



SALVATI PER GESÙ, MORTO E RISORTO

Studio

Quel che non è assunto non è salvato: soteriologia e antropologia in età patristica. Il caso di Leporio

Cristina SIMONELLI

Abstract

A well-known patristic axiom - what is not assumed is not saved - if not isolated from the fluid background against which it stands, allows us to verify the co-presence of soteriological perspectives and christological items in ancient Theology. In this exploration, the relevance of the sentence is shown through the documentation concerning a monk from Gaul in the 4th century, Leporius, whose instances are not very different from the interrogations of the better-known Nestorius. On the whole, thanks also to a quick flash on the relationship between the figures involved in the dossier and the late development of the Pelagian debate, we can recover the link between anthropology and soteriology, which is also relevant in contemporary research.

Un noto assioma patristico - quel che non è assunto non è salvato - se non isolato dallo sfondo fluido su cui si staglia, consente di verificare la compresenza di prospettive soteriologiche e tematiche cristologiche nella teologia antica. Nella presente ricognizione se ne mostra la portata attraverso la documentazione relativa a un monaco di Gallia del IV secolo, Leporio, le cui istanze non sono molto diverse dagli interrogativi del più noto Nestorio. Nell'insieme, grazie anche a un rapido flash sulla relazione fra i personaggi coinvolti nel dossier e il tardo sviluppo del dibattito pelagiano, si può recuperare il nesso fra antropologia e soteriologia, rilevante anche nella contemporaneità.

Un assioma ha il valore che ha: se non è bene esagerarne l'importanza, specie per la forma rigida che connota questo tipo di espressioni, altrettanto poco utile sarebbe non prenderlo in considerazione. Quello di cui ci occupiamo qui - *quel che non è assunto non è salvato* - esibisce infatti, se non sempre la precedenza, almeno la concomi-

tanza fra soteriologia e dottrina sulla persona di Cristo e dunque l'istanza della relazione fra antropologia e cristologia, in un quadro tuttavia poliedrico e dinamico. Se non isolata da tale sfondo, l'espressione mantiene la sua pertinenza, specialmente se possiamo seguirla attraverso la relazione che instaura con un dossier gallo/africano,

quello che riguarda il monaco Leporio. Le questioni che questi esibisce sono, infatti, da un lato sovrapponibili a quelle ben più note avanzate da Nestorio, dall'altro componibili anche col dibattito occidentale sulla grazia, permettendo di recuperare per una via fondamentale il nesso fra antropologia e soteriologia.

1. La nascita di un assioma, all'interno di un quadro poliedrico e dinamico

Lo spazio che verrà riservato al famoso assioma – *quel che non è assunto, non è salvato* – non è esente, appunto, dal rischio di irrigidirlo e isolarlo dal contesto magmatico e vitale cui appartiene. La soteriologia dei primi secoli cristiani, come infatti è noto, è riconducibile a un quadro plurale, del quale Sesboüé parla come di un «arcobaleno diffratto» costituito dai «molteplici termini che esprimono il mistero della nostra salvezza»¹. Le metafore utilizzate, tratte dall'esperienza delle relazioni umane e dalle tradizioni religiose più comuni, erano sostenibili solo in una visione complessiva e simbolica, nella quale la «diversità di approcci linguistici manifestava a modo suo la trascendenza della realtà in questione»². Ancora oggi in alcune letture che pure le presentano con acribia, sembra trasparire più disagio per la loro molteplicità che apprezzamento, a causa della «assenza di una teoria coerente sulla salvezza»³. Certo ognuna di tali metafore richiede oggi – e avrebbe richiesto allora – una ermeneutica attenta, per decodificare le immagini in maniera *evangelicamente sostenibile*. L'epoca successiva, invece, senza compiere tale de/conversione⁴, le ha compresse in quadri sintetici, chiari solo in apparenza.

Seguire perciò ora la pista di un unico elemento non vuol dire isolarlo dal più ampio contesto, ma cercare un accesso circoscritto per meglio mostrarne le connessioni. In questo caso particolare, tra l'altro, l'idea del sanare rimanda, sia pure sobriamente, all'immagine del Cristo medico, così

presente negli scritti antichi, anche se scarsamente valorizzata nelle letture più recenti⁵.

