



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA

FACOLTA' DI TEOLOGIA

Tesi di laurea triennale in teologia

Anno accademico 2014-2015

LA CONTROVERSIA PELAGIANA:

Un'eresia teologica del V secolo

Ambito disciplinare:

Storia della Chiesa

Candidato:

Felix Cobbinah

Relatore:

Prof. Pietro Ciavarella

Indice

Introduzione	2
Breve premessa	4
Agostino	4
Pelagio	6
CAPITOLO 1	8
Uno sguardo all'origine del Pelagianesimo	8
1.1 Alcuni anni significativi della pre-controveria pelagiana	8
1.2 L'anno decisivo della controversia: il 411	10
1.3 Seconda fase della controversia: gli anni 411 - 418	12
1.4 Alcune reazioni a seguito dell'assoluzione di Pelagio	14
1.5 Il dopo 418	15
CAPITOLO 2	18
Importanti temi teologici della controversia pelagiana	18
2.1 Il libero Arbitrio e Pelagio	19
2.2 Il Concetto di Libero arbitrio in Agostino	23
2.3 L'amartologia nel movimento pelagiana	26
2.4 Il concetto di peccato originale in Agostino	29
2.5 Pelagio e il concetto di Grazia	32
2.6 Agostino e la Grazia di Dio	35
CAPITOLO 3	40
Le scorie del movimento pelagiano	40
3.1 Il predestinazionismo di Agostino	41
3.2 Breve storia del semipelagianesimo	45
3.3 Il semipelagianesimo come dottrina	49
3.4 Il concilio provinciale di Orange	50
Conclusione	52
Bibliografia	58
Sitografia	61
Allegato 01	62
Allegato 02	63
Allegato 03	65

Introduzione

Inizialmente, avevo in progetto di lavorare su un salmo, il 127, ma per diverse ragioni ho dovuto mutare il mio obiettivo e scegliere un altro progetto di tesi.

Con l'aiuto e il consiglio del professor Pietro Ciavarella e del professor Vittorio Fantoni abbiamo individuato un nuovo impegnativo tema: quello della controversia pelagiana.

Abbiamo avuto, in tale percorso, la conferma che l'etica dell'uomo riflette sempre il carattere e l'immagine di un dio o di Dio.

Come vedremo, per Warfield, geneticamente parlando, il pelagianesimo è il fratello del legalismo e ha dato alla luce un deismo essenziale. Ciò non sorprende visto che i suoi ideatori erano laici che vivevano una vita ascetica (una sorta di monachesimo). Per cui, da questo punto di vista, la legge divina era vista come una lista di comandamenti staccati tra di loro e la perfezione morale semplicemente come un complesso di virtù distinte che fungevano da requisito meritorio per compiacere a Dio. Quindi, l'uomo è concepito come una macchina fatta per il bene, che non necessita di nessuna interferenza divina per il suo buon funzionamento. L'uomo appare essere abbandonato a se stesso dopo essere stato creato¹.

Il principio basilare del pelagianesimo afferma l'abilità dell'uomo di farsi giusto e di operare non solo per la propria giustizia, ma anche per il conseguimento della perfezione.

Diversi teologi, tra cui il vescovo Hefele, definirono questa dottrina come la riabilitazione della visione pagana del mondo, che s'incarna nella famosa affermazione di Cicerone secondo cui per l'oro, la terra e tutte le benedizioni della vita, dobbiamo rendere grazie agli déi, ma nessuno ha mai reso grazie ai propri déi per le virtù².

Questa tesi vuole evidenziare come spesso un'autentica controversia sia necessaria al fine del progresso. Infatti, da un conflitto può nascere un bene, una maggiore comprensione della realtà.

Il pelagianesimo vedeva la grazia come sussidiaria, al contrario di Agostino che la definiva imprescindibile. Il pelagianesimo affermava, inoltre, che la naturale volontà umana è volta al bene, come nello stesso modo in cui lo è la ragione per il razionalismo. Per cui i razionalisti,

¹ Cfr. B.B. Warfield, «Introductory Essay on Augustine and the Pelagian Controversy», in P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, USA, Hendrickson, 1994, vol. V, pp. XII – XV.

² *Ibidem*.

almeno antropologicamente, possono essere considerati pelagiani.

In questa tesi in merito al vasto tema dell'eresia pelagiana, ci limiteremo ad inquadrare storicamente e teologicamente il pensiero di Pelagio e le sue principali ripercussioni nel proseguo della storia cristiana. Tutto andrà collocato nel contesto degli avvenimenti e della teologia del tempo, in particolare nel confronto con la visione agostiniana.

La tesi si struttura in tre parti ben distinte.

Nella prima parte, saranno descritti gli avvenimenti storici che diedero origine al movimento pelagiano, attraverso i vari concili (innanzitutto il Cartaginese del 411) e alcuni sinodi locali orientali, (soprattutto i due concili palestinesi tra il 411 e il 418). Nella seconda parte, ci focalizzeremo sui temi teologici principali della controversia pelagiana: il peccato originale, la grazia di Dio e il libero arbitrio.

Cercheremo di capire l'antropologia e la soteriologia di Pelagio e di Agostino.

Confronteremo i due sistemi di pensiero, osservando come uno procede dalla libera scelta alla pietà legalistica e come, l'altro parte dalla schiavitù del peccato e vada alla libertà evangelica dei figli di Dio. Per Pelagio, Cristo è un maestro esemplare e la sua grazia è un ausilio esterno per lo sviluppo dei poteri conativi all'uomo; per Agostino, Egli è Sacerdote e Re e la grazia è il principio creativo che genera, nutre e porta a termine la nuova vita. Per Pelagio, la conversione è un processo graduale di rinforzamento e perfezionamento della virtù umana; il vescovo d'Ipbona, invece, concepisce la conversione come una trasformazione completa, una nuova nascita.

Osserveremo come prima di Agostino l'antropologia cristiana era estremamente indefinita. Vi era un consenso generale circa la responsabilità morale dell'uomo, la maledizione del peccato e la necessità della grazia redentrice, ma non erano ancora definiti i concetti sia di una corruzione connaturata, sia della relazione tra libertà umana e grazia divina nell'opera di conversione e di rigenerazione.

Questa sezione del lavoro mostrerà come il pelagianesimo comincia con l'esaltazione del sé e finisce con un senso di auto-delusione ed impotenza, mentre l'agostinanesimo getta inizialmente l'uomo nell'umiliazione e nella disperazione, per poi sollevarlo sulle ali della grazia e condurlo verso il cielo della conoscenza di Dio.

Nella terza parte, ci imatteremo negli aspetti deteriori del pensiero pelagiano.

Osserveremo come tale dottrina può assumere forme diverse dall'originale, in particolare modo getteremo uno sguardo sul *semipelagianesimo* tra il V- VI secolo.

Infine, osserveremo se e come l'idea avventista di perfezione e dell'obbedienza alla legge abbia alcuni punti in comune con il pelagianesimo.

