudicia eius, investigabiles sunt viae eius (cfr. *Rom* 11, 33). Homo sum, homo es; homo erat qui dicebat: 'O homo, tu quis es qui respondeas Deo?' (*Rom* 9, 20). Homo dicebat, homini dicebat. Audiatur homo, ne pereat homo, propter quem Deus factus est homo. In hac ergo crucis profunditate, in hac rerum tanta obscuritate teneamus quod cantavimus: non de nostra virtute praesumamus, non ingenioli nostri viribus in hac quaestione aliquid arrogemus: Psalmum dicamus, cum Psalmo dicamus: 'Miserere mei, Deus, miserere mei' (*Ps* 56, 2). Quare? Quia virtutem habeo qua te promerear? Non. Quare? Quia voluntatis arbitrium gero, unde gratiam tuam meritum meum praecedat? Non. Sed quare? 'Quoniam in te confidit anima mea' (*Ps* 56, 2). Magna scientia, ista confidentia.³¹

In un'omelia tenuta a Cartagine, intorno al 416, il tema della grazia è articolato in rapporto al merito, al libero arbitrio e alla perfezione morale. Commentando un passo della *Lettera ai Filippesi*, in cui è considerato vero circonciso chi rende culto a Dio mediante lo Spirito Santo e si gloria in Cristo Gesù senza avere fiducia nella proprie

³⁰ Cf. *Eph* 3, 13-18

³¹ AUGUSTINUS, *Sermo CLXV*, 7, 9, [PL 38, 902-907], 907.

capacità, Agostino precisa che la circoncisione cui allude Paolo, ossia la giustificazione, non è opera umana ma dono gratuito divino³². Poiché l'uomo, a causa del peccato originale, non è nella condizione di poter meritare alcunché, è evidente che la grazia previene e produce il merito. «Non gratia ex merito – come sostengono i pelagiani –, sed meritum ex gratia»³³. Se la grazia seguisse il merito, spiega Agostino, non sarebbe più grazia ma salario; perché sia tale deve procedere gratuitamente da Dio e, dunque, precedere il merito³⁴.

Benché la *iustificatio* sia frutto della grazia e ogni bene derivi dal Signore, senza il concorso della volontà creaturale non ci può essere giustizia nell'uomo; Dio, infatti, ha creato l'uomo senza il suo aiuto ma avendolo dotato di libero arbitrio non lo conduce alla salvezza contro la libera volontà.

Eris opus Dei, non solum quia homo es, sed etiam quia iustus es. Melius est enim iustum esse, quam te hominem esse. Si hominem te fecit Deus, et iustum tu te facis; melius aliquid facis quam fecit Deus. Sed sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus. Quomodo consentiebas qui non eras? Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem³⁵.

Sarebbe, dunque, infondata la pretesa di poter ottenere la salvezza con le sole forze della volontà – così come ingiustificata sarebbe l'accusa, anch'essa Pelagiana, di violazione della libertà umana mossa contro la dottrina agostiniana dell'efficacia della grazia.

Poiché il libero arbitrio è parte essenziale della dinamica della salvezza, la giustizia dell'uomo diventa sempre perfettibile e la vita morale, un continuo progresso. In conclusione della sua omelia, Agostino, commentando il passo in cui Paolo si ritiene ancora bisognoso di avanzare sulla via che conduce a Dio, dichiara – ancora una volta contro i pelagiani – che i Cristiani sono a un tempo perfetti, perché impegnati sul

³² Cf. *Phil* 3, 3.

³³ AUGUSTINUS, *Sermo* CLXIX, 2, 3, [PL 38, 915-926], 917.

³⁴ Cf. *ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, 11, 13, 923.

cammino della santità, e non perfetti, perché non ancora in possesso della meta agognata³⁶.

I successivi due *sermones* hanno come tema unico la presenza del peccato originale anche nei bambini e la conseguente necessità del Battesimo al fine della salvezza; in tal modo Agostino intendeva opporsi alla tesi Pelagiana per cui i neonati sono innocenti e degni della vita eterna, anche senza aver ricevuto il lavacro di rigenerazione.

Nell'omelia tenuta a Cartagine, in una domenica tra il 411 e il 413, commentando le parole dell'Apostolo rivolte a Timoteo, Agostino individua nel peccato la causa dell'incarnazione: per nessun altro motivo il *Logos* avrebbe assunto la condizione creaturale se non per salvare l'umanità dal peccato e dalla morte; «non eum de caele ad terram merita nostra bona, sed peccata duxerunt»³⁷. Anche i bambini, come testimonia la prassi della Chiesa di battezzarli e la *forma sacramenti* che non può essere falsa, sono colpevoli; non potendosi trattare di peccati personali occorre ammettere in loro la presenza del peccato originale e la conseguente necessità del Battesimo per essere salvati.

Numquid ad istum populum non pertinent parvuli, quem 'salvum faciet' Iesus 'a peccatis eorum' (*Mt* 1, 21)? Pertinent plane, pertinent, fratres mei. Sic habete in corde, sic credite, cum ista fide parvulos ad gratiam Christi portate; ne si hanc fidem in corde non habueritis, pro quibus respondetis, lingua vestra occidatis. Prorsus, fratres, qui non cum ista fide cum parvulo cucurrerit, fingit. Sanus est, nihil mali habet, nihil vitii habet; sed tollam illum ad medicum. Quare? Quia sic solet fieri. Non times ne tibi dicat medicus: Tolle hinc tecum ipsum; 'non est opus sanis medicus, sed male habentibus' (*Mt* 9, 12)³⁸.

Nel *sermo* pronunciato in una località ignota, probabilmente nel 414, Agostino sostiene che tutti gli uomini, anche i bambini, poiché gravati dalla colpa di Adamo hanno bisogno della salvezza che procede solo da Cristo. Tale *notio* è confermata dalla prassi della

³⁶ Cf. *ibid.*, 13, 16 - 15, 18, 924-926.

³⁷ *Id.*, *Sermo* CLXXIV, 7, 8, [PL 38, 939-945], 944; cf. *I Tim* 1, 15.

³⁸ *Ibidem*

Chiesa che ha sempre ammesso questo, attenendosi all'antica dottrina insegnata dagli apostoli.