Premesso questo, possiamo passare a considerare l'assioma, che, uscendo da uno sfondo molto più antico prevalentemente antignostico e anti-dualista⁶, fa la sua comparsa in forma classica nel corso del dibattito trinitario del IV secolo. Così come viene tramandato da Atanasio e anche da Gregorio di Nazianzo, sottintende l'istanza di una ontologia *alta* del Salvatore, secondo la logica detta dello scambio. Un luogo tipico di emergenza – «in forma epigrafica»⁷ – è infatti una lettera inviata dal Nazianzeno a Cledonio, il presbitero che guidava la chiesa di Nazianzo dopo la morte del vescovo, il padre dell'autore, e durante l'assenza di quest'ultimo⁸: «Dio si è fatto uomo e l'uomo è

⁵ Samuel FÉRNANDEZ, *Cristo medico segun Origenes. La actividad medica como metáfora de la acción divina*, Studia Ephemeridis Augustinianum (1999): «Ninguna imagen se ha grabado tan profundamente en la tradición cristiana primitiva como la de Jesús el gran médico prodigioso», así se lee en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, y, por su parte, Adolf von Harnack, en su célebre monografía sobre la expansión del cristianismo en los primeros siglos, afirmó: «Origenes es el que ha descrito a Jesús como médico más frecuentemente y más extensamente». Estas dos afirmaciones justifican el tema de la presente tesis, si a ellas se les suma el hecho que el argumento no ha sido tratado de modo extensivo y sistemático». Una buona parte si può leggere in open access: Samuel FÉRNANDEZ, <https://www.academia.edu/10234250/Cristo_m%C3%A9dico_seg%C3%BAn_Or%C3%ADgenes_La_actividad_m%C3%A9dica_como_met%C3%A1fora_de_la_acci%C3%B3n_divina_Studia_Ephemeridis_Augustinianum_64_Roma_1999> [accesso: 01 aprile 2023].

⁶ IRENEO, AH I,7,2: si veda Zeno CARRA, *Sul concetto di regula veritatis in Ireneo di Lione*, in *Augustinianum* 59 (2019), 329-355. Più ampiamente, dello stesso autore: *Veritas de terra orta est. Fondamenti di gnoseologia teologica nell'Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Glossa, Milano 2022.

⁷ Manlio SIMONETTI (a cura di) *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano: Mondadori 1986, nota 11, p. 601: le citazioni della lettera a Cledonio qui di seguito sono sempre tratte da questa edizione.

⁸ Come è noto il Gregorio teologo è definito «nazianzeno», perché è nato a Nazianzo e lì, una volta ordinato presbitero in maniera controversa (apologia de fuga) si era fermato a coadiuvare il padre Gregorio senior, vescovo della città. Le due sedi episcopali del Nostro sono invece state Sasima e poi Costantinopoli. Dopo la contestazione nella seconda sede, si ritirò ad Arianzo.

¹ Bernard SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, vol 1, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 1991, p. 129.

² SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 56.

³ Alberto COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Assisi: Cittadella 2015, p. 350: sono sfumature, forse, visto che l'autore rimanda a propria volta alla trattazione di Sesboüé.

⁴ SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 55.

stato reso Dio, o comunque uno voglia dire [...] ciò che non viene assunto, non viene curato»⁹.

Il contesto qui è quello del dibattito con Apollinare di Laodicea, che, in posizione antiariana e preoccupato di affermare l'unità di Gesù Cristo ma insieme di proteggere la divinità dagli aspetti fragili della psiche umana, ipotizzava che in Gesù il Logos tenesse il posto del principio direttivo dell'anima, sede, nella antropologia che condivideva, del libero arbitrio¹⁰. Anche fra i non ariani si ebbe, sia pure lentamente, una presa di distanza da questa posizione¹¹, e fra gli scritti che la

⁹ *To gar aproslêpton, atherapeuton*: Gregorio di Nazianzo, *Lettera a Cledonio*, n. 7.

¹⁰ Apollinare si colloca, come molti del resto, all'interno dello schema *logos-sarx*, a suo tempo chiave ermeneutica anche di chi contrastava nel secolo precedente il monarchianesimo adozionista di Paolo di Samosata, a sostenere piuttosto una effettiva incarnazione del Logos, in alcune versioni probabilmente (parte della documentazione è perduta e riassunta sommariamente dagli avversari) già disponibile a sostituire l'anima di Gesù con il Logos. In questo caso, evidentemente, *sarx* non ha più il significato giovanneo di umanità e sta a indicare un suo aspetto parziale, il *sôma* di una antropologia dicotomica. Nel *Commonitorio* di Vincenzo di Lérins del secolo V confluisce la vulgata della sua ricezione: «Apollinare [...] afferma che nella stessa carne del Salvatore nostro quasi non c'era un'anima umana o che per lo meno, se vi era, era tale da mancare di mente e razionalità. Diceva inoltre che la stessa carne del Signore non era stata assunta da Maria Vergine, ma dal cielo era discesa nella Vergine e, continuamente incerto, oscillava fra due opinioni, a volte dicendo che essa era coeterna al Verbo di Dio, a volte dicendo che era stata creata a partire dalla divinità del Verbo» (in Cristina SIMONELLI (a cura di) *Commonitorio. Estratti* 12, 6, Milano: Paoline 2008, pp. 170-172). Comprensibilmente le spiegazioni degli avversari non sono sempre le migliori: si veda per questo, in merito alla sua cristologia, anche Enrico CATTANEO, *Trois Homélie pseudo-chysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée*, TH 58, Paris 1981. Più recente e ampiamente documentato nonché attento ad evidenziare la portata della sfida di Apollinare: Angelo SEGNERI, «"Quod non est assumptum, non est sanatum": la risposta all'apollinarismo», in Riccardo BATTOCCHIO - Roberto REPOLE (a cura di), *Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio (Lc 3,6). Sulla soteriologia cristiana*, Milano: Glosa 2017, Forum ATI, pp. 61-113.