Breve premessa

Per una controversia sono necessarie almeno due parti. Quindi anche la controversia pelagiana riguardava due specifici avversari: Pelagio e Agostino. Da una parte si schierò Agostino di Ippona, oppositore dei più intelligenti tra i pelagiani, a cui fu conferito il titolo di *doctor gratiae*, a causa del fatto che si era posto come difensore della grazia contro i nemici della stessa. Dall'altra parte vi furono appunto Pelagio e i suoi seguaci. Segue una breve descrizione dei suddetti personaggi al fine di rendere chiare le finalità che ci si propone in questo lavoro di tesi.

Agostino

Certamente Agostino è il più conosciuto tra i due. Della sua vita ed il suo pensiero abbiamo tante informazioni, grazie all'opera *Vita*, scritta da un suo amico, il vescovo di Calama, Possidio e, soprattutto, per le sue opere vastissime e variegatissime, caratterizzate dalla sua creatività letteraria.

Egli nacque nel 345 a Tagaste in Numidia (l'odierna Algeria). Fu allevato da una madre cattolica fervente, tanto da diventare santa, col nome Santa Monica. Agostino, a 19 anni, aderì al manicheismo, un movimento che prese nome dal fondatore Mani. Il manicheismo fu una grande religione che si diffuse dall'Africa settentrionale fino alla Cina. Agostino si unì a questo movimento perché era alla ricerca di una verità che gli offrisse completa soddisfazione; ne rimase membro per circa nove anni, finché entrò in crisi e divenne vittima di un profondo scetticismo. Non fu più in grado di trovare risposta alle sue perplessità anche perché fu segnato da passioni disordinate - aveva avuto un figlio, Adeodato, da una

relazione illegittima - inoltre, non nutriva più l'entusiasmo per la filosofia inizialmente suscitato dalla lettura di Cicerone³.

Data la sua vasta cultura umanistica e la sua grande intelligenza, non gli restava altro, per dare senso alla sua vita, che ambire alla carriera che lo avrebbe portato ai pubblici onori.

Agostino conseguì meritati riconoscimenti a Cartagine, a Roma e a Milano. Nella capitale dell'impero Romano d'Occidente⁴ conobbe Ambrogio, un vescovo aristocratico che con la sua predicazione riuscì a condurlo verso la definitiva conversione al cattolicesimo. Nella notte di Pasqua del 387, sarà proprio Ambrogio ad officiare il suo battesimo. Inoltre, a Milano, Agostino venne a contatto con la filosofia neoplatonica, in modo particolare di Plotino e di Porfirio, che gli chiarì il concetto del male, considerato come una mancanza del bene che è l'unica realtà esistente; un concetto diverso da quello manicheo, che vedeva il male quale una sostanza autonoma, un principio che contrasta il bene, che il manicheismo concepiva come Dio⁵.

A seguito della morte di sua madre, si dedicò alla vita monastica insieme ad alcuni suoi amici, coi quali creò a Cartagine un circolo comunitario di religiosi e intellettuali. Così che la sua fama giunse al vescovo Valerio, che lo consacrò come sacerdote, quindi come ministro della predicazione. Non passarono più di cinque anni che, nel 396, egli ottenne la cattedra episcopale di Ippona, dove rimase fino alla morte, che avvenne durante l'assedio della città da parte dei Vandali, nel 430⁶.

Tra la conversione e la sua elezione all'episcopato trascorsero dieci anni, un «decennio di preparazione», dal 386-396. All'undicesimo anno avrebbe scritto le *Confessioni* in 13 libri, una sorta di autobiografia spirituale, nella quale riportò le dinamiche di conversione che partirono, fin dalla gioventù, dal tormento della ricerca di Dio. Questa rimane una delle sue opere più importanti, in cui s'individua la sua esperienza di vita alla luce della grazia insondabile di Dio; ma quella che era stata una sua intuizione religiosa personale diverrà

³ Cfr. Pier Franco Beatrice, *Introduzione a I Padri della Chiesa*, Edizione Istituto S. Gaetano, Vicenza, 1983, pp. 286- 290.

⁴ Con Diocleziano verso la fine del III secolo d.C., nomina Milano come capitale dell'Impero Romano d'Occidente.

⁵ Cfr., G. Bosio, E. dal Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai padri della chiesa. Secolo IV e V*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995, pp.122-129.

⁶ *Idem*, pp. 140-143.

occasione di uno scontro teologico a partire dal 412: in quell'anno infatti, nasce la ben nota controversia pelagiana, lunga e faticosa, che lo impegnò fino alla morte.

Pelagio

Cercare di descrivere la vita di Pelagio non è altrettanto facile. A differenza di Agostino, nessuno ha mai scritto la sua biografia e nemmeno lui stesso ha presentato dei dettagli biografici nei suoi lavori. Ma, nonostante tutto, la sua vita è stata sostanzialmente ricostruita.

Pelagio (nato attorno al 350) fu un monaco britannico con la fama di maestro spirituale e di teologo di grande cultura⁷. In particolare, aveva una grande preparazione nelle Scritture e negli scritti patristici, sia in latino sia in greco. La sua formazione teologica celtico-romana si saldò con un'eredità cattolica dove l'enfasi è sulla fede e sulla santità della vita⁸.

Di conseguenza, quando arrivò a Roma, dove si trovava almeno dal 400⁹, fu poco paziente verso il lassismo che lo circondava. Pelagio giunse alla conclusione che la società cristiana dell'impero fosse la continuazione del paganesimo. A Roma conobbe Celestio, un uomo di legge di origini nobili; divennero amici tanto che fuggirono assieme a seguito del saccheggio avvenuto nel 410. I due si rifugiarono prima in Nordafrica, a Ippona, e in seguito a Cartagine, dove rielaborarono la loro dottrina, il pelagianesimo.

Il soggiorno di Pelagio in Africa gli permise di conoscere il suo futuro avversario, Agostino, che in quell'epoca si stava occupando della disputa contro i donatisti. Pelagio si trasferì poi in Palestina attorno al 411, e lì produsse la maggior parte dei suoi scritti, tra cui la lettera alla nobile romana Demetria, che si era trasferita a Cartagine. Si tratta di un lavoro che esalta i principi filosofici di Pelagio. Scrisse anche il *De natura*, completato nel 415, e che susciterà una dura replica da parte di Agostino, dal titolo *De natura et gratia*¹⁰.

⁷ Cfr. A. Di Berardino, *Patrologia. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451), i Padri Latini*, Torino, Marietti, 1978, pp. 438-440, vol. III.

⁸ Cfr. H. F. Nicholson, "Celtic Theology: Pelagius" in *An Introduction to Celtic Christianity*, James P. Mackay, ed. Edinburgh, T & T Clark, 1989, p. 388.

⁹ Cfr. Heussi K, Miegge G., *Sommario di Storia del Cristianesimo*, Torino, Claudiana, 1969⁶, p. 75

¹⁰ Cfr., C. Roselli, *Breve Storia della filosofia. Dall'antichità ai giorni nostri*, Lulu.com, Lulu Press, 2010, p. 267.

La predicazione di Pelagio era rigidamente ascetica e lo portava a sottolineare con troppo vigore il valore della libertà naturale della volontà in funzione della salvezza. Ma in questo Pelagio non è originale, perché, all'inizio del III secolo, anche il grande teologo Origene aveva espresso lo stesso concetto, che il vescovo Teofilo condannò poi nel 401¹¹. Il pelagianesimo riprende anche il concetto di un tale Rufino, un siriano, che per primo aveva negato la trasmissione del peccato originale.