Quid de parvulis pueris, si ex Adam aegroti? Nam et ipsi portantur ad Ecclesiam; et si pedibus illuc currere non possunt, alienis pedibus currunt, ut sanentur. Accommodat illis mater Ecclesia aliorum pedes ut veniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur: ut quoniam quod aegri sunt alio peccante praegravantur, sic cum hi sani sunt, alio pro eis confitente salventur. Nemo ergo vobis susurret doctrinas alienas. Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit: hoc a maiorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit. Quoniam non est opus sanis medicus, sed aegrotantibus (*Mt* 9, 12). Quid necessarium ergo habuit infans Christum si non aegrotat? Si sanus est, quare per eos qui eum diligunt, medicum quaerit?³⁹.

Nell'omelia tenuta intorno al 416, in un luogo non precisato, Agostino predica contro la tesi pelagiana dell'*imeccantia*. Dalla *Prima epistola di Giovanni* si apprende chiaramente che nessuno, nella vita presente, vive senza peccato: né i neonati né chi si è ha ricevuto il battesimo e gli siano stati rimessi tutti i peccati; in nessun modo l'uomo può dirsi puro senza ingannare se stesso e senza mentire⁴⁰.

Nonostante la chiarezza dell'insegnamento dell'apostolo, i pelagiani, in modo particolare i seguaci di Celestio, ricolmi di superbia, affermerebbero che l'*Ecclesia* è senza peccato. Chi tra i Cristiani, nota Agostino, si dichiarasse peccatore, negherebbe che la Chiesa, nel tempo presente, sia senza peccato, poiché egli stesso, come suo membro, ne costituirebbe la *macula*; chi, invece, per falsa umiltà giudicasse se stesso peccatore pur considerandosi puro, non solo andrebbe contro l'insegnamento dell'apostolo Giovanni ma nell'atto stesso di affermare ciò che in cuor suo non ritiene, mentirebbe e commetterebbe peccato.

Pur volendo prescindere dalla pagina giovannea, sarebbe la liturgia stessa a squalificare la considerazione che i pelagiani avrebbero della Chiesa: la recita quotidiana della preghiera del *Padre nostro*, infatti, manifesterebbe, con chiarezza, che ogni uomo è

³⁹ ID., *Sermo* CLXXVI, 2, [PL 38, 949-953], 950.

⁴⁰ Cf. ID., *Sermo* CLXXXI, 1, 1, [PL 38, 979-984], 979.

nel peccato; consapevole di tale condizione, confessa le proprie colpe e ne invoca la remissione⁴¹.

Dall'analisi dei *Sermones* pronunciati nella fase iniziale della controversia pelagiana, è possibile rilevare che Agostino individua nella superbia il limite della dottrina di Pelagio; per tale motivo, è sotteso, a tutte le omelie, l'invito all'umiltà e a riconoscere Dio come il *dator gratiae* e l'autore di ogni bene.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 2, 2 - 4,6, 980-982.

CONCLUSIONI

La storia della storiografia agostiniana è stata caratterizzata, sin dalla fine del XIX secolo, da numerosi – e talvolta vicendevolmente polemici – tentativi di ritrovare nel percorso speculativo e biografico dell'Ipponate momenti di rottura e profonda modificazione delle sue convinzioni personali e teologiche. Nella sua analisi delle *Confessiones*, Harnack osservò tra i primi che tale opera trattava dei peccati giovanili con tono eccessivamente grave, negativo, e parlava della conversione come di una rottura immediata e radicale tra il passato e la vita della grazia; questa descrizione non sarebbe corrisposta alla reale evoluzione di Agostino, più lenta e graduale, come i *Dialoghi* di Cassiciaco lascerebbero intendere. Non sarebbe difficile, perciò, porre l'autore in contraddizione con se stesso¹. Similmente, Boissier notò che il convertito e il penitente delle *Confessiones* era ben diverso dal retore e dal filosofo dei *Dialoghi*; si trovavano due uomini, dunque, due atteggiamenti radicalmente differenti nello stesso Agostino². Furono dunque le ipotesi avanzate da Harnack e Bossirer a portare al centro dell'interesse della ricerca filosofica la questione dell'evoluzione intellettuale di Agostino, aprendo, come detto, la strada alle altre (numerose) supposizioni formulate a riguardo nel corso di tutto il secolo XX. Di volta in volta, diversi studiosi si sono soffermati sulla presenza in Agostino di più conversioni³, nell'ambito di una più generale valutazione della profondità della sua adesione personale alla fede cristiana⁴. La presenza, infatti, nell'esperienza biografica e intellettuale di Agostino, di un contemporaneo avvicinamento al cristianesimo e al mondo della filosofia platonica⁵ ha suggerito la possibilità di interpretare la sua cifra intellettuale

¹ Cf. A. VON HARNACK, *Augustins Konfessionen*, Giessen 1888 (rist. in *Reden und Aufsätze*, I, Giessen 1904, pp. 51-79).

² Cf. G. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin*, in «Revue de Deux Mondes» 85, (1888), pp. 43-69 (rist. in *La fin du Paganisme*, Vol. I, Paris 1981, pp. 339-379).

³ Cf. L. GOURDON, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Coueslant, Cahors 1900, p. 46.

⁴ Cf. W. THIMME, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung (386-391)*, Berlin 1908, pp. 38-39, 44.

⁵ Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuel de saint Augustin, I, Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918. L'ambizioso programma dell'Alfaric prevedeva di descrivere l'evoluzione intellettuale di

in modo unitario, cioè come se Agostino avesse scelto, di volta in volta, di essere «o tutto manicheo, o tutto scettico, o tutto neoplatonico»⁶, ignorando invece i luoghi in cui Agostino di volta in volta sembra allontanarsi dall'una o dall'altra di queste dottrine e, soprattutto, la profondità della sua vita interiore⁷.

Generalmente si riconosce a Courcelle il merito di aver posto fine, mediante l'analisi filologica dei testi, al dilemma delle consecutive conversioni di Agostino, al neoplatonismo, prima, al Cristianesimo, poi, e, in generale, all'antitesi cristianesimo-neoplatonismo⁸. La scoperta delle parafrasi plotiniane che Ambrogio propose nei discorsi *De Isaac et anima* e *De bono mortis*, e lo studio dei rapporti intellettuali che Agostino aveva intrapreso con Ambrogio, Manlio Teodoro e Simpliciano, lo indussero a considerare che la conversione d'Agostino avrebbe avuto luogo entro un ambiente cristiano impregnato di neoplatonismo⁹; tenendo presente, inoltre, che Simpliciano era maestro di Ambrogio e amico di Mario Vittorino, Courcelle arrivò alla conclusione dell'esistenza di una tradizione che aveva elaborato una sintesi tra Neoplatonismo e Cristianesimo¹⁰. Tale tesi raramente fu contestata; addirittura, Solignac avrebbe ipotizzato la presenza di un circolo milanese animato dall'interesse per gli scritti di Plotino, in cui convergevano uomini di convinzioni diverse¹¹.

