

antiguas tratan del matrimonio de los sacerdotes, lo cual es falso. Los vicios corporales que le preocupaban tanto a Gregorio Magno son dignos de condena porque hace que los clérigos sean impuros. Esa es la motivación: en ningún momento se habla del matrimonio de los clérigos. Tanto es así que un par de preguntas del *Rescriptum Beati Gregorii papae* (traducción de B.S. en las pp. 150-170; explicación del *Rescriptum* en la nota 168Ep) abordan precisamente el asunto de la impureza sexual: en la séptima se pregunta sobre la impureza de la mujer; en la octava sobre la contaminación sexual del clérigo.

Ahora presento algunas observaciones críticas con el sólo afán de mejorar las publicaciones futuras de B.S. El estilo en que ha sido impreso el texto no es de los mejores, la justificación tipográfica rara vez divide las palabras y deja espacios antiestéticos que saltan a la vista. No es culpa del autor, es quizás, que las editoriales se tienen que conformar con ediciones económicas ante el avance imparable del documento digital. Eso es sólo la apariencia detrás de la cual se oculta un óptimo trabajo de investigación. En mi opinión, la pega más grande, de esta apariencia es la numeración de las notas acompañada por las abreviaciones «Int» y «Ep», que durante la lectura del texto se revelan totalmente inútiles porque se indica, al inicio de cada sección de notas, a qué parte del libro esas notas corresponden. Por otro lado, aunque en la colección *Monumenta Germaniae Historica* se lee «*Registrum epistolarum*» (lección que prefirió B.S.) la denominación exacta es *Registrum epistularum* (cf. CPL 1714). Sorprende encontrar en la bibliografía de un texto patrístico los nombres de N. García Canclini, W. Kasper, H. Küng, A.-G. Martimort, M. Vidal, autores que no parece que hayan publicado en ámbito patrístico. Concluyo reafirmando mi juicio ampliamente positivo de este texto, repitiendo que el libro de B.S. es un excelente trabajo de investigación que ofrece una traducción muy precisa, una introducción histórica-crítica extraordinaria y unas notas explicativas de inmejorable valor en las que se destacan los elementos retóricos presentes en las cartas que B.S. tradujo, las líneas teológicas de Gregorio Magno, los personajes que vivieron en esos tiempos, los lugares y costumbres en los que ellos fueron cristianos.

ANTONIO GAYTÁN
patrologia.fundamentale@gmail.com

Stuart Squires, *The Pelagian Controversy. An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Pickwick Publications, Eugene (OR) 2019, 366 pp. ISBN 9781532637810.

Il saggio di Stuart Squires si propone come un'introduzione chiara e completa a una disputa difficile e sottile che, originatasi nell'ambito della cristianità

di lingua latina agli inizi del V secolo, non ha mai smesso di proiettare le sue inquietanti ombre sull'evoluzione del pensiero occidentale. Come ogni evento umano, anche in questa controversia elementi storici si intrecciano con prospettive di pensiero; l'autore quindi divide il suo scritto in due grandi sezioni, ognuna dedicata a uno di questi due aspetti.