¹¹ Certo da parte degli antiocheni, ma poi anche nel Sinodo di Alessandria del 362 (*Tomus agli Antiocheni* n.7). In seguito anche a Roma, dopo iniziale incertezza: resta un frammento di Damaso citato come "Illud sane", allegato alla lettera *Confidimus* inviata a Pao-

confutano emerge appunto questo di Gregorio, che lo spiega in questo modo: «Se uno spera in un uomo privo di intelletto (*eis anoun anthrôpon*) egli stesso è veramente senza intelletto e non meritevole di essere salvato per intero»¹².

Certamente l'assioma viene utilizzato per dire cose anche diverse – che si tratta di una umanità vera (a contrasto dei dualismi) e integra (per contrastare Apollinare) e che è veramente assunta da "Dio" – ma viene ad assumere anche la duplice valenza che qui interessa: cristologica, nel quadro del dibattito sul modo dell'unione che campeggia intorno a Efeso e nel conflitto fra impianto alessandrino e antiocheno; e soteriologica, a recuperare, in certo senso, lo sfondo implicante e salvifico che spesso viene occultato nella ontologizzazione del dibattito.

2. Leporio: contesto storico e teologico

Leporio, probabilmente monaco nello stesso contesto marsigliese del più noto Cassiano, può vantare un dossier non irrilevante, ma certo – e si potrebbe aggiungere, per sua fortuna – non è assurto agli onori della cronaca e agli oneri degli anatemi quanto Nestorio, nonostante i suoi temi non siano stati, all'inizio almeno, così divergenti rispetto alle preoccupazioni avanzate, alcuni anni più tardi, dall'antiocheno ormai vescovo di Costantinopoli.

Il dossier che lo riguarda non è esiguo, anche se la sua parte più antica è tutta passata attraverso la penna di Agostino che, come è noto, non esita a normalizzare quanto sfiora Ippona. Leporio avrebbe anche lasciato le proprie opinioni iniziali in uno scritto, che tuttavia non è conservato. A seguito della vicenda e del dibattito che ne è sorto, sarebbe stato censurato e allontanato, insieme ad alcuni amici, dalla Gallia: ufficialmente dai vescovi Proculo di Marsiglia e Cilinnio. Cas-

lino di Antiochia (Denzinger Hünerman 146) e il *Tomus Damasi*, riconducibile a un sinodo romano del 378. Ben nota, in seguito, la risposta di Ambrogio in *Il mistero dell'incarnazione del Signore*.

¹² Ancora più noto probabilmente per l'altra espressione volentieri citata dai difisiti, con la quale distingue le due dimensioni, rese con il neutro "allo" – l'una e l'altra cosa – pur negando che questo comporti l'esistenza di due soggetti, resi con maschile *allos*: «e per dirla in breve, altro e altro (*allo kai allo*) è ciò di cui è composto il Salvatore [...] ma non sono un altro e un altro (*allos kai allos*)» (Gregorio di Nazianzo, *Lettera a Cledonio*, n. 6).

siano, tuttavia, anche se non compare fra le autorità ecclesiastiche responsabili della censura, né fra i destinatari della ritrattazione, non può essere stato estraneo alla discussione. A queste vicende si riferisce anche una lettera a più firme – ma verosimilmente di mano dell'Ipponate, la 219 dell'epistolario agostiniano – che accompagna lo scritto noto come il *libello d'emendazione*. Gennadio, dal canto suo, così tratteggia la figura del monaco:

«Leporio monaco e in seguito presbitero, forte della propria purezza di vita come se dipendesse unicamente dal libero arbitrio e dall'impegno e non piuttosto dall'aiuto di Dio, si trovò a seguire la convinzione pelagiana. Ma dopo essere stato ammonito dai dottori di Gallia e corretto da Agostino in Africa, scrisse un *libellus* contenente la propria ritrattazione: in esso riconosceva il precedente errore e ringraziava per la correzione ricevuta. Allo stesso tempo, per meglio emendare la sua erronea visione dell'incarnazione di Cristo, dopo averla ritrattata, presentò in positivo la visione cattolica, riconoscendo cioè in Cristo due nature, secondo la rispettiva sostanza, nell'unica persona del Figlio di Dio»¹³.