Agostino dal manicheismo al neoplatonismo (373-388), dal neoplatonismo al cattolicesimo (388-400), dal cattolicesimo all'agostinismo (400-430). La sola opera che è possibile leggere, sarebbe stata la prima parte di una trilogia.

⁶ Cf. É. GILSON, *Compte rendu de P. Alfaric*, in «Revue philosophique» 88 (1919), [pp. 501-505], 503.

⁷ Cf. A. LOISY, *Compte rendu de P. Alfaric*, in «Revue critique d'histoire et de littérature » 86 (1919), pp. 144-148.

⁸ Cf. R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, p. 85.

⁹ Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, p. 31.

¹⁰ Cf. ID., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, pp. 252-253.

¹¹ Cf. SOLIGNAC, (ed.) *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne 14, Parigi (1962), pp. 529-536.

Al di là delle valutazioni sull'importanza dello studio della filosofia neoplatonica e plotiniana sulla sua formazione¹², il più significativo territorio di dibattito in merito alle presunte conversioni di Agostino è certamente quello del suo rapporto con il tema della grazia. Secondo il Geerlings, alla conversione filosofica, prima, manichea e cristiana, dopo, occorrerebbe aggiungerne una quarta che eserciterà la più grande influenza sulla teologia occidentale: «l'allocuzione a Paolo» e la scoperta della dottrina della grazia¹³. Sollecitato, dalle domande di Simpliciano, a una meditazione approfondita della *Epistula ad Romanos*, Agostino giunse a comprendere che la grazia di Dio previene qualsiasi iniziativa dell'uomo, compresa quella di credere e di volere: «Nella soluzione di questa questione – scrive Agostino nelle *Retractationes* – mi sono dato molto da fare per sostenere il libero arbitrio della volontà umana ma ha vinto la grazia di Dio»¹⁴. Per Pincherle, il nuovo orientamento spirituale di Agostino non dovette sopraggiungere in modo brusco e violento, né sembra implicasse una rottura netta con il passato; idea, questa, che sarebbe confermata dalla presenza, nel *De agone christiano* – opera composta nel periodo iniziale del suo episcopato –, di dottrine esposte negli scritti anteriori al *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*. Ciò spiegherebbe altresì che Agostino si manteneva fedele alla filosofia che aveva appreso nei libri dei neoplatonici anche quando il diverso punto di vista adottato rispetto al peccato originale e all'*initium fidei* sembrava dovesse indurlo a modificare tutta la sua antropologia e, di conseguenza, anche gran parte della sua metafisica¹⁵.

Di parere completamente diverso è Brown: il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* inaugura una vera e propria rivoluzione del pensiero agostiniano, un'insanabile rottura tra la il platonico orientamento speculativo degli anni giovanili, caratterizzato da una visione profondamente ottimista della natura umana, capace di

¹² Cf. G. MADEC, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, p. 171; cf. AUGUSTINUS, *Conf.*, VII, 10, 16, 742, pp. 103, 1-104, 27.

¹³ Cf. W. GEERLINGS, *Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600 Jahrfeier der Bekehrung Augustins*, in «Theologische Quartalschrift» 167 (1987), [pp. 195-208], p. 198.

¹⁴ AUGUSTINUS, *Retract.*, II, 1, pp. 89, 3-91, 50; cf. ID., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 2, PL, 8, 29-9, 41. .

¹⁵ Cf. A. PINCHERLE, *La formazione teologica di sant'Agostino*, Roma 1947, pp.189-190.

raggiungere autonomamente la perfezione morale, e la matura teologia, il cui tratto distintivo è il radicato pessimismo antropologico di stampo paolino¹⁶. Il Flasch estremizzò tale ipotesi sostenendo che dopo aver approfondito lo studio della *Lettera ai Romani*, Agostino avrebbe abbandonato la sua iniziale, ottimistica antropologia e avrebbe formulato una teologia basata sulla «Logik des Schreckens»; si sarebbe, così, venuta a creare una profonda opposizione tra il «früher Augustin» e lo «später Augustin»¹⁷. Identica sarebbe la posizione di Lettieri che, in un ampio e dettagliato studio, propone due tesi: con il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2* la teologia agostiniana sulla grazia compie una svolta radicale, irriducibile alla teologia precedente, al punto che si può giustamente parlare di un primo Agostino, decisamente proto-Pelagiano – perché Pelagio e Giuliano d'Eclano, nel corso della polemica, fanno più volte ricorso ai *Dialoghi* di Cassiciaco –, e di un secondo o di un altro Agostino; l'imprevista e devastante rivelazione della grazia operante, irresistibile e indebitamente predestinata, causa la crisi della teologia del *De doctrina Christiana* e la conseguente interruzione della composizione dell'opera che, contrariamente a quanto fa pensare l'ordine delle opere recensite nelle *Retractationes*, era stata incominciata prima del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*¹⁸. La teologia agostiniana, dunque, attraverserebbe la sua svolta decisiva, «che determina la sua catastrofe e il suo riassetamento, grazie ad un difficilissimo compromesso, a un precario equilibrio tra la confessione dell'onnipotenza della *Caritas*, della Soggettiva libertà o anarchia della grazia, da una parte, e il necessario mantenimento dell'invariabile e universale ordine metafisico, dell'oggettiva gerarchia della *Veritas*, dall'altra»¹⁹.

¹⁶ P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, pp. 147-152, *A New Edition with an Epilogue*, London 2000, p. 490.

¹⁷ K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, Mainz 1995.

¹⁸ Cf. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina Christiana*, Brescia 2001.

¹⁹ *Ibid.*, p. 35. In opposizione a queste tesi, Harrison, in un recente studio, scrive che la vera rivoluzione dell'attività speculativa di Agostino ebbe luogo non nel 396 ma nel 386, quando si convertì al Cristianesimo; riprendendo la posizione di Madec, afferma che i concetti fondanti la matura teologia agostiniana erano già presenti *in nucleo* negli scritti giovanili. Cf. C. HARRISON, *Rethinking Augustine's*

Indipendentemente dagli esiti di questa complessa e interessante vicenda storiografica, nessuno può negare che, intorno al 396-397, la teologia agostiniana subì una svolta di notevole importanza; nel *De praedestinatione sanctorum*, per esempio, è l'autore stesso che ne parla, a proposito della questione dell'«initium fidei».