La prima parte del volume si occupa dunque di presentare e le coordinate storiche e le vicende biografiche dei protagonisti della controversia. Il primo capitolo presenta il contesto politico, ascetico e teologico nel quale la controversia pelagiana insorse e si sviluppò, cioè quello del passaggio dal IV secolo, che aveva visto la progressiva cristianizzazione della compagine imperiale, al V, che aveva decretato l'affermazione sempre meno contrastata della nuova religione. I nuovi rapporti, ormai pacifici, tra i cristiani e l'impero catalizzarono in qualche modo l'attesa di un mondo "altro" e l'aspirazione a una vita aliena dagli interessi mondani verso opzioni esistenziali che segnalavano un allontanamento dalla società e dai valori da essa comunemente apprezzati; queste assunsero le forme, variegate e talvolta discordanti, dell'ascesi monastica, declinata nelle modalità anacoretica, cenobitica e urbana; quest'ultima fu di grande momento a Roma, dove coinvolse illustri matrone. In tale ambito, avendo di testi che potessero alimentare la fede, gli scritti di Origene furono molto letti, apprezzati e allo stesso tempo criticati: proprio la controversia origeniana è l'ambito teologico che Squires individua come immediato predecessore del pelagianesimo, sul quale si sarebbe riverberato: questa è un'ammissione comune – e vengono citati diversi autori che a vario titolo la condividono – ma la cui autentica portata meriterebbe di essere soppesata con grande cura, almeno a parere di chi scrive. Nel secondo capitolo viene presentata la biografia di Pelagio, con riferimenti ampi e puntuali a quanti hanno studiato questo autore; tuttavia si prendono per definitive molte notizie che derivano da ricostruzioni che sono, in ultima analisi, ampiamente ipotetiche; tra le altre quella relativa all'arrivo dell'eponimo del pelagianesimo a Roma, che viene fissato al 384. Questa data aveva il suo fondamento sull'identificazione dell'ignoto avversario di cui Girolamo parla nell'*ep. 50* con lo stesso Pelagio; Squires con buona ragione rigetta l'identificazione senza però trarre, come logica conseguenza, che questo revoca nel dubbio anche la data precedentemente accettata; inoltre egli considera senz'altro opera di Pelagio il *De virginitate* e il *De divina lege*, due delle quattro *Lettere Evans* la cui paternità dovrebbe essere ancora ritenuta *sub iudice*. Il terzo capitolo tratta della biografia di Celestio che viene presentato come un discepolo di Pelagio, sia pure non pedissequamente aderente agli insegnamenti del suo maestro, secondo la più consueta vulgata che a parere di chi scrive si potrebbe rimettere in questione. Il quarto capitolo abborda l'enigmatica figura di Rufino il Siro, maestro comune di Pelagio e Celestio (stando alla notizia di Mario Mercatore!), limitandosi a presentare la ricostruzione classica, quella che lo vuole monaco della comunità di Pelagio, passato da Betlemme a Roma e qui divenuto propagatore di una dottrina che

negava la trasmissione del peccato di Adamo nei suoi discendenti; dovrebbe essere lui l'autore del misterioso e interessante *Liber de fide*, un testo che si segnala per il vigore pelagiano e per l'avversione all'origenismo. Di seguito viene riportata la proposta di Dunphy che invece identifica Rufino il Siro con Rufino di Aquileia. Squires non dichiara esplicitamente quale sia, in definitiva, la propria posizione; sembra però propenso a far sua la ricostruzione tradizionale. Il capitolo dedicato ad Agostino, il quinto, ripercorre l'itinerario intellettuale ed esistenziale dell'Ipponate seguendo molto da vicino i primi nove libri delle *Confessiones* e offrendo a un eventuale lettore ignaro della biografia agostiniana un resoconto orientativo sicuramente apprezzabile, nel quale tuttavia vale la pena di segnalare due inavvertenze. La prima: a p. 81 si scrive che Agostino trovò tra gli scritti del Nuovo Testamento e quelli dei platonici una forte consonanza: «He saw the same fundamental teaching about the Logos, the incarnation and the soul»; ora, in questa serie di tre elementi certamente l'incarnazione è fuori posto, in quanto, a detta di Agostino, è proprio l'idea che il Verbo si sia fatto carne a porre tra i cristiani, che ne fanno il dato fondamentale della loro fede, e i platonici, che la rifiutano, uno iato insanabile (si veda *conf.* VII, 9, 13-15); in effetti Squires, nel seguito della pagina, scrive che nei testi dei platonici non si poteva trovare Gesù, cioè il Verbo incarnato, dando prova di aver comunque colto un dato che per Agostino è fondamentale e incontrovertibile. L'autore nel medesimo contesto afferma che negli scritti dei filosofi Agostino non trova riferimenti nemmeno alla Trinità, cosa assolutamente vera ma sulla quale avrebbe potuto spendere qualche parola in più, dato che diversi autori contemporanei, postisi sulla scia di Olivier du Roy, tendono ad appiattire sulla dottrina delle tre ipostasi plotiniane il pensiero del primo Agostino riguardo alla Trinità cristiana. La seconda: a p. 153 si dice che la prima comunità di Tagaste non può essere definita un monastero perché priva di alcuni requisiti, quali una *regula*, i voti e un abito; tuttavia chiama "monastery" la casa edificata nell'appezzamento che gli era stato donato da Valerio, anche se non risulta che in quello ci siano stati regola, voti e abito ma che, piuttosto, si continuava lo stesso tenore di vita inaugurato nella casa di Tagaste che, a questo punto, dovrebbe essere semplicemente ritenuta un insediamento monastico.