Pelagio è visto come il corifeo della “teologia laica” che viene descritta come sociale, umanista e democratica, segnata dalle seguenti caratteristiche: l'apologia della libertà e della grandezza dell'uomo, la difesa dei valori familiari e matrimoniali, l'assunzione delle realtà terrene, l'impatto sociale della morale, e l'idea di una uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini nel dovere e nelle speranze¹².

La tradizione cristiana ha definito Pelagio come un eretico.

Alla base del suo approccio teologico e spirituale sta una domanda fondamentale: l'uomo può salvarsi con le sue sole forze, oppure è predestinato alla salvezza o alla condanna eterna?

Si tratta di un dilemma che è ricorrente nel pensiero cristiano.

¹¹ *Idem*, p. 269.

¹² Cfr. Antonio Orazio, *I padri della chiesa e la Teologia. In Dialogo con Basil Studer*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 1995, p. 68.

CAPITOLO 1

Uno sguardo all'origine del Pelagianesimo

In questo capitolo ci si prefigge di delineare, a partire dal background del monaco britannico, quali siano gli eventi storici più salienti che portarono all'eresia pelagiana nata in Occidente all'inizio del V secolo. Tale movimento nutriva simpatia verso lo stoicismo, come anche verso certe attitudini ebraiche.

Diversi studiosi vedono Pelagio più come un moralista che come un teologo. Visto che la mentalità di una persona è comprensibile a partire dal suo background, è necessario sottolineare che il monaco proveniva da un ambiente ascetico- monastico. Tanto che, come si vedrà in seguito, risulta chiaro che il pensiero e la dottrina pelagiana vogliono essere una reazione a delle tendenze molto diffuse all'epoca: ci riferiamo al monachesimo¹³ e al fatalismo manicheo¹⁴.

La prima sezione di questo primo capitolo svilupperà un'analisi in quattro fasi:

1. alcuni anni significativi prima del movimento pelagiano,
2. gli anni 411-412¹⁵,
3. gli anni 412- 417,
4. infine gli anni conclusivi, dopo il 418.

1.1 Alcuni anni significativi della pre-controversia pelagiana

In un tentativo di contestualizzazione è di particolare interesse il fatto che il cristianesimo nel 380 divenne religione di Stato¹⁶. Dopo la liberazione dai timori della

¹³ Cfr. A. Di Berardino, "MANICHEISMO" *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (GZ)*, II voll., Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 2076-2081, vol. I; Cfr. F. L. Cross, E. A. Livingstone (eds.), "MONASTICISM" *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1102-1103.

¹⁴ Movimento del III sec, ampiamente diffuso in Africa già nel 297 – fondato da un Persiano, Mani, chiamato anche apostolo della Luce. Era una religione che verteva sul dualismo, abbracciando sia elementi cristiani sia quelli gnostici. Per i manichei esistevano fondamentalmente due regni: quello della luce e quello delle tenebre, sorretti da un principio divino. Il male nella loro concezione era una fatto ontologico, è il male stesso che crea il mondo. Cfr. A. Di Berardino, *op. cit.*, 1984, pp. 2076-2081.

¹⁵ Secondo Grossi, questi sono gli anni in cui il pelagianesimo compare sul scenario pubblico. Cfr. V. Grossi, OSA «L' auctoritas di Agostino nella Dottrina Del «Peccatum Originis» Da Cartagine (418) A Trento (1546)» in *Augustinianum*, Roma, 1991, pp. 332, 333.

persecuzione e il riconoscimento ricevuto da Costantino, il cristianesimo si diresse verso la sua piena affermazione e ufficializzazione. Il suggello di tale processo fu l'editto di Tessalonica del 380, promulgato dall'imperatore Teodosio su insistenza del vescovo di Milano Ambrogio, con cui il cristianesimo diventava religione di Stato e si proibivano i culti pubblici pagani.

Il IV secolo, infatti, vide più cristiani convertiti rispetto a quanti provenivano da famiglie cristiane; questo era dovuto anche alle molte conversioni di comodo, che risultavano spesso convenienti perché davano delle possibilità di carriera sociale. Questo meccanismo ampliò rapidamente la Chiesa, col risultato che essa non era più in grado di mantenere in modo continuativo degli alti standard etico-religiosi.

L'abbassamento di tali requisiti provocò una grande fuga verso il monachesimo, perfino in Occidente, che vedrà coinvolta anche la città di Milano nella seconda metà del IV secolo.

Restavano comunque delle persone che desideravano vivere la propria vita cristiana in modo serio e Pelagio era appunto uno di costoro. L'ambiente romano, ormai sotto una forte influenza stoica, permise a Pelagio di avere molto successo negli ambienti aristocratici cristiani¹⁷, così che le sue idee, già alla fine del IV secolo, esercitavano non solo una grande forza di attrazione su giovani come Celestio, Giacomo, Timasio o Sisto, futuro papa di Roma, ma potevano altresì contare sulla stima dello stesso Agostino e di persone come Melania e Piniano.

¹⁶ Teodosio si accorse che non era più possibile sostenere le divisioni religiose, soprattutto in Oriente quella fra gli ariani e i loro oppositori. Quindi volle che tutti i cristiani confessassero la fede secondo quanto dichiarato nel concilio niceno. Fu così redatto un testo nel codice Teodosiano che dice così: «*Vogliamo che tutte le nazioni che sono sotto nostro dominio, grazie alla nostra carità, rimangano fedeli a questa religione, che è stata trasmessa da Dio a Pietro apostolo e che egli ha trasmesso personalmente ai Romani, e che ovviamente (questa religione) è mantenuta dal Papa Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria, persona con la santità apostolica; cioè dobbiamo credere conformemente con l'insegnamento apostolico e del Vangelo nell'unità della natura divina di Padre, Figlio e Spirito Santo, che sono uguali nella maestà e nella Santa Trinità. Ordiniamo che il nome di Cristiani Cattolici avranno coloro i quali non violino le affermazioni di questa legge. Gli altri li consideriamo come persone senza intelletto e ordiniamo di condannarli alla pena dell'infamia come eretici, e alle loro riunioni non attribuiremo il nome di chiesa; costoro devono essere condannati dalla vendetta divina prima, e poi dalle nostre pene, alle quali siamo stati autorizzati dal Giudice Celeste*». Codice Teodosiano, XVI.1.2

¹⁷ Cfr., P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Faber and Faber, 1972, pp. 183-226.

Secondo Bonner, il monaco britannico voleva essere soltanto un onesto uomo di chiesa, tanto da definirsi un cristiano ortodosso nei suoi commenti alle lettere Paoline¹⁸.

Lo sforzo di Pelagio sussisteva nel fare coesistere due importanti concetti a lui cari: da un lato una vita cristiana autentica e dall'altro il vecchio adagio di Cipriano secondo cui *non vi è salvezza al di fuori della chiesa*. In altre parole, avrebbe voluto condurre la sua vita ascetica nella Chiesa, dato che essa "è l'unico mezzo" offertoci per la salvezza in Cristo.