Chiaramente l'autore del *De viris illustribus*, opera che conclude intorno al 495 e dunque diversi decenni dopo i fatti narrati, dipende dalle fonti più antiche, fra le quali, oltre al già citato Agostino, si deve appunto annoverare Cassiano, che nella tardiva e prolissa risposta a Nestorio, cita ampiamente Leporio, collegandolo anche in quel caso al pelagianesimo¹⁴. Per una sorta di nemesis storica, quella stessa accusa, diventata una

sorta di fantasma occidentale, colpirà poi anche l'ambiente marsigliese tutto e in particolare la *collatio* 13 dello stesso Cassiano, insieme al *De gratia* di Fausto di Riez.

Accanto alla tradizione diretta e alle testimonianze antiche appena ricordate (Agostino, Cassiano, Gennadio) si deve considerare anche una tradizione indiretta di tutto rispetto, che confluisce prima di tutto nella sintesi della cristologia occidentale nota come *Tomus Leonis ad Flavianum*¹⁵, ma coinvolge anche il *De Trinitate pseudoatanasiano*¹⁶, fino a estendersi nello spazio e nel tempo, raggiungendo il siro Teodoro di Cirro, per un versante, e d'altro canto Facondo d'Ermiane (Bizacena) nella sua *Difesa dei Tre Capitoli* scritta nella seconda metà del VI secolo.

2.1 Lettera di presentazione e il libellus emendationis: due scritti speculari

I due scritti base che ci informano sulle questioni si corrispondono in tutto – destinatari, formulari ecclesiologici e temi cristologici – così da far ipotizzare, appunto, in entrambi la stessa mano, ossia, verosimilmente, quella di Agostino. Non deve stupire né la concordanza fra i testi né l'assistenza alla redazione del libello: si tratta infatti di un testo ufficiale, di cancelleria si potrebbe dire, ed è verosimile che Leporio e i compagni siano stati assistiti da persone più esperte sia dei modi ecclesiastici quanto del lessico teologico.

I destinatari sono Proculo di Marsiglia e Cilinio, un altro vescovo di Gallia spesso a lui associato, la cui sede è discussa. Sono verosimilmente gli stessi che avevano espresso la censura in precedenza e che adesso ricevono assicurazione del ravvedimento del monaco, espresso in prima persona (*meo sensu*), condiviso dai due compagni, *Domninus* e *Bonus*, e letto alla presenza di un gruppo di vescovi, che hanno a propria volta controllato il manoscritto e sottoscritto il testo: "coram sanctis episcopis in ecclesia Carthaginensi

¹³ Leporius adhuc monachus, post presbyter, praesumens de puritate vitae quam arbitrio tantum et conatu proprio, non Dei se adiutorio obtinuisse credebatur, Pelagianum dogma coeperat sequi. Sed a Gallianis doctoribus admonitus, et in Africa per Augustinum adeo emendatus, scripsit emendationis suae libellum, in quo et satisfacit de errore et gratias agit de emendatione; simul et quod de incarnatione Christi male senserat corrigens catholicam sententiam tulit dicens manentibus in Christo in sua substantia duabus naturis unam credi Filii Dei personam. (GENNADIO, *De viris illustribus* [ed. Richardson] n. 60).

¹⁴ CASSIANO, *De Incarnatione Domini contra Nestorium* (CSEL 17, ed. M. Petschenig; Pl 50,9-270).

¹⁵ Il noto testo, preparato per il sinodo di Efeso del 449 (*latrocinium*, secondo Leone, e così spesso citato), ma di fatto utilizzato poi a Calcedonia, ha visto secondo Gennadio un cospicuo contributo di Prospero di Aquitania: l'opinione, ripresa in epoca moderna, è più di recente sostenuta anche da Arturo ELBERTI, *Prospero di Aquitania. Teologo e discepolo*, Roma: Dehoniane 1999, pp. 165-195.

¹⁶ Franco GORI, *La pericope cristologica del "De Trinitate X Pseudoatanasiano" nel "Libellus emendationis" di Leporio*, in *Augustinianum* 31 (1991) 361-386; recensione della questione in Alois GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* 1/2, pp. 847-850.

relecto subscripsi¹⁷. I vescovi che firmano come testimoni sono Aurelio di Cartagine (il primate), Agostino d'Ipbona, Fiorenzo di Ipbona Diarrita, Secondino di Aquì Magarmelita: gli stessi che inviano l'accompagnatoria. Nei due scritti sono estremamente curate le formule di riconoscimento dell'errore e di ravvedimento, ma si deve osservare anche la cortese fermezza con cui l'episcopato africano richiede la conferma dei colleghi di Gallia:

«Una volta che avrete provato la gioia per il ravvedimento del vostro fratello, non vi resta che usarci la cortesia di darci a vostra volta la gioia con una risposta delle Santità vostre. A voi, perché vi ricordate di noi, dilette e onoratissimi fratelli, auguriamo ogni bene nel Signore» (ep 219,3)¹⁸.