La presentazione della vicenda biografica di Girolamo, argomento del sesto capitolo, è condotta, come avviene per Agostino, prendendo come punto di partenza le opere dello Stridonense, già ampiamente utilizzate da precedenti biografi: ne viene fuori una trattazione sintetica e completa, di gradevole lettura. Nel settimo capitolo viene presentata la vicenda di Orosio, un autore meno noto dei precedenti eppure di non poco momento nelle vicende della controversia pelagiana. Nel capitolo ottavo Squires si propone l'arduo compito di presentare al lettore gli scritti prodotti durante la "prima fase" della controversia pelagiana, grosso modo quella che va dal suo insorgere, intorno al 411, fino alla *Tractoria* di Zosimo, pubblicata nel 418. La difficoltà dell'impresa deriva dalla grande messe di testi che in quel torno di tempo furono prodotti dai diversi au-

tori, talvolta in una sorta di dialogo tra di loro: così, giusto per fare un esempio, il *De spiritu et littera* di Agostino è la risposta ai dubbi del *comes* Marcellino, che l'Ipponate aveva cercato di fugare, evidentemente senza riuscirci completamente, con i primi due libri del *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (Squires scrive costantemente “baptism”, che va bene in inglese ma è errato in latino!), mentre il terzo libro “dialoga” con il commento di Pelagio a *Rom.* 5,12. Pagando la giusta attenzione a questi intrecci, nonché ai contesti che hanno condotto alla composizione dei singoli testi (di primaria importanza, tra questi, il sinodo di Diospoli del 415), Squires presenta le opere di Agostino, Girolamo e Pelagio, dando spazio anche a Orosio, Celestio e ai papi Innocenzo e Zosimo. Impossibile riassumere qui i contenuti del capitolo; all'inizio lo stesso l'autore lamentava la difficoltà di separare i singoli prodotti di questa febbrile attività letteraria e di discuterli ordinatamente; si può ben dire che l'ha felicemente superata. Per introdurre la seconda fase della controversia pelagiana, quella che si estese dalla *Tractoria* al concilio di Efeso del 431, si ricorre alla presentazione biografica di Giuliano di Eclano, oggetto del nono capitolo. Giuliano in quegli anni fu il campione del pelagianesimo in un estenuante scontro a distanza con Agostino, condotto in punta di penna attraverso la produzione di scritti di vasta portata e di disagevole lettura. Il passaggio di Giuliano in Cilicia, dove fu ospite di Teodoro di Mopsuestia, esportò in Oriente, dopo il primo passaggio ai tempi di Girolamo, la controversia; ne fa fede un trattato di Teodoro *Contra defensores peccati originali* che stando alla notizia di Fozio (*Bibliotheca*, cod. 177) prende di mira Girolamo mentre per Mario Mercatore (ACO 1, 5, 173-176), che ne ha trasmesso il titolo latino, doveva puntare contro Agostino. Giuliano ebbe poi contatti non altrettanto cordiali con Nestorio, insieme al quale, anche se per motivi molto diversi, fu condannato al concilio di Efeso. Il decimo capitolo, dedicato a Cassiano, parte dalla lodevole affermazione che anche il cosiddetto “semi-pelagianesimo” deve essere considerato come parte della controversia pelagiana. Squares ricostruisce, facendo ricorso a fonti antiche e a studi moderni, il percorso biografico di colui che ebbe il merito di importare in Occidente la lezione del monachesimo orientale e soprattutto egiziano attraverso la composizione del *De institutis cenobiorum* (l'autore scrive ostinatamente “cenobiroum”) e delle *Collationes*, ma che fu anche impegnato nella controversia cristologica con il *De incarnatione Domini contra Nestorium*. In tutta questa attività trova posto anche l'impegno contro il pelagianesimo che vede Cassiano attestarsi su una posizione sensibilmente diversa da quella di Agostino, di cui fu tuttavia lettore.