Neque enim fidem putabam Dei gratia praeveniri, ut per illam nobis daretur quod posceremus utiliter; nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis: ut autem praedicato nobis Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitrabar. Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta²⁰.

Più in generale, le stesse *Retractationes* sarebbero evidente conferma di un'evoluzione del pensiero agostiniano; consapevole della propria fallibilità, Agostino sentì la necessità di riesaminare le idee esposte nei propri libri alla luce della verità²¹.

Iam diu est ut facere cogito atque dispono quod nunc, adiuvante Domino, aggredior, quia differendum esse non arbitror, ut opuscula mea, sive in libris sive in epistolis sive in tractatibus cum quadam iudiciaria severitate recenseam et, quod me offendit, velut censorio stilo denotem. Neque enim quisquam nisi imprudens, ideo quia mea errata reprehendo, me reprehendere audebit. Sed si dicit non ea debuisse a me dici, quae postea mihi etiam displicerent, verum dicit et mecum facit. Eorum quippe reprehensor est, quorum et ego sum. Neque enim ea reprehendere deberem, si dicere debuissim²².

Early Theology: An Argument for Continuity, Oxford 2006; cf. G. MADEC, *Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin*, in «Revue des études augustiniennes» 28 (1982), pp. 100-111; ID., *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier 1883)*, in «Intern. Symposium über den Stand der Aug.-Forschung», Würzburg 1989, pp. 9-25.

²⁰ AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, I, 3, 7, [PL 44, 960- 991] 964.

²¹ Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, p. 376.

²² AUGUSTINUS, *Retr.*, *Prologus*, 1, 1, 583-586, p. 5, 1-7, 54.

Il progresso dell'attività speculativa di Agostino è un dato innegabile: lenta evoluzione o folgorante illuminazione, rischierebbe di apparire questione di futile importanza; più rilevante, invece, potrebbe essere la domanda circa la natura di tale cambiamento.

Nel *De beata vita*, attingendo dalle pagine per noi perdute dell'*Hortensius*, Agostino sostiene che è felice non chi ha ciò che vuole ma chi ha ciò che è opportuno volere, perché la perversione della volontà sarebbe causa della perdizione dell'uomo²³. Avere ciò che si desidera è senza dubbio condizione necessaria della felicità ma non sufficiente; chi è felice, infatti, ha certamente ciò che vuole, mentre non tutti quelli che hanno ciò che vogliono sono felici. È indispensabile specificare la qualità di ciò che si desidera e si possiede: esso deve essere tale da non venir mai meno e da non essere mortale; deve, cioè, essere «aeternus» e «semper manens», come solo Dio può essere. Solo chi possiede Dio, dunque, è felice²⁴. Dopo aver riaffermato, nel *Contra Academicos*, la necessità del *quaerere*, nelle prime pagine del *De beata vita*, Agostino chiarisce l'esito ultimo di quella ricerca: la felicità che si ottiene con il possesso dell'unico oggetto che mai muta, Dio. Tale possesso però appare ad Agostino complesso; è infatti impossibile *cum-prendere* Dio per le limitate forze gnoseologiche dell'uomo. Nel *De ordine*, dunque, Agostino sente l'esigenza di individuare una modalità alternativa di 'possesso' di Dio e la ritrova nello studio delle arti liberali, presentate come lo strumento più alto della filosofia perché permettono di individuare, nella realtà, l'immutabile struttura dell'ordine, al fine di raggiungere a quel «summus modus» oltre il quale non si può, né si desidera ricercare (*requirere*) altro e che è una prima, opaca intuizione (e dunque possesso) di Dio, appreso come fondatore di quell'ordine che si sta manifestando²⁵. La scoperta dell'indebita grazia che, oltre a concedere l'aiuto necessario per essere in comunione con Dio, susciterebbe l'amore e lo stesso desiderio di Dio che muove tale *quaerere*, sembrerebbe mal conciliarsi con l'*iter* delineato; tale potenziale contraddizione del pensiero agostiniano rende lo

²³ Cf. ID., *De beata vita* (in seguito: *De beata v.*), I, 2, 10, [PL 32, 957-976]964, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 65-85], p. 71, 95-101.

²⁴ Cf. *ibid.*, I, 2, 11, 965, p. 72, 149.

²⁵ Cf. ID., *De ordine*, II, 5, 14, [PL 32, 977-1020], 1000, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 89-137], p. 115, 7-24.

studio dei testi antipelagiani una efficace chiave interpretativa dello sviluppo dell'identità speculativa dell'Ipponate.

Diverse motivazioni possono essere addotte per giustificare l'avversità di Agostino alla dottrina Pelagiana. Prendendo le mosse dai moventi politici ed ecclesiologici, senza dubbio più marginali, è certamente utile ricordare come Agostino fosse riuscito a delineare un preciso atteggiamento nei confronti della ricchezza e del suo uso nelle chiese: poiché causa di divisione non erano le *divitiae* ma la superbia, il ceto benestante avrebbe dovuto dimostrare la sua benevolenza abbandonando tale atteggiamento riprovevole e rivelando la sua generosità sotto forma di elemosina, pratica utile a espiare i peccati. Se i ricchi erano chiamati a impiegare munificamente la loro ricchezza, dovevano farlo con cadenza regolare, giacché la vita sarebbe definita *cotidie* dalla colpa, e mantenendo un basso profilo, ragione per cui era meglio che le offerte fossero associate con normali abitudini penitenziali che i ricchi condividevano, come comuni peccatori, con tutti gli altri membri della chiesa. Dimostrarsi generosi verso la comunità cristiana per la remissione dei peccati, e non per la propria gloria personale, era il più sicuro rimedio alla superbia e rassicurava il *populus* cristiano circa la modestia e l'affabilità di chi, nella comunità, aveva una condizione economica agiata; l'offerta fatta per espiare il peccato assumeva, così, i contorni di un'umile pratica religiosa e non di un gesto di moralità sterilmente esibita. In generale, dunque, Agostino avrebbe ammesso la bontà della ricchezza a condizione che gran parte di essa fosse spesa all'interno della chiesa per la remissione dei peccati. Gli insegnamenti di Pelagio, secondo cui i ricchi non potevano essere salvati e la loro elemosina sarebbe stata inutile se non avessero rinunciato del tutto ai loro beni, non apparivano solo fuorvianti ma sembravano privilegiare un gruppo di benefattori particolari – in cui rientravano nobili pronti a rinunciare al patrimonio o generose famiglie di benestanti – e negavano le pratiche religiose più care alla chiesa d'Africa. Agostino non avrebbe potuto non considerare di estrema gravità opinioni che negavano ai ricchi la possibilità della salvezza attraverso le elemosine e che violavano, perciò, la sua

concezione del peccato e della penitenza e le nozioni più generali sulla natura espiatoria delle offerte religiose²⁶.