Mentre riconoscono l'autorità e la competenza dei colleghi d'oltremare, non risparmiano neppure qualche allusione a una loro incapacità di condurre la questione dal punto di vista relazionale, ecclesiale, antropologico:

«Con l'aiuto di Dio e per quanto abbiamo potuto, lo abbiamo istruito con *mitezza*, soprattutto perché l'Apostolo, *strumento eletto* (da Dio), considerando ciò, soggiunse: *Badando a te stesso, perché anche tu non cada in tentazione* (Gal 6,1); e ciò per ammonire certi individui che non si rallegrassero d'esser giunti a un tal grado di spiritualità da pensare di non poter essere più tentati come uomini. L'Apostolo aggiunge inoltre un'altra frase salutare e feconda di pace, dicendoci: Cerchiamo di sopportare i pesi gli uni degli altri poiché in tal modo adempiamo la legge di Cristo. *Se uno infatti si crede d'essere qualcosa, mentre non è nulla, inganna se stesso* (Gal 6,2-3), carissimi e onorandi fratelli».

2.2 La posta in gioco

Siamo tuttavia qui interessati soprattutto ai temi cristologici, che vengono a più riprese presentati e riassunti nell'espressione cifra «non voleva riconoscere un Dio nato da donna, un Dio crocifisso che aveva patito altre sofferenze della natura umana», incauto errore anche se dettato da religioso timore. Di seguito il passo esteso:

«Egli infatti, dopo che fu ammonito, comprese facilmente che Dio si fece uomo per il fatto che *il Verbo si fece carne e il Verbo era Dio*; l'Apostolo inoltre gli fece capire che il Verbo divenne uomo non perdendo la sua natura, ma assumendo la natura che non gli era propria; infatti *spogliò se stesso* non perdendo la natura di Dio, ma *prendendo la natura di schiavo*. Quando infatti costui non voleva riconoscere un Dio nato da una donna, un Dio crocifisso che inoltre aveva patito altre sofferenze della natura, aveva timore si venisse a credere che la divinità fosse stata mutata nell'uomo o corrotta dalla mescolanza con l'uomo: era bensì un religioso timore, ma anche un incauto errore. Con sentimento di religione aveva compreso che la divinità non si può mutare, ma con imprudenza aveva creduto, erroneamente, che il Figlio dell'uomo possa separarsi dal Figlio di Dio, di modo che l'uno sia diverso dall'altro e che uno di essi non sia il Cristo oppure siano due Cristi. In seguito, però, avendo riconosciuto che il Verbo di Dio, cioè l'unigenito Figlio di Dio, è divenuto figlio dell'uomo in modo che nessuno dei due si sia mutato nell'altro ma, rimanendo ognuno nella propria natura, Dio patisse in quanto uomo le sofferenze umane sì però da conservare in se stesso integre le proprietà della natura divina» (ep 219, 3).

Facile a questo punto riconoscere sia la questione che preoccuperà Nestorio – pessimamente gestita nell'insieme di lettere, minacce, incomprendimenti e scomuniche che andranno a confluire nell'assise di Efeso 431 guidata da Cirillo, in seguito recepita come Terzo Concilio Ecumenico. In ogni caso è anche evidente la prossimità della questione con l'assioma che guida questa ricogni-

¹⁷ Il testo della ritrattazione sinodale è in PL 31, 1221-1230 e CCL 64 (ed. R. Demeulenaere).

¹⁸ La lettera è citata qui sempre dall'opera omnia online: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm> [accesso: 01 aprile 2023].

zione, anche se non viene citato letteralmente: la piena umanità del Figlio comprende tutti gli aspetti fragili, sia dal punto di vista psico-fisico (nascere, morire) che morale. È vita piena, sovrabbondante e dunque coinvolgente, perché attraversa tutto di noi *umani*: è assunto, dunque è salvato. L'unità, che con lessico alessandrino verrà individuata nell'Ipostasi del Figlio, è espressa qui con il linguaggio meno sofisticato della comunicazione delle proprietà, ben nota in Occidente perché passa in seguito allo *scriptorium* di Leone e, dal *Tomus ad Flavianum*, nella *Formula di Calcedonia*. Si può dire che la portata soteriologica non è esplicitata, ma certamente attraversa l'intera questione, come problema e domanda prima, come affermazione poi.