L'undicesimo capitolo inaugura la seconda parte del saggio, nella quale si presenta il pensiero teologico degli autori che sono stati già visti sotto l'aspetto biografico e storico. La riflessione di Pelagio è ricostruita a partire dalle sue opere (anche le *Lettere Evans* la cui paternità, come si disse, resta incerta) e presentata in una forma sintetica e completa. Pelagio ritiene che non ci sia stato un peccato originale in grado di alterare la natura umana ma che, piuttosto, i

progenitori abbiano offerto con la loro trasgressione un cattivo esempio poi universalmente e intensamente imitato, tanto da divenire un *habitus* radicato in tutta l'umanità che però conserva immutata la possibilità di scegliere con il suo libero arbitrio di vivere secondo virtù. Brani apparentemente predestinazionisti della sacra Scrittura – quale *Rom. 8,29-30* – vengono infatti interpretati da Pelagio chiamando in causa la prescienza di Dio che “sceglie” quelli di cui ha conosciuto in anticipo la buona disposizione e proprio in ragione di questa. In quanto non corrotta né limitata se non dall'abitudine, la volontà umana può proporsi efficacemente di evitare ogni peccato; in altri termini l'impeccanza è una possibilità reale anche se Pelagio stesso non si spinge fino ad affermare che ci siano stati effettivamente uomini che non hanno mai commesso un peccato; in ogni caso da questa impostazione antropologica dipende una peculiare visione della grazia che Squires presenta enucleandone tre accezioni. Prima di tutto la grazia coincide con la legge, sia naturale che rivelata in entrambi i Testamenti, legge che Dio ha dato agli uomini perché possano orientare al meglio le loro scelte. In un secondo senso la grazia è l'esempio offerto dal Verbo incarnato (Pelagio è fieramente antiariano!), come anche il perdono dei peccati che egli ha meritato all'umanità attraverso il suo sacrificio. Qui l'autore, facendo riferimento ai contributi di altri studiosi, si chiede se la cristologia di Pelagio sia stata ortodossa o no, e conclude che non lo è stata in quanto egli ha visto in Cristo solo un esempio, con una “cristologia bassa” che mette in ombra la necessità della sua azione salvifica culminata nella morte sulla croce. In effetti contro questa conclusione si può osservare che nel lessico comune dei teologi una visione cristologica si definisce “bassa” quando tende a ridimensionare le prerogative divine di Cristo, cosa che Pelagio non fa; inoltre si deve tenere ben presente – e spesso non avviene! – che se davvero la maggior parte se non la totalità degli uomini, pur potendo teoricamente evitare ogni peccato, pecca effettivamente nel corso della sua esistenza, il necessario valore redentivo della croce viene riaffermato, salvo che per quei pochi ed eventuali che riescono a non peccare mai. In un terzo ed ultimo senso, la grazia coincide con la stessa natura dell'uomo, specificatamente con il suo essere stato creato capace di operare in autonomia scelte morali.

In ultimo viene affrontata la trattazione riservata al battesimo da Pelagio, il quale tende a escludere ogni effetto del sacramento se ricevuto da un adulto senza le dovute disposizioni; cosa che avrebbe trovato concordi, allora come ora, qualunque pastore di Chiesa prima che teologo. Più problematico è il caso dei bambini – il pedobattesimo, benché non si possa quantificare la sua diffusione (probabilmente non grandissima), era già divenuto tradizionale in quel torno di tempo – sia perché essi non sono in grado di disporsi in nessun modo alla ricezione del sacramento, sia perché non hanno nessun peccato da farsi perdonare, né personale né ereditato; consapevole di ciò Pelagio poneva fortemente l'accento sugli altri effetti del battesimo (dono dello spirito, adozione a figli, santificazione) di cui anche i bambini potevano giovarsi.