Non meno rilevanti erano le motivazioni ecclesiologiche. La negazione del peccato originale, da parte dei pelagiani, e la conseguente ammissione della possibilità di salvezza per i bambini morti prematuramente, non solo minava la pratica del battesimo ma, più in generale, negava il principio secondo cui fuori dalla «Christi societas», ossia la Chiesa, nella quale si è incorporati mediante il sacramento battesimale, non è possibile ottenere «vita et salus aeterna»²⁷. L'*ecclesia* rischiava, in tal modo, di essere esautorata, privata del suo potere di elargire la salvezza.

Sulla condanna del Pelagianesimo dovettero pesare infine anche ragioni di tipo filosofiche. Dal *Contra Iulianum* si apprende l'ampio e competente uso di una corretta strumentazione logico-linguistica da parte di Giuliano d'Eclano, nel tentativo di confutare la dottrina del peccato originale, mostrandone il manicheismo di fondo.

Iam vero quod me dicis assumere: «Omnis commixtio corporum mala»; (...) Proinde illud alium quod me dicere adiungis: «Filiis autem de corporum commixtione nascuntur», dico sane: sed conclusio, quam velut meam inferre voluist, non est mea. Non enim ego dico: «Nequam igitur filii, qui de mala operatione procedunt»²⁸.

Dicis ergo: «Causa sexuum commixtio corporum»; et vis ut hoc concedam tibi. Ecce concedo. Pergis inde, et adiungis: «Si mala semper commixtio, deformis etiam condicio corporum in sexuum diversitate positorum»²⁹.

Multo enim verius ita concluditur, ut dicamus: Si nec mala commixtio adulterorum facit esse malam conditione corporum; aut si bona est et in adulteris seus utriusque

²⁶ P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, tr. it. a cura di L. Giaccone, Torino 2014, pp. 471-531.

²⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De pecc. mer. et rem.*, III, 11, 19, 196-197, p. 145, 5-26.

²⁸ ID., *C. Iul.*, III, 7, 15, 709.

²⁹ *Ibid.*, III, 7, 16, 710.

commixtio, sed ea mali utuntur male, quoniam multo magis ex hoc non potest corporum mala esse condicio; recte igitur corpora Deo reputantur auctori³⁰.

Muovendo dal *propositum*, ritenuto di matrice agostiniana, per cui è reprobata l'unione carnale – giacché genererebbe nel peccato originale individui destinati alla dannazione eterna – Giuliano deduce che sarebbero un male la condizione di diversità sessuale dei corpi e gli stessi uomini; poiché Dio non può essere il creatore di alcun male, occorre concludere che gli individui dovrebbero essere attribuiti a un principio malvagio. Agostino respinge tali deduzioni non perché formalmente scorrette ma perché Giuliano avrebbe deviato dall'ambito proprio della dialettica (*exorbitare a tramite eius*); l'inefficacia di tale argomentazione, dunque, sarebbe dovuta a un difetto riconducibile non all'*ars dialectica* in sé ma al suo utilizzo improprio³¹. Per invalidare l'ipotesi della trasmissione del peccato adamico, Giuliano ricorre infatti (in modo apparentemente corretto) alle *Categorie* di Aristotele: poiché una qualità non potrebbe sussistere senza la sostanza cui inerisce, il male originale, proprio dei genitori, non potrebbe essere trasmesso alla prole. Agostino, pur condividendo l'esattezza formale del ragionamento, non può che contestare l'utilizzo insipiente della strumentazione logica: se, infatti, la Rivelazione insegna che per opera di un solo uomo il peccato entrò nel mondo e si propagò a tutti gli uomini (*Rom 5, 12*), a tale verità andrebbero subordinate le nozioni della logica³².

Nel *De gratia Christi et de peccato originali*, trattando della trasmissione della colpa adamica, che renderebbe necessario il battesimo anche per i bambini che nascono da genitori cristiani, Agostino vieta dunque di ricercare le ragioni dell'agire divino: non è

³⁰ *Ibid.*, III, 8, 17, 710-711.

³¹ Cf. *ibid.*, III, 7, 16, 710.

³² Cf. *ibid.*, V, 14, 51, 812-813. *Res* come la forma e il colore non possono sussistere senza inerire a un soggetto; tuttavia, esse passano da un corpo all'altro qualificando (*afficiendo*) e non migrando. Tali qualità possono anche passare da un corpo alle *res* incorporee: dopo aver sollecitato i sensi, si trasmetterebbero all'anima mediante la memoria. Come accade che proprietà passino dai corpi allo spirito, allo stesso modo può accadere il contrario: i vizi che ineriscono ai genitori si trasmetterebbero ai figli non trasferendosi – situazione, questa, che le *Categorie* dimostrano impossibile – ma imprimendosi e contagiando (*affectione et contagione pertranseunt*).

corretto chiedere perché Dio consenta la nascita di uomini contaminati dal peccato o perché permetta al diavolo di continuare a viziare l'umanità; è possibile indagare solo la modalità in cui avviene ciò che si apprende dalle Scritture³³. Il retto *quaerere*, dunque, richiederebbe che si accolga come vera la *notio* evangelica; a ciò seguirebbe l'indagine non sul perché di tale *notio* ma il «quomodo id fieri potuerit», ovvero come possa accadere quanto comunicato dalla Rivelazione³⁴.

Ego autem etsi refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse his quae in Scripturis sunt apertissima, ut ex his revelentur obscura aut, si mens nondum est idonea, quae possit ea vel demonstrata cernere vel abstrusa vestigare, sine ulla haesitatione credantur³⁵.

Punto di partenza di ogni ricerca è l'autorità della Scrittura: occorre rimanere ancorati a quanto in essa insegnato e che è evidentemente vero. Se la mente non è capace di comprendere o di investigare i contenuti che le appaiono oscuri, occorre comunque accoglierli e prestare indiscutibilmente fede. L'errore dei pelagiani, dunque, sarebbe stato proprio quello di ordine metodologico, commesso antepoendo la ragione alla verità rivelata; il venir meno al principio del *recte quaerere* li avrebbe condotti a tracciare una nuova dottrina, apertamente in dissonanza con gli armoniosi insegnamenti dell'*atiquissima et firmissima fides*.