3 Cristologia e antropologia: due possibili approcci

Come osservato sopra, una sorta di sommatoria eresiologica, se così si può dire, fa attribuire a Leporio anche una ipervalutazione dei propri dispositivi ascetici e morali che viene bollata di pelagianesimo. Difficilmente Agostino, sempre più allertato al tema e perfino esasperatamente sospettoso di esso, avrebbe sorvolato su simile imputazione. In ogni caso nel dossier questo non appare, se non compresso in una generica accusa di superbia intellettuale, che sarebbe stata la causa di riflessioni non sottoposte al vaglio del discernimento ecclesiale. Raccogliamo pertanto, in primo luogo, alcuni dati essenziali sullo sfondo del dibattito sulla grazia che vede implicati gli ambienti monastici della Gallia del secolo V, per concludere poi in termini più larghi su un nesso fondamentale fra i due aspetti.

3.1 Una soteriologia *humanfriendly*: da Cassiano a Fausto di Riez, oltre le contrapposizioni

Come si è accennato, proprio Cassiano, che aveva sostenuto l'accusa di pelagianesimo rivolta a Leporio e a Nestorio, è stato in seguito coinvolto in qualcosa di simile, perché i monasteri di Gallia, preoccupati per l'estremizzazione di una visione che rischiava di penalizzare una via di equilibrio nell'ascesi, a più riprese affermano che l'eccedenza della grazia non annulla la buona volontà umana. Per loro verrà coniato in età moderna addirittura il neologismo di semipelagianesi-

mo, oggi giustamente rifiutato dalla critica¹⁹: la pubblicazione del *De gratia* da parte di Erasmo (1528) porterà nuovamente l'attenzione sull'ambiente provenzale, su Cassiano specialmente e anche su Fausto di Riez, che nel 474 aveva rielaborato un dibattito sinodale antipredeterminista, noto appunto come *de gratia*²⁰.

In questi autori, peraltro, in relazione sia a una antica propensione monastica che a una più recente preoccupazione per gli esiti estremi agostinisti, è ampiamente diffusa l'idea di equilibrio e *medietas*. Così, ad esempio, Cassiano reinterpreta la disposizione classica di sospetto verso gli eccessi: «è questa [*discretio*] infatti che insegna al monaco, nel camminare per una via regale, il modo di evitare i due eccessi»²¹. In questo orizzonte si colloca anche la Conferenza “sulla protezione”, cui ci si è riferiti come fomite del “semipelagianesimo”:

«Ed ora si ricava con evidenti motivi da parte di coloro i quali, non con la loquacità delle parole, ma sotto la guida dell'esperienza sanno misurare la grandezza della grazia e la ristrettezza del nostro libero arbitrio, “che non è degli agili la corsa, né dei forti la guerra, e neppure dei sapienti il pane e degli accorti la ricchezza” (Qo 9,18 LXX), ma “tutte queste cose è l'unico e medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come Egli vuole” (1Cor 12.11). Pertanto si dimostra con fede sicura e, per così dire, con palpabile esperienza, che Dio, creatore dell'universo, al pari di un piissimo padre e di un benevolentissimo medico, come suggerisce l'Apostolo, opera indifferentemente tutto in tutti: ora Egli ispira il principio della salvezza e infonde in cia-

¹⁹ Davide OLGARI, *Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians* [BETL], Louvain 2003. Si veda anche, nonostante mantenga nel titolo il termine discusso, Rebecca WEAVER, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, [North American Patristic Society. Patristic Monograph Series 15] Macon 1996.

²⁰ L'onda lunga della Riforma promuove infatti il dibattito sulla grazia anche all'interno del mondo cattolico e attorno alla questione che contrappone Bañez a Molina vengono convocate le *Congregaciones de auxilios* (1590-1607). Si vede dunque nell'impianto provenzale una delle radici di Molina.

²¹ Cassiano, *conf.* 2,2,4; cfr. 6,9,3; 24,24,5.

scuno l'ardore della buona volontà; ora Egli dona il compimento dell'opera e la perfezione della virtù; ora revoca perfino dalla rovina imminente e da una precipitosa caduta quanti rimangono riluttanti e non se n'avvedono; ora offre occasioni e opportunità di salvezza, e impedisce sforzi violenti e precipitosi dal raggiungere traguardi funesti.