Il tredicesimo capitolo tratta della riflessione di Celestio, che si caratterizza per il ridimensionamento delle conseguenze della colpa di Adamo al punto di ritenere che tra queste non vada annoverata la morte fisica, che ci sarebbe stata a prescindere dal fatto che i protoplasti avessero peccato o meno, e ad affermare che nulla dell'antica colpa dei progenitori è passato ai loro discendenti. Il pensiero di Celestio è fondamentalmente coerente con quello di Pelagio, benché in una certa misura meno noto nei singoli dettagli, stante lo stato delle fonti; tuttavia si osserva in esso una certa radicalizzazione dei temi di fondo come anche la tendenza a procedere attraverso un'argomentazione attenta ai singoli passaggi logici dal carattere quasi sillogistico; proprio questa differenza di metodo e di conclusioni, oltre al fatto che si possono ben ritenere coetanei, induce a prendere con molta cautela l'affermazione che Celestio sia stato discepolo di Pelagio. Nel seguito del medesimo capitolo viene presentato il portato pelagiiano del *Liber de fide*, scritto in cui si segnala, in contrasto con Celestio, l'idea che la morte fisica sia per gli uomini una conseguenza della colpa adamitica. Il pensiero antipelagiiano di Agostino viene presentato distinto per "fasi" definite cronologicamente; prima di tutto, nel tredicesimo capitolo, si prende in considerazione il periodo tra il 411 e il 418. Le creature umane, se i progenitori non avessero peccato, non sarebbero morte ma, nel sentire di Agostino, sarebbero passate dalla vita terrena alla beatitudine eterna in un modo lineare e non traumatico; il peccato di Adamo ed Eva, diffusosi per "propagazione", ha prodotto per loro e per tutta la loro discendenza la perdita dell'immortalità originaria e l'indebolimento generale della natura umana. A motivo di ciò tutti nascono peccatori e pertanto il battesimo dei bambini cancella in loro la colpa (*reatus*) adamitica – negli adulti anche i peccati personali sopraggiunti! – e tuttavia questo non vale a riportare i battezzati in una condizione completamente assimilabile a quella prelapsaria in quanto la *concupiscentia*, cioè una sorta di desiderio disordinato, continua ad albergare in loro; proprio questo disordine mette in grave difficoltà il libero arbitrio dell'uomo, che non è più in grado di scegliere e operare il bene se non è aiutato dalla grazia di Dio. Ne consegue un paradosso da cui è difficile e forse impossibile trarsi fuori: ogni opera buona compiuta dall'uomo va ascritta alla grazia divina che illumina la mente dell'uomo perché egli possa vedere il bene e ne muove la volontà attirandola con una dolce fascinazione, mentre il male deve essere imputato alla sua colpa personale; per qual motivo, poi, ad alcuni sia concessa la grazia che ad altri è negata, resta un mistero insondabile. Infine viene rilevata in Agostino una sorta di evoluzione riguardo all'idea che gli uomini possano evitare il peccato, ammessa teoricamente, in quanto nulla può coartare l'onnipotenza divina e comunque non senza l'aiuto della grazia, nel *De peccatorum meritis et remissione* e in seguito vieppiù ridimensionata alla luce della constatazione che questa eventualità non si è mai verificata se non in Cristo (e forse in Maria, come potrebbe suggerire *De natura et gratia* 36, 42, un testo dall'interpretazione quanto mai tormentata) e che quindi non è, in ultima analisi, possibile. Squires segnala ben a ragione

che su questo punto c'è una distanza tra l'impostazione agostiniana e quella geronimiana; tuttavia si dovrebbe forse porre mente al fatto che per Agostino prima del peccato Adamo, che era un uomo, effettivamente poteva evitare ogni peccato: proprio su questo punto l'Ipnone fonda l'idea che l'impeccanza debba essere perlomeno pensata come possibile, in quanto almeno una volta lo è stata, affermazione che lo Stridonense non avrebbe sottoscritto, come si vedrà subito.