Inoltre, se il corpo di Cristo riguardava la santità delle persone che frequentano la Chiesa, allora il fine della santità non poteva prescindere dalla virtù dell'umiltà, con il riconoscimento dei propri limiti. Per questo motivo il monaco bretone voleva difendere i cristiani autentici¹⁹.

1.2 L'anno decisivo della controversia: il 411

Nel 410, l'improvvisa e terribile notizia che i Goti di Alarico avevano saccheggiato Roma, spinse all'emigrazione verso l'Africa e il medio-oriente. Anche Pelagio e il suo discepolo Celestio dovettero fuggire in l'Africa²⁰. In tal modo Paolino, un diacono milanese che in questo periodo aveva il ruolo di rappresentante della sua chiesa a Cartagine, si trovò a confrontarsi con gli insegnamenti dottrinali di Celestio, che richiedevano per lui un chiarimento. Veduta l'importanza della questione, Paolino convoca Celestio in un'assemblea vescovile cartaginese, nel 411, ed in tale sede sinodale tali affermazioni furono oggetto di giudizio.

Celestio, in *Natura e Grazia*, afferma quanto segue:

«Adamo fu creato mortale e sarebbe morto, sia che peccasse sia che non peccasse. Il peccato di Adamo danneggiò lui soltanto e non il genere umano. La legge conduce al regno nella stessa maniera del Vangelo. Prima della venuta del Cristo ci furono uomini senza peccato. I neonati si trovano nel medesimo stato in cui era Adamo prima della

¹⁸ Cfr. M. Lamberigts, «Il pelagianesimo: da movimento etico-religioso ad eresia, e viceversa», In *Concilium*, vol. XXXIX, n. 3, Brescia, Editrice Queriniana, 2003, p. 430.

¹⁹ M. Lamberigts, *art. cit.*, 2003, pp. 426, 427.

²⁰ Cfr. G. Martini, *Storia della chiesa*, Roma, 1980, pp. 96, 97.

prevaricazione. Né per la morte, né per la prevaricazione di Adamo muore tutto il genere umano; né per la risurrezione del Cristo risorge tutto il genere umano»²¹.

E' importante sottolineare, comunque, che questa controversia iniziale non vide coinvolto il maestro britannico ma soltanto il suo discepolo Celestio, che si presenta come il difensore della grazia.

La Chiesa africana si trovava nella fase ultima della polemica contro i *donatisti*²², dove il battesimo aveva ruolo molto significativo²³, da tale constatazione si può capire la causa di questa specifica controversia proprio in quel contesto.

I capi di accusa del concilio cartaginese riguardavano, prima di tutto, il tema della morte che non sarebbe dovuta al peccato di Adamo, ma ascrivibile all'essenza dell'uomo. Secondo, che il peccato di Adamo avesse una conseguenza solo su di lui e che quindi non fosse trasmissibile a tutti gli uomini. Terzo, che la Legge aprisse l'accesso al regno dei cieli tanto quanto il Vangelo. In quarto luogo, si parlò dell'*impeccantia*, secondo la quale alcune persone sarebbero vissute senza peccato fino al ritorno di Cristo. Quinto, che i bambini nascessero con la natura di Adamo prima del peccato. Infine che Adamo non fosse la causa universale della morte e neppure Cristo della risurrezione.

Riassumendo, la problematica essenziale del Concilio cartaginese, che emesse una pronuncia di condanna, è relativa alla natura originaria di Adamo con le sue conseguenze e la funzione salvifica del battesimo²⁴. Tali argomenti saranno trattati in modo succinto nella seconda sessione di questo stesso capitolo. Il Concilio si concluse, appunto, con la condanna delle dottrine pelagiane sostenute da Celestio: le dottrine contestate erano apparse radicalmente opposte all'ortodossia della Chiesa.

A seguito di questo, Pelagio dovette fuggire e rifugiarsi in Palestina.

²¹ Sant'Agostino, *Natura e Grazia*, a cura di Trapè A., vol. II, Città Nuova Editrice, Roma, 1981, p. 59; cfr. Agostino, *Atti di Pelagio*, 11, 23.

²² Movimento scismatico del IV-V secolo che colpisce la Chiesa africana, il quale pose al suo centro la questione del rapporto tra il mondo e la società. I donatisti erano a favore della separazione tra le due ritenendo che la Chiesa dovesse difendere la sua purezza.

²³ Cfr. G. Bonner, «Rufinus of Syria and African pelagianism» in *Augustinian Studies*, Roma, 1970, pp. 32-35.

²⁴ Vennero accusati di negare il battesimo dei bambini per la loro redenzione perché gli annettevano un valore di consacrazione a Dio e non di remissione del peccato, impossibile in tenera età. Cfr. V. Grossi, *art. cit.*, p. 333.

1.3 Seconda fase della controversia: gli anni 411 - 418

Nella seconda metà del 415, a causa dell'insegnamento pelagiano si ebbero due importanti assemblee. Una di queste avvenne in ambito locale, promossa dalla chiesa di Gerusalemme, mentre l'altra, a cui parteciparono ben 14 vescovi e che si tenne sempre a Gerusalemme, fu di tipo regionale. Dalla prima non uscì niente di concreto, mentre nella seconda Pelagio fu assolto²⁵.

Questa fase vide coinvolto Orosio, un prete spagnolo, brillante ammiratore ed allievo di Agostino, che soggiornò ad Ippona per un breve periodo. Successivamente venne mandato a Betlemme per formarsi da Girolamo.

Nell'estate del 415, Orosio arrivò in Palestina. In questa occasione, venne in contatto diretto con l'insegnamento del monaco bretone e si convinse che fosse il tempo di contestare pubblicamente la sua dottrina. Orosio convocò un dibattito, il 28 luglio 415, presieduto dal vescovo di Gerusalemme, Giovanni; in quell'occasione si voleva condannare Pelagio, rifugiatosi in Palestina, dove aveva trovato supporto nella chiesa locale²⁶.

In quella sede gli accusatori di Pelagio non furono in grado di convincere il vescovo Giovanni della validità delle loro accuse. Al contrario, Giovanni decise che il torto era dalla parte di Orosio, il quale aveva negato l'aiuto di Dio. In seguito a ciò, Orosio, non potendo difendersi, scrisse l'opera intitolata *Liber Apologeticus*, dove fa una sintesi dello svolgimento degli avvenimenti di quell'anno e riporta anche delle affermazioni di Pelagio fatte nelle sue predicazioni e catechesi in Palestina²⁷.

Tale controversia fu infuocata: si discusse tanto, ma con scarso esito e questo non soddisfece chi si batteva per l'ortodossia.

Qualche mese dopo, altri vescovi (Lazzaro di Aix e Eros di Arles) provenienti dalla Gallia, fecero una compilazione che comprendeva tratti di opere pelagiane - il libro della Testimonianza e alcune lettere - alcuni estratti di un libro di Celestio, contenente le

²⁵ «Poiché è stato data ora soddisfazione a noi con le spiegazioni del monaco Pelagio qui presente, il quale da una parte è d'accordo con i pii insegnamenti della Chiesa e dall'altra smentisce e anatematizza le affermazioni contrarie alla fede della chiesa, noi dichiariamo che egli è nella comunione ecclesiastica e cattolico ...» cfr. *Atti di Pelagio*, 20, 44, p. 89.