E così Egli accoglie quanti sono volenterosi e gli vanno incontro, così come trae e costringe al buon volere quanti non vogliono e resistono. Siamo comunque avvertiti che non sempre tutto è concesso a noi da Dio, soprattutto quando noi perseveriamo nella nostra resistenza e nella nostra cattiva volontà, e siamo ammoniti dalla voce stessa del Signore che il conseguimento ultimo della nostra salvezza non è dovuto ai meriti delle nostre opere, ma alla grazia divina: "Vi ricorderete della vostra condotta, di tutti i misfatti, dei quali vi siete macchiati, e proverete disgusto di voi stessi, davanti ai vostri occhi, per tutte le malvagità che avete commesse. Allora saprete che io sono il Signore, quando agirò con voi per l'onore del mio nome e non secondo la vostra malvagia condotta e i vostri costumi corrotti, uomini di Israele" (Ez 20,43-44).

E così, da parte dei Padri cattolici, i quali hanno appreso la perfezione del cuore, non dalle parole delle vane dispute, ma dalla realtà delle loro opere, sono stati dettati questi principi: è proprio anzitutto della concessione di Dio indurre ognuno a desiderare tutto ciò che è bene, in modo però che resti in piena facoltà del libero arbitrio decidersi per l'una o per l'altra parte; in secondo luogo è proprio della grazia divina far sì che siano effettuati i suddetti compiti delle virtù, in modo però che non venga mortificato il potere del libero arbitrio; in terzo luogo appartiene alla concessione divina mantenere perseverante il grado della virtù acquisita, in modo però che la suddetta libertà non subisca alcuna restrizione».

Simile impianto volto ad affermare l'azione di Dio senza penalizzare la possibilità umana, si riscontra anche nel *De gratia* di Fausto, già sopra ricordato. I tratti distintivi dello scritto stanno tra la premessa legata a una vulgata agostiniana - quello che tutti ormai dicono e devono dire, ossia la condanna di Pelagio - e, d'altro canto, nell'invito all'equilibrio della *via regale*, armonia tra grazia e *labor*, termine sintetico per impegno, responsabilità, ascesi. Cuore teologico della trattazione nel suo complesso è il capitolo I, 16, con la ferma condanna della tesi secondo cui qualcuno potrebbe essere programmaticamente escluso dalla salvezza. L'affermazione, dal tono confessante e testimoniale (*testamur*), viene supportata da una serie di passi biblici, tra cui 2 Cor 5,14-15, spesso utilizzato in altri contesti come passo eucaristico:

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

Pur senza far cenno alla forma ancora più radicale dell'apocatastasi²², la via di equilibrio fra at-

²² Accanto alla ricognizione di taglio sistematico di Giacomo CANOBBIO, «Salvezza per tutti? Rivisitare l'apocatastasi», in *Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio*, 297-341, rimanderei a Lorenzo PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia: Morcelliana 2011, in particolare la sezione «Come incenso al tuo cospetto», pp. 243- 428. In Origene, *Orat* e altri contesti (ad esempio in *Comm Mt*) infatti la preghiera di Gesù come *conversatio* col Padre si apre costantemente al livello della supplica: per i discepoli, per le folle, per tutti. La lettura si estende perciò alla preghiera sulla barca, alla trasfigurazione, al Getsemani, alla passione, attraendo anche il tema dell'esaudimento della preghiera. Nonostante negli indici del libro non vengano presentati né il termine né il nucleo tematico dell'apocatastasi, mi sembra che i cerchi progressivi della preghiera di Gesù e del suo esaudimento ne raccolgano esemplarmente il

trazione divina e impegno umano è svolta con intento soteriologico, in quanto la salvezza disponibile per ognuno porta con sé anche la benedizione delle capacità umane, per quanto storiche e limitate possano essere, in termini non troppo distanti dal commento agostiniano al Vangelo di Giovanni²³, riportato in nota. In Fausto:

«È chiaro che conosce solo le catene della sottomissione soggetta chi ignora i vincoli dell'amore [...] Ascolta il Signore che attira non con ferrei legami, ma con le mani della speranza e ti invita con l'abbraccio dell'amore».

Certo, Fausto è autore anche di un *De spiritu sancto* e continua a interrogare la mancata connessione fra i due temi, segno di una difficoltà tutta occidentale, ben più marcata della sua base agostiniana²⁴: se non è possibile ora svolgere il tema²⁵, è importante segnalarne l'esistenza.

3.2 Un nesso non estrinseco

Il percorso appena delineato ha un suo proprio interesse, certamente, ma nel nostro caso/Leporio si può ricostruire in maniera più generale il nesso

nucleo. Dal momento inoltre che, come mostra a più riprese Perrone, c'è sempre una *circolarità virtuosa* fra tale preghiera – la sua vita, la sua offerta – e il modello offerto ai discepoli, si potrebbe suggerire che la preghiera/attesa/apocatastasi siano solo in parte cose da conoscere, bensì piuttosto prassi da attivare.