Quasi a confermare la fondatezza di tale accusa agostiniana, lo stesso Giuliano, nell'*Ad Turbantium*, dopo aver citato una testimonianza di Giovanni Crisostomo per confutare la dottrina del peccato originale, afferma la priorità della «ratio», cui seguirebbe la conferma dell'«auctoritas Scripturarum» e, infine, quella delle testimonianze di uomini autorevoli – considerati non come esponenti della fede preservata e tramandata dalla *Traditio* ma come uomini eruditi che hanno ricercato e trovato la verità.

³³ Cf. ID., *De gr. Chr. et de p. o.*, II, 40, 46, 408-409, pp. 204, 23-205, 2.

³⁴ Cf. ID., *De nat. et gr.*, I, 20, 22, 257, pp. 247, 16-248, 13.

³⁵ Cf. ID., *De pecc. mer. et rem.*, III, 4, 7, 189, pp. 133, 16-134, 3.

Et tamen posteaquam verba eius interposuisti, quibus intentionem tuam putasti aliquid adiuvari, sequeris et dicis: «Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde Scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de eius susceperunt consortium, nullum prudentum conturbet conspiratio perditorum»³⁶.

La metodologia pelagiana, colpevole nell'eccesso della «dialettizzazione del discorso teologico»³⁷, sarebbe stata il motivo per cui Agostino avrebbe prevalso nella disputa e avrebbe condotto l'intera Chiesa a bollare come eretica la loro dottrina.

Nel *De beata vita*, dopo aver spinto l'argomentazione filosofica fino ai suoi limiti estremi, mostrandone l'insita antinomia, ossia l'impossibile conciliazione tra la necessità umana del *quaerere*, che può dirsi compiuta solo nel possesso stabile dell'unico *immutabile obiectum*, e la sua strutturale impossibilità di giungere a un tale esito, perché non è possibile trovare, nel mondo sensibile, alcun oggetto che abbia tali caratteristiche, Agostino si trova dinanzi a un bivio: negare la possibilità di giungere alla verità oppure ammettere l'esistenza di un livello veritativo ulteriore, trascendente, indipendente, nel suo esistere e nel suo comunicarsi, dal debole ingegno umano. La prospettiva agostiniana, dunque, prevede per il *quaerere*, il cui esito non può che essere teologico, il sostegno della *fides*³⁸.

Per accogliere la fede come principio di scienza, Agostino deve affermare che le conoscenze da essa offerte siano inconfutabili e più certe di quelle derivanti dalla conoscenza dei numeri o da semplici principi della razionalità umana³⁹. Tale idea è portata a compimento nel *De magistro* quando Agostino illustra ad Adeodato le regole fondanti il

³⁶ ID., *C. Iul.*, I, 7, 29, 660-661.

³⁷ G. D'ONOFRIO, *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'alto Medioevo*, in «Studia Ephemeridis Augustinianum» 24 (1987), [pp. 251-282], p. 268.

³⁸ Cf. A. BISOGNO, *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma 2014, pp. 35-41; cf. AUGUSTINUS, *De beata v.*, I, 4, 35, 975-976, p. 84, 257-267.

³⁹ Cf. G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studies in late Antique, early Medieval, and Renaissance Christian thought*, Brepols 2008 (Nutrix, 1), tr. it., Roma 2013 [Institutiones, 1], p. 54.

linguaggio. Perché le parole, che esteriorizzano un pensiero, abbiano senso, è necessario preliminarmente conoscerne il valore semantico. È possibile anche attribuire un significato alle parole senza aver conosciuto, in precedenza, le *res* corrispondenti: ciò accade ogni qualvolta che qualcuno, alla cui testimonianza si presta fiducia, comunichi il significato di parole ignote. Credere a un'autorità attendibile premette di avere una conoscenza più ampia di quella che proviene dalla sola indagine razionale; risulta, perciò, vera l'affermazione del profeta, «nisi credideritis non intelligetis» (*Is* 7, 9), perché il *credere* consente all'anima d'*intelligere* un vero più esteso di quello che la sola comprensione razionale comunica. La condizione di chi accoglie la fede in Cristo, ossia una *notio* che è stata rivelata da un'autorità che è la più affidabile possibile, è quella di chi accoglie una verità che è la più estesa possibile, la *Veritas* totale che il *quaerere* necessita per essere compiuto⁴⁰.

La scoperta rivoluzionaria della *gratia praeveniens*, dunque, se, da un lato, costrinse Agostino a ridefinire alcune sue posizioni teologiche, dall'altro lato, non lo condusse a squalificare la metodologia delineata nei *Dialoghi* e adottata fin dalla sua conversione al Cristianesimo, l'affermazione cioè che la speculazione filosofica, necessaria per l'uomo, possa (e per certi versi debba) essere innescata dalla *admonitio* divina.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 56-57; cf. AUGUSTINUS, *De magistro*, 11, 37-12, 38, [PL 32, 1193-1220], 1215-1216, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1970 (CCSL, 29), [pp. 157-203], pp. 195, 25-196,50.

BIBLIOGRAFIA

ELENCO DELLE OPERE CITATE DI AGOSTINO

Confessiones, PL 32, 659-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), pp. 1-273.

Contra duas epistolas Pelagianorum, PL 44, 549-638, ed. C. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL, 60), pp. 423-470.

Contra Iulianum, PL 44, 641-874.

Contra secundam Iuliani responsionem, Opus imperfectum, PL 45, 1049-1608, ed. M. Zelzer, 2 voll., 1974 (CSEL 85/1), 2004 (CSEL 85/2).

De beata vita, PL 32, 957-976, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 65-85.

De bono coniugali, PL 40, 373-396, ed. J. Zycha, Wien 1900 (CSEL 41), pp. 187-231.

De gestis Pelagii, PL 44, 319-360, ed. C. F. Vrba - J. Zycha 1902 (CSEL 42), pp. 51-122.

De gratia Christi et de peccato originali, PL 44, 359-416, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (CSEL, 42), pp. 125-206.

De magistro, PL 32, 1193-1220, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 157-203.

De natura et gratia, PL 44, 247-290, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60), pp. 233-299.

De nuptiis et concupiscentia, PL 44, 413-474, ed. C. F. Urba - J. Zycha, Wien 1902 (CSEL, 42), pp. 227-319.

De ordine, PL 32, 977-1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 89-137.