²⁶ G. Bosio, E. dal Covolo M. Maritano, *op. cit.*, p. 12.

²⁷ *Idem*, pp. 13,14.

proposizioni condannate a Cartagine nel 411, e anche altri scritti pelagiani che circolavano in Sicilia. Sulla base di questo scritto, il primate della Palestina, Vescovo Eulogio di Cesarea, convocò a Diospoli, il giorno 20 dicembre 415, un nuovo concilio²⁸.

In questa sede, dove per motivi non chiari i due vescovi gallesi non furono presenti (forse per malattia o perché gli accusatori non fossero legittimati a recarsi lì), si riscontrarono problemi di traduzione dal latino al greco nel dossier degli accusatori. L'incoerenza nel riportare le esatte parole di Pelagio – e anche la sua abilità retorica - portarono tutti i 14 vescovi presenti a dichiararlo pienamente cattolico e ad assolverlo dalle accuse²⁹. In occasione del dibattito, vennero discusse ben 19 delle sue posizioni, di cui 17 furono completamente condivise dalle parti.

La giuria, costituita da vescovi orientali, concordò dunque con la versione pelagiana; tale esito portò ad una reazione di sorpresa in molte chiese africane e provocò un grande fermento tra vescovi e laici, che temevano un pericolo per l'unità della Chiesa.

Creava turbamento, in particolare, il contrasto tra la condanna di Celestio avvenuto a Cartagine e l'assoluzione di Pelagio, presa in Palestina.

È solo a questo punto che emerse un blocco monolitico contro Pelagio, che avrebbe portato alla condanna sua e di Celestio nei sinodi di Cartagine (composto da 67 vescovi) e di Milevi (con 58 vescovi della Numidia); una condanna che sarà confermata nel gennaio del 417 a Roma da Innocenzo I³⁰.

Il giudizio del Concilio della chiesa di Palestina non fu definitivo, infatti, prima che i suoi effetti si concretizzassero, sarebbero dovuti passare diversi anni: in tale lasso di tempo accaddero diverse cose, in modo particolare i vescovi africani e lo stesso Agostino diedero del problema una valutazione attenta.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ K. Baus, E. Ewig, (a cura di), *Storia della chiesa. L'epoca dei concili: la formazione del dogma, Il Monachesimo, diffusione missionario e cristianesimo dell'impero, IV-V sec.*, Milano, Jaca Book, 1983, pp. 184,185, vol II.

³⁰ C. Roselli, *op. cit.*, p.268.

1.4 Alcune reazioni a seguito dell'assoluzione di Pelagio

Tra gli anni 416 e 417, vari scritti di Pelagio, inneggianti per l'assoluzione, iniziarono a circolare; il monaco avrebbe inviato uno scritto a un suo amico presbitero inoltrandone copia anche al vescovo d'Ippona, Agostino, per informarlo su quanto accaduto.

Agostino colse la gravità della situazione e decise di intervenire, dopo però avere esaminato il verbale dell'assemblea palestinese del 415. Secondo lui, era proprio tra queste 17 proposizioni che era contenuta l'eresia, anche se notò che i capi d'accusa erano stati formulati a senso e non alla lettera.

Fu in relazione alla controversia palestinese che Agostino scrisse la sua opera del 417, *De Gestis Pelagii*³¹, che ebbe un ruolo significativo in tale periodo.³²

In questa opera il vescovo di Ippona contestò a Pelagio un'affermazione che era contraria a quella di Paolo: Pelagio infatti diceva che la grazia di Dio sarebbe elargita secondo i meriti di ciascuno; tale affermazione diventerà sempre più rilevante nel proseguo del conflitto.

Da questa opera di Agostino si è informati che Pelagio era in possesso di molti scritti importanti. Celestio inoltre conservava sicuramente copia degli atti del Concilio di Cartagine (411), delle *Definitiones*, a cui pare abbia anche risposto, e anche di alcune proposizioni giunte da Siracusa.

Grazie a questi variegati scritti, e a tanti altri, l'opera agostiniana acquisì solidità e autorevolezza. Ma lo scopo perseguito dal vescovo di Ippona e il metodo da lui usato avevano un intento di tipo dottrinale più che storico. Individuare esattamente quale fosse il pensiero di

³¹ Un'opera che non fu di grande importanza dottrinale, ma di rilevanza storica, essa ci informa degli avvenimenti accaduti sia prima, sia durante sia dopo del concilio del 415. È la prova di come Agostino si sia documentato bene prima di partecipare alla controversia.

³² Come descritto in *De gestis Pelagii*, il monaco bretone avrebbe avuto tra le proprie mani i verbali del sinodo di Diospoli, il *Liber testimoniorum*, la lettera ad un amico presbitero circa l'argomento, la lettera ad una vedova che aveva deciso di dedicarsi a Dio, alla quale Pelagio avrebbe scritto complimentandosi della sua scelta, il resoconto che il concilio diede al monaco britannico (la *chartula defensionis*), e il *De natura*, alla quale avrebbe anche risposto, e infine il Commento alle lettere di Paolo, che concerne il peccato originale, alla quale rispose con il suo scritto *De peccatorum meritis et remissione*. Cfr. H. Jedin, *Storia della chiesa. L'epoca dei concili: la formazione del dogma, Il Monachesimo, diffusione missionario e cristianesimo dell'impero, IV-V sec.*, Karl Baus, Eugen Ewig, (a cura di), Milano, Jaca Book, 1977, pp. 181-184, vol. II.

Pelagio e di Celestio risulta di notevole importanza. Così come sapere quali dottrine siano state accettate o rifiutate dai vescovi.

Dato che diverse opere pelagiane sono anonime e potrebbero essere spurie, il *De Gestis Pelagii* è fondamentale per sapere quali fossero effettivamente le dottrine proposte da Pelagio e dai suoi discepoli.

Per questa ragione, Agostino spostò l'accento della controversia dalle persone alle cose e dalla storia alla dottrina. Volle conoscere con certezza le dottrine che erano state approvate e quali invece erano state condannate dal Concilio Diospolitano, egli voleva sciogliere ogni dubbio ai lettori e togliere ogni difesa ai pelagiani.

In fin dei conti, Agostino si chiedeva quali dottrine fossero ortodosse, dato che i vescovi dell'assemblea palestinese avevano ritenuto che lo stesso Pelagio appartenesse all'ortodossia cattolica. Dunque, in questa opera Agostino fece l'elenco delle posizioni pelagiane con una chiara distinzione tra l'aspetto di tipo soggettivo, riguardante pratiche ascetiche personali, e quello universale, riguardante la fede della Chiesa. Egli voleva che Pelagio fosse condannato assieme ai suoi errori, anche se Pelagio stesso aveva abiurato alcune posizioni errate. In particolare, Agostino riteneva che Pelagio fosse da condannare anche solo in quanto il sinodo aveva ritenuto eretiche alcune delle sue dottrine. Agostino, mettendo a confronto gli scritti autentici, usciti dalle mani di Pelagio, con le dichiarazioni compilate dai suoi giudici, giunse a dubitare fortemente della sincerità delle repliche che Pelagio aveva presentato al Concilio di Diospoli. In particolare quelle che avevano a che fare con l'impeccabilità e con la grazia divina.