Girolamo, del cui pensiero si occupa il quattordicesimo capitolo, ritiene che i pelagiani abbiano tratto le loro idee da pensatori marginalizzati dalla compagine ecclesiale quali Origene e Gioviniano o addirittura non cristiani, come gli stoici; ovviamente queste genealogie, che hanno soprattutto il fine di screditare l'avversario, vanno accolte con grande cautela, esattamente quella di cui Squires dà spesso prova (ma non a p. 224, quando ritiene che Zaccaria ed Elisabetta siano addotti da Origene e Pelagio come esempi di vita giusta lasciando intendere che il secondo l'abbia derivato dal primo e non sospettando che entrambi gli autori possano semplicemente aver fatto ricorso al testo di Luca, universalmente noto). Per il resto, l'intero capitolo tende a presentare lo Stridonense come il fautore di una sorta di *via media* tra gli opposti radicalismi di Pelagio e di Agostino, con un'operazione che è legittima nella misura in cui si tiene a mente che Girolamo non si proponeva questo e che se davvero occupa una posizione intermedia deve averla guadagnata inconsapevolmente e con un percorso sul quale si potrebbe e dovrebbe riflettere. Girolamo infatti parte da una visione antropologica che considera l'uomo un essere fallibile e limitato, che può avere molte virtù ma non tutte e comunque non tutte in egual misura; un essere che può evitare il peccato autonomamente, in ragione del suo libero arbitrio, ma che se non è aiutato dalla grazia non riesce a tenere fede al suo proposito e che, in ogni caso, prima o poi finisce con il commettere qualche peccato. Viene ben osservato che l'idea del peccato originale è estranea allo Stridonense; qualcosa che ad esso si può in qualche modo accostare, cioè una sorta di ereditarietà – tutta però da spiegare – della colpa di Adamo, compare nel terzo libro del *Dialogus adversus Pelagianos*, ma ciò in quanto al momento della composizione di quest'ultimo erano giunti a Betlemme, portati da Orosio, i primi scritti antipelagiani di Agostino. In effetti la grande differenza tra Girolamo e Agostino risiede nella diversa antropologia dei due: per il primo la debolezza dell'uomo, quella che gli impedisce di perseverare in uno stato di santità perfetta, è un dato ineliminabile connesso alla condizione creaturale; la perfezione consiste nel contrastare efficacemente questa debolezza congenita, consapevoli però che essa non potrà essere eliminata; per Agostino, invece, la santità perfetta era possibile, almeno all'inizio, ma divenne una chimera dopo la colpa adamitica: a parere di chi scrive un approfondimento sulla protologia di Girolamo sarebbe stato di grande aiuto nel comprendere le prospettive dei due autori più che un confronto, pur prezioso e lodevole, su singoli aspetti del loro pensiero. Orosio non ha una personale elaborazione teologica da contrappo-

porre a quella dei pelagiani; egli, come viene illustrato nel capitolo dedicato al suo pensiero, il quindicesimo, trae da Agostino e da Girolamo temi e argomenti, in una certa misura sovrapponendoli senza operare una vera sintesi.

Il sedicesimo capitolo tratta del pensiero di Giuliano di Eclano. Giuliano, pur non avendo avuto un contatto diretto con le persone di Pelagio e di Celestio e solo un accesso molto parziale ai loro scritti, condivide i punti fondamentali dello loro antropologia che non vengono pertanto ripresentati nella trattazione del pensiero del giovane vescovo di Eclano. Maggiore spazio è invece dedicato alle argomentazioni messe in atto da Giuliano nel corso della vivace polemica da lui intrecciata con Agostino. Il vescovo italico accusa l'africano, di cui conosceva i trascorsi manichei, di non essersi mai veramente distaccato dalle idee di quella setta al punto da ritenere un “male” la corporeità e le nozze, che hanno come fine primario il concepimento di nuovi esseri umani, a loro volta corporei. I manichei in effetti ritenevano che la corporeità fosse opera di un dio malvagio e oscuro, diverso da quello buono e luminoso; proprio per questo essa era intrinsecamente cattiva. L'Ipponate – e Giuliano lo riconosce – crede invece che ci sia un unico creatore, il Dio della rivelazione cristiana; tuttavia la colpa dei progenitori ha talmente alterato la natura umana da renderla praticamente non diversa da quella postulata dai manichei.