De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, PL 44, 109-200, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60), pp. 3-151.

De perfectione iustitiae hominis, PL 44, 291-318, ed. C. F. Vrba - J. Zycha 1902 (CSEL, 42), pp. 3-48.

De spiritu et littera, PL 44, 199-246, ed. F. Urba - J. Zycha, Wien 1913 (CSEL 60), pp. 155-229.

Epistolae, PL 33, 61-1094, ed. A. Goldbacher, Wien 1911 (CSEL, 57).

Retractationes, PL 32, 581-656, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984 (CCSL, 57), pp. 5-143.

STUDI

ABEL, M., *Le «predestinatus et le pelagianisme»*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 35 (1968), pp. 5-25.

ALEXANDERSON, B., *Quelques idées sur le texte et l'interprétation du Contra Iulianum opus imperfectum d'Augustin*, in «Wiener Studien» 121 (2008), pp. 285-298.

ALFÖLDY, G., *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984 (tr. it. di A. Zambrini, 1987).

ALSZEGHY Z., – FLICK, M., *I primordi della salvezza*, Casale Monferrato 1979.

ALTANER, B., *Der Liber de fide, ein Werk des Pelagianer Rufinus der Syrers*, in «Theologische Quartalschrift», 130 (1950), pp. 432-449.

ARMAS, G., *Teologia agustiniana del pecado*, in «Augustinus» 1 (1956), pp. 169-186.

BARCLIFT, PH. L., *In controversy with Saint Augustine: Julian of Eclanum on the Nature of Sin*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 58 (1991), pp. 5-20.

BEATRICE, P. F., «*Tradux peccati*». *Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, in *Studia patristica Mediolanensia* 8 (1978), pp. VI-332.

BENGT, A., *Quelque idées sur le texte et l'interprétation du Contra Iulianum opus imperfectum d'Augustin*, in «Wiener Studien», 121 (2008), pp. 285-298.

BERROUARD, M. F., *L'exégèse agustinienne de Rom; 7,7-25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise «pélagienne»*, in «Recherches Augustiniennes», 16 (1981), pp. 101-196.

BETTETINI, M., *La misura delle cose*, Milano 1994.

BEZANÇON, J. N., *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes», 3 (1965), pp. 133-160.

BONNER, G., *Augustine and Pelagianism*, in «Augustinian Studies» 24 (1993), pp. 27-47.

- ID., *Libido and concupiscentia in St. Augustine*, in «Studia Patristica» 6 (1962), pp. 303-314.
- ID., *Pelagianism and Augustine*, in «Augustinian Studies», 23 (1992), pp. 33-51.
- ID., *Pelagianism Reconsidered*, in «Studia Patristica», 27 (1993), pp. 237-241.
- ID., *A Last Apology for pelagianism?*, in «Studia Patristica», 49 (2010), pp. 325-328.
- BOUWMAN, G., *Des Iulian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Ioel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Roma 1958
- BRACHTENDORF, J., *Augustine's notion of freedom: deterministic, libertarian, or compatibilistic?*, in «Augustinian Studies» 38 (1) (2007), pp. 219-231.
- BROWN, P., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972 (tr. it. di G. Fragnito, Torino 1975).
- ID., *Augustine of Hippo*, London 2000 (tr. it. di G. Fragnito, Torino 2013).
- BRUCKNER, A., *Die vier Bücher Iulians an Turbantius*, Berlin 1910.
- BURNELL, P., *Concupiscence and moral freedom in Augustine and before Augustine*, in «Augustinian Studies» 26 (1) (1995), pp. 49-63.
- BURNETT, C. C., *Dysfunction at Diospolis: a comparative study of Augustine's De Gestis Pelagii and Jerome's Dialogus adversus Pelagianos*, in «Augustinian Studies» 34 (2003), pp. 153-173.
- CALTABIANO, M., *Agostino d'Ippona e la comunicazione scritta con gli eretici*, in «Acme», 59 (2006), pp. 55 – 73.
- CATAPANO, G., *Augustine, Julian, and Dialectic: a reconsideration of J. Pépin's Lecture*, in «Augustinian Studies» 41 (2010), pp. 241-253.
- CHARRU, P., *Augustin hérésiologue dans le Contra Iulianum*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», 55 (2009), pp. 189-213.
- CHÉNÉ, J., *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, in «L'Année théologique», 14 (1953), pp. 56-109.
- CIPRIANI, N., *Echi antiapollinaristici e aristorelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano*, in «Augustinianum» 21 (1981), pp. 371-389.
- ID., *La morale pelagiana e la retorica*, in «Augustinianum» 31 (1991), pp. 309-327.

- ID., *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di S. Agostino*, in «Augustinianum» 14 (1974), pp. 351-361.
- CLEMENCE, J., *Saint Augustin et le péché originel*, in «Nouvelle revue théologique» 70 (1948), pp. 727-754.
- CORTICELLI, A., *Osservazioni su «Pelagio ed il Pelagianesimo» di Serafino Prete*, in «Augustinianum», 2 (1962), pp. 131-140.
- COVI, D., *L'etica sessuale paradisiaca agostiniana*, in «Laurentianum» 3 (1972), pp. 340-364.
- CUSIMANO, F. A., *Il problema del male e della grazia in S. Agostino*, in «Iustitia» 26 (1973), pp. 146-164.
- DE MONTCHEUILY, Y., *La polémique de S. Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum*, in «Recherches de science religieuse» 44 (1956), pp. 193-218.
- DEN BOK, N. W., *Freedom of the will: a systematic and biographical sounding of Augustine's thoughts on human willing*, in «Augustiniana» 44 (3-4) (1994), pp. 237-270.
- DE VEER, A., *L'exégèse de Rom 7 et ses variations*, in «Bibliothèque Augustinienne» 23 (1974), pp. 770-777.
- DJUTH, M., *Augustine on necessity*, in «Augustinian Studies» 31 (2) (2000), pp. 195-210.
- ID., *Augustine versus Julian of Eclanum on the love of wisdom*, in «Augustiniana» 58 (1-2) (2008), pp. 141-150.
- DODARO, R., «*Ego Miser Homo*» *Augustine, the Pelagian Controversy, and the Paul of Romans 7:7-25*, in «Augustiniana» 44 (2004), pp. 135-144.
- D'ONOFRIO, G., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.
- ID., *Vera philosophia. Studies in late Antique, early Medieval, and Renaissance Christian thought*, Brepols 2008 (Nutrix, 1), tr. it., Roma 2013 [Institutiones, 1].
- ID., *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'alto Medioevo*, in «Studia Ephemeridis Augustinianum» 24 (1987), pp. 251-282.
- DUBARLE, A. M., *Il peccato originale. Prospettive teologiche*, Bologna 1984.
- EBOROWICZ, W., *Quelques remarques sur le Contra Iulianum de saint Augustin*, in «Augustinus» 12 (1967), pp. 161-164.