1.5 Il dopo 418

Nei due sinodi del 416, tenuti dall'episcopato africani a Cartagine e a Milevi, come già detto, venne confermata la sentenza pronunciata contro Pelagio cinque anni prima. Quindi i vescovi africani inviarono una lettera a papa Innocenzo I, nella quale facevano un appello affinché condannasse la dottrina pelagiana sul libero arbitrio e quella sul destino dei bambini non battezzati³³.

³³ Cfr. K. Baus, E. Ewig, *op. cit.*, pp. 185-186.

Agostino, assieme ad alcuni suoi amici, sottopose al papa le proprie apprensioni, portando vari scritti come prova, tra cui la confutazione dell'opera di Pelagio; chiese quindi all'autorità apostolica di fare in modo che Pelagio potesse rivedere la sua dottrina descritta nell'opera *De Natura*.

Innocenzo I, rispondendo alla lettera arrivata dagli dall'episcopato africano, affermò l'erroneità della dottrina della grazia di Pelagio e Celestio, e definì questi ultimi come degli *inventores vocum novarum*, quindi, soggetti all'esclusione dalla Chiesa qualora persistessero nella loro convinzione. Innocenzo I, anche se riteneva che le teorie contenute nel *De Natura* fossero indubbiamente eretiche, non vide alcuna necessità di chiamare Pelagio in giudizio a Roma; con un'attitudine di clemenza, volle invece che Pelagio e Celestio, dopo un loro segno di pentimento, fossero reintegrati nella comunità. Innocenzo I morì nel marzo del 417 mentre la questione non era stata ancora chiarita, e gli succedette un greco, Zosimo.

Celestio si appellò a Zosimo, chiedendogli di correggerlo e ricondurlo nella via della verità. Il pontefice radunò nella basilica di San Clemente molti vescovi, assieme ad alcuni membri del clero superiore, e offrì al monaco britannico la possibilità di difendersi. Pelagio non andò di persona e diede a Celestio delle lettere di giustificazione da portare a Roma. Da tali spiegazioni il papa si persuase che Pelagio e Celestio fossero vittime di calunnie; di conseguenza, Celestio venne assolto e il papa Zosimo inviò una lettera ai vescovi africani nella quale sosteneva che gli accusati erano stati trattati con troppa durezza e li esortò ad essere maggiormente cortesi e amichevoli³⁴.

A seguito di ciò, si riunì il vescovato d'Africa, con a guida il vescovo di Ippona e la presidenza di Aurelio. Erano presenti circa 214 persone, che ritennero che il papa volesse favorire indebitamente Pelagio. Il Concilio Cartaginese, nel maggio del 418, confermò la condanna scomunicando solennemente Celestio e Pelagio. A questo punto, Zosimo ebbe un quadro migliore della controversia e confermò con una sentenza i decreti del Concilio di Cartagine, quindi condannò a sua volta i pelagiani e convocò Celestio a comparire ancora una volta, ma questi fuggì in oriente.

³⁴ Cfr., M. Lamberigts, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, in *Augustiniana*, XLII, Roma, 1992, pp. 311-330.

Riassumendo, per rettificare l'appoggio iniziale all'eresia pelagiana, il sinodo Cartaginese del 418 stabilì nove dogmi di confutazione del pelagianesimo, soprattutto riaffermando il peccato originale, il battesimo degli infanti, l'importanza della grazia divina e del ruolo di santi. Questi dogmi diverranno successivamente articoli di fede per la Chiesa Cattolica³⁵.

Oltre alla scomunica papale, anche gli imperatori Onorio e Teodosio mandarono una circolare nella quale esiliavano Pelagio e il suo discepolo dall'impero, decretando anche che i loro beni fossero confiscati e che anche i loro sostenitori fossero resi partecipi della medesima sorte³⁶. Comunque, il monaco britannico continuò a vivere in Palestina dove morì nel 420. A seguito di tali decisioni persero il loro posto diciotto vescovi che avevano rifiutato la sentenza papale; tra questi ricordiamo il vescovo Giuliano di Eclano che avrebbe portato avanti la controversia con Agostino per un altro decennio circa.

Giuliano di Eclano, assieme ad altri gruppi di resistenza pelagiana, stilò una sorta di manifesto, nel quale contrastava la tesi del peccato naturale come un attacco alla santità del matrimonio, ritenendo che dietro a questa tesi si celasse un'eresia di tipo manicheo. I pelagiani volevano difendere sia la libertà, sia la sostanziale bontà dell'uomo, visto come privo di ogni sorta di peccaminosità ereditaria³⁷. I pelagiani avrebbero continuato a fare propaganda delle loro tesi attraverso i *Cinque Elogi*: la lode della creatura, del matrimonio, della legge, del libero arbitrio e dei santi.

Tuttavia, un fatto imprevedibile segnò il destino dei pelagiani: il supporto che ottennero da parte del patriarca di Costantinopoli, Nestorio. Infatti, al Concilio di Efeso, nel 431, anche il nestorianesimo venne condannato³⁸. In oriente sarà l'imperatore Teodosio II a perseguire il pelagianesimo fino alla sua scomparsa, invece in Occidente sopravvisse di più, soprattutto in Galles, Irlanda ed in Gallia. Sarà Giovanni Cassiano a rielaborarlo in una nuova forma.

Dalle ceneri del pelagianesimo nacquero il semipelagianesimo e l'agostiniano *moderato*. Ma di questo e ad altre conseguenze di questo tipo si dedicherà il terzo capitolo.

³⁵ Cfr. F. L. Cross, E. A. Livingstone (eds.), *op. cit.*, p.1249; Cfr., C. Roselli, *op. cit.*, p.268

³⁶ Questo editto di papa Zosimo era noto come la *Epistola Tractoria*.

³⁷ Cfr. K. Baus, E. Ewig, *op. cit.*, p.189.

³⁸ Cfr. C. Roselli, *op. cit.*, p.270.

CAPITOLO 2

Importanti temi teologici della controversia pelagiana

In questo capitolo³⁹, cercheremo di capire il pensiero dei nostri autori attraverso la loro concezione di quelle dottrine cristiane che emersero con più forza nella controversia pelagiana: il libero arbitrio, il peccato originale e la grazia di Dio. Celestio fu il primo a negare il concetto di peccato originale e la sua inutilità relativa al battesimo dei bambini e ad affermare che la libertà e la grazia fossero tra loro incompatibili⁴⁰, tanto che nel 412 scrisse un'opera di documentazione metodica in tre libri dal titolo: *Sulla remissione dei peccati ed il battesimo dei bambini*⁴¹.