Le risposte di Agostino alle accuse mossegli da Giuliano costituiscono uno degli argomenti più vivacemente dibattuti dagli studiosi contemporanei; se ne tratta nel diciassettesimo capitolo. L'Ipponate respinge con orrore l'idea che il *peccatum originale* possa essere in qualche modo accostato al *malum naturale* dei manichei; mentre il secondo è “qualcosa” che è stato creato dal dio oscuro, il primo è un difetto, una specie di cattivo funzionamento di una realtà che era buona nel momento in cui è stata creata e lo resta, malgrado tutto. In tale direzione va intesa la *concupiscentia*, cioè il desiderio disordinato che non è esclusivamente di carattere sessuale; anche se la polemica, alla fine, si soffermerà soprattutto su quello. Squires dedica una pagina (la 251) a presentare la questione se, nel pensiero di Agostino, la corporeità abbia di per sé la capacità di desiderare; distingue così tra quelli che lo negano e quelli che lo ammettono, tra i quali opera un'ulteriore divisioni tra quanti ritengono tale idea periferica e quanti invece la reputano centrale nella riflessione dell'Ipponate. Forse piuttosto che chiamare in raccolta e passare in rassegna gli autori contemporanei sarebbe stato miglior partito far parlare i testi di Agostino, che non sembra aver mai assegnato al corpo – almeno per quanto ne sa chi qui scrive – una facoltà capace di desiderare. La questione sembra, su questo specifico punto, mal posta e forse proprio per questo non risolta; forse sarebbe stato più proficuo riflettere su perché e come, nel sentire di Agostino, in seguito al peccato il corpo è stato in qualche modo sottratto, nelle sue reazioni, al controllo della volontà. Viene invece presentata con rigore l'idea agostiniana che, malgrado sia disordinata in sé, all'interno della relazione coniugale la *concupiscentia* (qui ovviamente sessuale!) può essere indirizzata positivamente verso la propagazione del ge-

nere umano, che è uno dei *bona* del matrimonio anche se, come Squires nota, non l'unico in quanto va messo accanto alla fedeltà reciproca degli sposi e al *sacramentum*, cioè l'impegno ad esserci sempre e comunque l'uno per l'altro. Si osserva che questa visione ampia sul valore delle nozze è una specificità di Agostino che non è dato di ritrovare nei pensatori a lui contemporanei (tra questi Girolamo e lo stesso Giuliano); non si capisce dunque perché sia stato necessario dare spazio alle critiche di Elizabeth Clark che ha rimproverato ad Agostino di non aver anticipato quanto il concilio Vaticano II ha detto su quel sacramento in *Gaudium et spes* (nn. 47-52); a meno che non si voglia ritenere una gran colpa non aver enfatizzato spunti di riflessione che sarebbero stati giustamente apprezzati sedici secoli dopo!