FLOERI, F., *Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel*, in «Studia Patristica» 9 (1966), pp. 416-421.

FOX, F. E., *Biblical Theology and pelagianism*, in «The Journal of Religion», 41 (1961), pp. 169-181.

GIL, H. F., *Los «bona matrimonii» de san Augustin*, in «Revista Augustiniana» 23 (1982), pp. 129-185.

GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1969 (tr. it. Genova 1992).

GROSSI, V., *Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana*, in «Augustinianum» 10 (1970), pp. 325-359, 458-492.

HUFTIER, M., *Libre arbitrie, liberté et péché chez S. Augustin*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 33 (1966), pp. 187-281.

KOOPMANS, J. H., *Augustine's first contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage*, in «Vigiliae Christianae», 8 (1954), pp. 149-163.

LAMBERIGTS, M., *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, in «Augustiniana» 42 (1-2) (1992), pp. 311-330.

ID., *Julian of Aeclanum on Grace: Some Considerations*, in «Augustiniana», 38 (1988), pp. 342-349.

ID., *Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagel Adam, Eve and the Serpent*, in «Augustiniana» 39 (1989), pp. 393-435.

ID., *Julian of Aeclanum on Natural Virtues and Rom. 2:14*, in «Augustiniana», 58 (2008), pp. 127-140.

ID., *Recent Research into pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, in «Augustiniana» 52 (2002), pp. 175-198.

ID., *Augustine on predestination: Some quaestiones disputatae revisited.*, in «Augustiniana» 54 (1-4) (2004), pp. 279-305.

ID., *Augustine's Use of Tradition in His Reaction to Julian of Aeclanum's Ad Turbantium: Contra Iulianum I-II*, in «Augustinian Studies», 41:1 (2010), pp. 183-200.

ID., *Augustine on Marriage. A Comparison of De bono coniugali and De nuptiis et concupiscentia*, in «Louvain Studies», 35 (2011), pp. 32-52.

LAUSBERG, H., *Elementi di retorica*, Bologna 1969.

LETTIERI, G., *L'altro Agostino*, Brescia 2001.

LIÉBAERT, J., *L'augustinisme. Etude d'histoire doctrinale*, in «Mélanges de Sciences Religieuses», VI (1949), pp. 31-48.

MANSI, G. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, IV, Firenze 1760, pp. 373-376.

MARTIN, T. F., *Response: Augustine and Augustinians Consultation on «Pelagianism»*, in «Augustinian Studies», 33:2 (2002), pp. 271-275.

MCGRATH, A. E., *Divine Justice and divine equity in the controversy between Augustine and Julian of Aeclanum*, in «Downside review» 101 (1983), pp. 312-319.

MORAN, J., *Presupuestos filosoficos del pecado original en San Agustin*, in «Estudio Agustiniano» 4 (1969), pp. 497-518.

MORENO, F. J., *San Girolamo: Temperamento e santità*, Roma 1989.

Ó CRÓINÍN, D., «*New Heresy for Old*»: *pelagianism in Ireland and the Papal Letter of 640*, in «Speculum», 60 (1985), pp. 505-516.

PANG-WHITE, A. A., *The Fall of Humanity: Weakness of the Will and Moral Responsibility in the Later Augustine*, in «Medieval Philosophy and Theology», 9 (2000), pp. 51-67.

PRETE, S., *Pelagio e il Pelagianesimo*, Brescia 1961.

RACKETT, M. R., *What's wrong with pelagianism?: Augustine and Jerome on the dangers of Pelagius and his followers*, in «Augustinian Studies» 33 (2) (2002), pp. 223-237.

REFOULÉ, F., *Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin*, in «Revue des études augustiniennes», 9 (1963), pp. 41-49.

REYNOLDS, P. L., –WITTE, J., *To Have and to Hold: Marrying and its Documentation in Western Christendom, 400-1600*, Cambridge 2007.

RONDET, H., *L'anthropologie religieuse de S. Augustin*, in «Recherches de science religieuse» 40 (1952), pp. 163-169.

SAGE, A., *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, in «Recherches augustiniennes» 5 (1965), pp. 107-131.

TESELLE, E., *Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis 1,1-5*, in «Recherches augustiniennes» 5 (1968), pp. 95-137.

- TESKE, R., *Saint Augustine as Philosopher: The Birth of Christian Metaphysics*, in «Augustinian Studies», 23 (1992), pp. 7-32.
- THONNARD, F. J., *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin*, in «Augustinus» 12 (1967), pp. 378-402.
- ID., *L'aristotelisme de Julien d'Eclano et S. Augustin*, in «Revue des études augustinienne» 11 (1968), pp. 296-304.
- ID., *La moral coniugal selon saint Augustin*, in «Revue des études augustinienne» 15 (1969), pp. 113-131.
- ID., *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, in «Recherches augustinienne» 3 (1965), pp. 59-105.
- ID., *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, in «Revue des études augustinienne» 16 (1970), pp. 243-270.
- TRAPÈ, A., *A proposito di Predestinazione*, in «Divinitas» 2 (1963), pp. 243-283.
- VAN OORT, H., *La concupiscentia sexual y el pecado original*, «Augustinus» 36 (1991), pp. 337-342.
- VANNESTE, A., *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, in «Recherches augustinienne» 10 (1975), pp. 143-169.
- ID., *Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel*, in «Analecta biblica» 18 (1963), pp. 513-522.
- VESSEY, M., «*Opus imperfectum*»: *Augustine and his readers, 426-435 A.D.*, in «Vigiliae Christianae», 52 (3) (1998), pp. 264-285.
- WARREN, M., *El neoplatonismo como solution agustiniana al problema del mal*, in «Augustinus» 27 (1982), pp. 339-355.
- WEISMANN, F. J., *The problematic of freedom in St. Augustine. Towards a new hermeneutics*, in «Revue des études augustinienne» 35 (1989), pp. 104-119.
- ZOCCA, E., *La figura del santo vescovo in Africa da Ponzio a Possidio*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, XXV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996), 2 voll., II. *Padri Greci e Latini*, Roma 1997 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 58), pp. 469-492.