Le prime due dottrine (il libero arbitrio e il peccato originale), che durante tutta la controversia rimasero come sottofondo e tra le righe, con lo zelante pelagiano Giuliano di Eclano emersero con tutta la loro forza. Queste questioni impegnarono instancabilmente Agostino e i suoi amici Ripario, Mercatore, Sisto e Girolamo, quest'ultimo ormai di età avanzata. Il risultato positivo del confronto sul peccato originale fu quello di meglio delimitare le condizioni fisiche e le conseguenze del peccato originale⁴²; il tema del libero arbitrio e della grazia sono consequenziali a quello del peccato originale.

L'interrogativo della discussione ruota attorno alla difficoltà di conciliare la sacralità del matrimonio con la concreta realtà fisica e morale, «senza che l'esistenza e la trasmissione di questa implicassero una concezione manichea della carne e della generazione e senza che la successione ereditaria di una penalità potesse contravvenire alla giustizia di Dio».⁴³

³⁹ Tutte le edizioni delle opere di Agostino e le traduzioni in italiano delle medesime sono rintracciabili nella Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma; mentre per le versioni in inglese ci si rifà al testo di P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, USA, Hendrickson Publisher, 1994, vol. V.

Per le opere composte da più libri si cita rispettivamente: libro (per le opere con più libri), capitolo, e (se) paragrafo.

⁴⁰ Cfr. P. De Labriolle, G. Baardy, L. Brehier, G. De Plinval, *Storia della Chiesa. Dalla morte di Teodosio all'avvento di san Gregorio Magno (395-590)*, vol. IV, San Paolo, 1972³, pp. 116-117.

⁴¹ *Idem*, p. 127.

⁴² *Idem*, pp. 143, 144.

⁴³ *Idem*, p. 144.

Alla luce di questa domanda, l'intervento di Agostino mirava a fare emergere la condizione naturale dell'uomo e la corruzione radicale comunque sussistente anche dopo il battesimo e la redenzione.

È interessante notare che la riflessione storico-filosofica sul peccato non inizia né con Agostino né col pelagianesimo, infatti, alcuni padri, come Origene⁴⁴, avevano già affrontato questo tema; Ireneo, ad esempio, affermava che la salvezza risaliva fino ad Adamo, e vedeva questi come vittima mentre il serpente era il colpevole, la creatura peccatrice.

Qui ci preme tentare di comprendere il contributo che diedero Agostino e Pelagio a questi problemi - il peccato originale, la grazia di Dio e il libero arbitrio - ma pur sempre a partire dalla controversia pelagiana.

2.1 Il libero Arbitrio e Pelagio

L'idea pelagiana è che, anche se tutto dipende da Dio, comunque volere o non volere è affare nostro. Si nega la grazia concessa all'uomo senza alcun suo apporto.

Al fine di comprendere la teoria di Pelagio del libero arbitrio risulta molto importante fare riferimento ad un suo documento scritto, l'*Epistola ad Demetriadem di Pelagio*⁴⁵. Qui si delinea brevemente il nocciolo della questione con l'insistenza ad esaltare sia le capacità naturali in ordine all'acquisizione delle virtù, sia il dovere dell'impegno personale. Si enfatizza la libertà di resistere alle tentazioni di Satana. Attraverso la raccomandazione a compiere buone opere si esalta la virtù come mezzo. La scelta è personale: "tocca a te scegliere".

In tale lettera, definita come un documento gioiello⁴⁶ tutt'ora prezioso della letteratura cristiana, l'autore appare come un saggio maestro che insegna che non si è cristiani a parole, ma nei fatti: essere cristiani è un impegno radicale⁴⁷.

⁴⁴ Origene pone il tema del motivo si compie il battesimo dei bambini visto che esso sarebbe per la remissione dei peccati. (Si può consultare la sua Omelie sul Levitico, Città Nuova, Roma 1985, 1985, p. 180 ss.)

⁴⁵ Cfr. Pelagio, *Epistola ad Demetriadem. Introduzione, traduzione, e note*, Donato Ogliaari (a cura di), Città Nuova, Roma, 2010, pp. 65-70; G. Caruso, «Girolamo antipelagiano», In *Augustinianum*, Roma, 2009, 1 fasc., vol. XLIX, pp. 67-69.

⁴⁶ Cfr. M. Lamberigts, *art. cit.*, 2003, p. 431.

⁴⁷ *Idem*, p. 432.

Diversamente da Agostino, i pelagiani hanno una concezione fortemente positiva della natura, *bonum naturae*, ed è per questo che assegnano alla volontà dell'uomo un ruolo determinante nella vita morale. La natura umana, fatta a immagine di Dio, distingue l'uomo dagli altri esseri viventi. Da un lato, il bene della natura consiste nel fatto che ogni individuo ha una propria coscienza: il rimorso del male commesso o la gioia del bene compiuto o la vergogna ed altre cose, sono specifiche testimonianze della natura umana. Infatti, a motivo di questi sentimenti l'uomo rivela la propria opposizione al male che gli è connaturale. Dio ha dunque fornito all'uomo una natura ragionevole, cioè capace di operare liberamente sia il bene sia il male⁴⁸.

D'altro canto il bene della natura è tale (naturale), per il fatto che anche i pagani, estranei al culto del Creatore, possiedono a loro volta delle virtù, come la castità, la pazienza, la modestia, l'amore per la giustizia. Pelagio in altre parole afferma che nonostante i peccati commessi, pure i pagani possono vivere nella virtù.

Per i pelagiani, il libero arbitrio sussiste essenzialmente nelle varie virtù attraverso le quali si raggiunge la perfezione. Le due virtù più importanti erano considerate la castità e la povertà.

La castità trovava la sua perfezione nella verginità e nel celibato inteso come programma di vita; mentre la povertà era vista in funzione di altre virtù. Le virtù capitali che assicurano il regno di Dio sono la castità, il disprezzo per il mondo e la giustizia. Esse sono interconnesse, così che, ad esempio, possedendo la prima, la pudicizia, il desiderio di appartenere al mondo perde senso. Perciò bisognerebbe coltivare la castità in modo da perdere progressivamente piacere nella mondanità.⁴⁹ Ma che senso avrebbe l'allontanamento dalla mondanità se non si ha a cuore la giustizia?

Il concetto di libero arbitrio del monaco britannico era fortemente improntato al concetto della *eleutherìa*, tipico dello stoicismo, come capacità di mostrarsi forte indipendenti dagli altri⁵⁰. Il pelagianesimo riprendeva non tanto il contenuto dottrinale dello stoicismo,

⁴⁸ Cfr. N. Cipriani, «La morale pelagiana e la retorica», In *Augustinianum*, no. 2, vol. XXXI, Roma, 1991, pp. 312-314.

⁴⁹ Cfr. C. Tibiletti, «Teologia pelagiana su celibato/matrimonio», In *Augustinianum*, no. 3, vol. XXVII, Roma, 1987, pp. 487, 488.

⁵⁰ G. Panteghini, «L'uomo tra grazia e peccato», In *CredereOggi*, Anno X, n. 5, vol. LIX, Padova, 1990, pp. 47, 48.

quanto lo spirito che lo animava e che esige la dedizione assoluta e un impegno totale per il conseguimento delle virtù. La vita era percepita come una lotta continua contro l'avversità.⁵¹ Si affermava che il libero arbitrio serve per spegnere la fiamma della concupiscenza, per abbattere i piaceri naturali in un'ottica di un futuro speranzoso, di un al di là beatificante. In questa ottica i pelagiani non erano lontani dagli stoici, secondo cui Dio non è altro che un padre che esige la virtù.