Cassiano, protagonista del diciottesimo capitolo, ritiene che la colpa di Adamo abbia avuto gravi conseguenze per i suoi discendenti che sperimentano, a partire da quella, un'inclinazione al male che ha colpito sia l'intelletto, che ignora il bene, sia la volontà, che si scopre in qualche modo condizionata dalle passioni. Tali conseguenze sembrano porre il monaco provenzale al fianco di Agostino. La riflessione più specificatamente antipelagiana di Cassiano si ritrova soprattutto in tre scritti che vengono presentati in bell'ordine nel saggio. Il primo è l'*Institutio* 12, dove si afferma la necessità della grazia di Dio, senza la quale nessuno può pentirsi dei propri peccati, alla quale va unito il libero arbitrio dell'uomo i cui sforzi, anche se da soli non possono garantire la salvezza, sono tuttavia importanti. Si ha dunque una sinergia, senza che però siano effettivamente spiegati in che modo e misura i due elementi cooperano; il portato antipelagiano dello scritto emerge soprattutto quando l'autore ringrazia Dio non solo per aver dato all'uomo l'intelletto, ma anche per l'aiuto prestato quotidianamente con la sua provvidenza perché i peccati siano evitati e prender le distanze da quanti identificano l'aiuto di Dio con la legge oppure con un'illuminazione che permette di riconoscere ciò che è bene (*inst.* 12, 18). La *Collatio* 3, pur conservando un'impostazione sinergica nel rapporto tra libero arbitrio e grazia, pone maggiormente l'accento su quest'ultima della quale si dice, a differenza di quanto avveniva nell'*Institutio* vista poco sopra, che precede il movimento del libero arbitrio, attribuendo a Dio l'iniziativa della salvezza di ciascuno. Questa idea viene ripetuta nella *Collatio* 13, dove però, in modo abbastanza sorprendente, si spiega che in alcuni casi il desiderio della virtù, che parte dalla volontà dell'uomo, può precedere e in qualche modo provocare la grazia divina; Cassiano è ben consapevole di proporre due visioni alternative e contraddittorie, ma non sembra darsene pensiero, forse più preoccupato di prendere una posizione intermedia tra Agostino e Pelagio almeno su questo specifico punto, mentre invece lo distanzia dal monaco bretone l'idea che l'impeccanza sia per l'uomo, in effetti, possibile. Anche nel *De incarnatione* Cassiano, oltre a prendere di mira Nestorio, ha qualche bordata contro Pelagio che ha visto in Cristo soprattutto il maestro, cioè un *exemplum*, piuttosto che il redentore dell'umanità; Squires lamenta che questo punto specifico non sia stato sufficientemente sottolineato

dagli studiosi, ma forse gli si potrebbe rispondere che ciò non è accaduto senza ragione, in quanto il collegamento dottrinale tra pelagiani e nestoriani appare alquanto artificiale, posto che nella visione pelagiana Cristo è anche il redentore per la stragrande maggioranza degli uomini che peccano in quanto pochi e forse nessuno raggiunge l'impeccanza, malgrado questa sia teoricamente possibile, mentre è solo *exemplum* per quei pochi che nel corso della loro vita riescono a non commettere nessun peccato – ammesso che ci siano!

Nella conclusione del suo saggio Squires ripercorre il *Fortleben* della controversia pelagiana, partendo dallo scontro tra Agostino e i monaci di Adrumeto che, traslato in Provenza, inaugurerà il semi-pelagianesimo. Il difficile rapporto tra la grazia e il libero arbitrio fu protagonista al concilio di Orange del 529 e si ripresentò con tragica puntualità nella disputa tra Gotescalco e Incmaro come anche, ma in forme alquanto diverse, nella controversia che accompagnò la Riforma protestante e ancora una volta nella polemica tra Giansenio e la Compagnia di Gesù, fino ad approdare alla contemporaneità, ai giorni di papa Francesco che più volte ha denunciato un risorgente neo-pelagianesimo, sia pure diverso da quelli del passato.

Il libro che qui si presenta è un'importante monografia che di certo sarà molto utile per chi intende accostarsi ai non facili temi della controversia pelagiana. L'autore dimostra di essersi dedicato ad ampie letture che però e purtroppo sembrano tenere in considerazione solo la letteratura in lingua inglese e molto parzialmente quella in francese; inoltre manca nel testo (ma si trova nella bibliografia!) qualunque accenno al *Corpus Caspary* come anche al *Liber de induratione cordis Pharaonis* che, a parere di chi scrive, si pone come uno degli scritti fondamentali per capire la reale portata dottrinale della controversia pelagiana; in ogni caso il testo di Squires resta un buon contributo per la comprensione del punto focale di una tematica, quella del reciproco rapporto tra l'iniziativa di Dio e quella dell'uomo, che occupa un posto centrale nella riflessione teologica cristiana.

GIUSEPPE CARUSO
giusosa@yahoo.it

Agostino, Vedere Dio (lettera 147), traduzione, introduzione e note a cura di Giovanni Catapano, Città Nuova Editrice, Roma 2019 (Collana di testi patristici 261), 107 pp. ISBN 9788831182614.

Il trattato *De videndo deo* (d'ora in poi *vid. deo*) è una lunga lettera di Agostino – la 147 del suo epistolario – composta intorno al 413 e indirizzata alla *religiosa famula dei* (I, 1) Paolina (forse la stessa codestinataria di un'altra