²³ «Qualcuno potrebbe dire: come posso credere di mia volontà se vengo attratto? Anche l'amore è una forza che attrae l'anima. *Mettilo tuo piacere nel Signore ed egli soddisferà i desideri del tuo cuore*. Esiste anche un piacere del cuore per cui uno gusta il pane celeste [...] Dammi un cuore che ama e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria eterna e capirà ciò che dico» (Agostino, *tract. joh. 26,4*).

²⁴ «*Quia et ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius*. Infatti, affinché la fede operi per mezzo dell'amore (Gal 5,6) la carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato (Rom 5,5). Ora ci è stato dato quando Gesù è stato glorificato con la risurrezione. È allora infatti che egli ha promesso di mandare lo Spirito e l'ha mandato, perché allora, come è stato scritto e predetto di lui: Ascendendo in alto, ha reso schiava la schiavitù, dette doni agli uomini (Ef 4,8). Questi doni sono i nostri meriti, mediante i quali giungiamo al bene supremo della beatitudine eterna» (Agostino, *Trin. XIII, 10,14*).

²⁵ Mi permetto di rimandare a Cristina SIMONELLI, «*Spiritales efficiamur. Fausto di Riez e la pneumatologia nel V secolo occidentale: un secondo regresso?*», in *Teologia 37* (2012) 176-197.

tra cristologia/soteriologia e antropologia, già a suo tempo mostrato, fra gli altri, da Raniero Cantalamessa:

«Il rapporto “cristologia-soteriologia” è mediato dall'antropologia, per cui si deve dire che, dentro certi limiti, anche in epoca patristica a una diversa comprensione dell'uomo (corsi-vo mio) corrisponde una diversa comprensione del Cristo»²⁶.

Nella questione compaiono infatti, pur nella forma stereotipa della formulazione, elementi di una antropologia che non si limita agli orizzonti formali di natura e sostanza, ma li implementa richiamando tratti contingenti, esistenziali e perfino di crisi, quali nascita, sofferenza, *decisione* e morte. Se il dibattito dell'epoca verte sugli aspetti prettamente cristologici, non sfugge che la posta in gioco complessiva è soteriologica e dunque teologica, attraverso la domanda sul “modo dell'unione”: cosa succede se *Dio* e *l'essere umano* si incontrano? Riferito a Gesù Cristo assume un aspetto specifico, perché in questo modo la sua umanità – parziale e sottoposta appunto alla crisi e alla decisione/tentazione - assunta nella *ipostasi* del Figlio trova integrità (salvezza) ma non perde i suoi connotati umani, perché non si parla di salvezza “dall'umanità e dalla storia”, ma di pienezza di esse. In questo modo vengono messe all'angolo due formulazioni apparentemente opposte, ma in realtà corrispondenti: sia quella detta *miafisita* (apollinarista, in fondo) secondo cui l'unione fra il Figlio divino e l'umanità dovrebbe essere tale da assorbire e risolvere la differenza attraverso la cancellazione degli elementi caratterizzanti la seconda; sia all'opposto quella di stampo *difisita* radicale, dunque divisivo (bollata come “nestoriana”), secondo cui la congiunzione fra le due dimensioni dovrebbe lasciare pervio il varco, affinché gli elementi umani non contaminino Dio, di cui non sarebbero degni, come anche suggeriva Leporio prima maniera.

Dello stesso tipo è la posta in gioco effettiva del dibattito antropologico: cosa succede se Dio, nella forma indebita, gratuita ed eccedente che denominiamo *grazia*, incontra noi esseri umani? Sarà necessario tenere sufficiente distanza, perché non accada che l'uno, il divino, soverchi l'altra, cioè la

²⁶ Raniero CANTALAMESSA, «Dal Cristo del Nuovo testamento al Cristo della Chiesa», in Id., *Dal Kerygma al Dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano: Vita e Pensiero 2006, p. 30.

nostra umanità? Chiaramente c'è anche un versante teologico della questione, che è doveroso enunciare, anche se ora non lo percorriamo, ossia quale *Dio* può essere a tal punto coinvolto in questa dinamica storica, portando salvezza nella contingenza e nella fragilità, assumendole e portandole a integrità senza annullarle.

Quel che non è assunto, non è salvato, dunque, se opportunamente rivisitato, consente ancora una prospettiva soteriologica interessante, utile non solo per rileggere alcuni episodi della storia della cristologia, ma anche per accompagnare le domande contemporanee, tuttora estremamente interessate alle *cicatrici* che le nostre fragilità assunte esibiscono anche nel cuore della vita salvata, nonché interpellate dalle parzialità²⁷ e dalle contingenze, benedette e non solamente tollerate.

²⁷ Si veda Milena MARIANI – Mercedes NAVARRO PUERTO, *Percorsi di cristologia femminista*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 2021.