Per Pelagio, l'uomo è capace di non peccare, ciò dipende solamente dall'esercizio del libero arbitrio.

Per i pelagiani Dio non poteva imporre degli obblighi che oltrepassano la capacità umana. Dio sa bene quanto l'uomo sia fragile, perché ne è il creatore, e i doveri da Lui indicati non superano le forze umane, altrimenti non solo ignorerebbe egli stesso i suoi comandamenti, ma sarebbe anche un Dio crudele⁵².

I pelagiani, persuasi che si possa giungere alla giustificazione per i propri meriti, non posero limiti alla forza di volontà umana⁵³.

Nell'opera *De gratia Christi*, di Agostino⁵⁴, si indica come, secondo i pelagiani, il libero arbitrio rende possibile il raggiungimento della perfezione:

«[...] abbiamo da Dio la possibilità innata di ambedue le scelte, quasi, per così dire, una radice fruttifera e feconda, che per volontà della creatura umana generi e produca frutti diversi e che a seconda dell'arbitrio del proprio coltivatore possa o splendere dei fiori delle virtù o coprirsi delle spine dei vizi».⁵⁵

Dio avrebbe armato l'uomo, che solo apparentemente si manifesta debole, di una ragione e un'intelligenza che rivelano una grande forza interiore. L'essere umano con la propria mente è in grado di conoscere il suo Creatore e di eseguire la giustizia in modo volontario. Egli è l'unico essere capace di scegliere fra il bene e il male tramite il libero arbitrio che costituisce la sua reale dignità.

⁵¹ Cfr. C. Tibiletti, *art. cit.*, pp. 490, 492.

⁵² Cfr. The Works of St. Augustine, *On Grace and Free Will*, 32 (p. 457); Opere di Sant'Agostino, *De gratia et libero arbitrio*, 32; *De natura et gratia*, 50; C. Tibiletti, *art. cit.*, pp. 496, 497.

⁵³ Cfr. Sant'Agostino, *Epistola* 214,3 (Lettera inviato da Agostino a Valentino, abate di Adrumeto).

⁵⁴ Quest'opera fu scritta attorno al 418, a seguito dell'intervento di Innocenzo I e della condanna dell'eresia pelagiana da parte di Zosimo, essa fu anche una risposta ad alcuni credenti zelanti come Albina, Melania, Piniano.

⁵⁵ Opere di Sant'Agostino, *De gratia Christi, et de peccato Originale*. I, 19. Cfr. Opere di Agostino, *Natura e Grazia XVII/2*, Roma, Città Nuova, 1981, p.161.

Ora, ci addentriamo ad esplorare le idee del secondo grande esponente del dibattito sul libero arbitrio: Agostino.

2.2 Il Concetto di Libero arbitrio in Agostino

Non è possibile scindere l'idea di libero arbitrio in Agostino dal suo concetto di grazia: l'autore li intreccia con abile cautela, mostrando che l'uno è conseguenza logica dell'altra. Al contempo, afferma che il libero arbitrio è sostenuto dalla Parola di Dio e non lo si spiega solo con il linguaggio umano senza l'intervento di quello divino⁵⁶.

Per Agostino, i precetti di Dio entrano in gioco nella scelta del libero arbitrio, dove in assenza dell'ultimo, i primi non servirebbero a nulla. Come descrivono alcuni passi biblici⁵⁷, i precetti esistono al fine di eliminare l'alibi dell'ignoranza. Il passo più illustrativo per Agostino rimane il Salmo 1: «Beato l'uomo ... il cui diletto è nella legge del SIGNORE», secondo cui l'uomo esercitando la propria libertà sceglie di prendere posizione dinanzi alla legge di Dio.

L'argomento del libero arbitrio viene trattato da Agostino in una sorta di determinismo manicheo. Come anche riporta nelle sue *Confessioni*, la colpa non è mai del soggetto, ma di un qualcosa che è in lui e che lo fa peccare. Egli non nega, infatti, che il libero arbitrio dell'uomo sia un insegnamento scritturale, dato che ogni qualvolta che la Parola di Dio ci interpella esige comunque una espressione di volontà. Agostino dedica all'argomento un'opera importante: *De gratia et libero arbitrio*. Rimane un certo misticismo nella relazione tra grazia e libertà. Per Agostino, il libero arbitrio richiede l'aiuto della grazia, perché la capacità di esercitarlo viene meno se si separa da Dio⁵⁸.

La concezione di libertà agostiniana costituisce una polemica antimanichea.

Secondo i manichei, la creatura è libera e può di per sé ritrovare l'identità spirituale che le è connaturata; inoltre, la salvezza va concepita come il ripristino dell'interiorità dell'uomo, che naturalmente è predisposto verso la Luce – la Verità di Dio - che è eterna⁵⁹.

Per Agostino, invece, in una natura corrotta, il mero possesso della facoltà di scelta non implica necessariamente l'abilità di usare tale facoltà per non peccare. Il concetto pelagiano di “possedere la capacità di non peccare”, era strano e inaccettabile per Agostino,

⁵⁶ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De gratia et libero arbitrio*, 2.

⁵⁷ Per i passi biblici faccio uso della versione Nuova Riveduta: cfr. Rm 1: 18-20; Gv 15:22; 1 Tm 4:14; 1 Cor 7:36,37; 2 Cor 7:2; 2 Tm 3:12; Ef 6:7 ecc.

⁵⁸ Cfr. Rm 7:14, 24.

⁵⁹ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *Libero Arbitrio*, II, 13,36-15,40; III,3,7 (cfr. Opere di Agostino, *Dialoghi II*, Città Nuova, Roma, 1976, pp. 261, 263, 295).

che lo vedeva in contrasto con la concezione paolina: “... non faccio ciò che voglio ma faccio ciò che odio” (Rm. 7:15).

Senza il libero arbitrio non si potrebbe comunque imputare il peccato all’individuo, e quindi non vi sarebbe neppure un giudizio finale, e ciò è contrario all’insegnamento biblico: “... secondo le proprie opere”.

Egli sosteneva inoltre che il libero arbitrio esiste solo per gli adulti, i bambini sarebbero soggetti al giudizio solo per il criterio del peccato originale, non avendo fatto nessuna opera propria né buona né cattiva, se essi non fossero liberati per la grazia di Cristo finirebbero nel “*bagno della rigenerazione*”⁶⁰ – una specie di giudizio primo livello (gli adulti sono soggetti anche ad un secondo livello: oltre al peccato originale esistono i peccati personali). Giuliano d’Eclano descrive il Dio agostiniano come creatore di un inferno popolato da bambini: tale affermazione sarebbe per lui giustificata dalla triste infanzia di Agostino e dalla sua visione pessimistica dell’uomo⁶¹.

Agostino critica la concezione della libertà umana e la sua stratificazione in “capacità” (*possibilitas, posse*), “volontà” (*voluntas, velle*) e “azione” (*actio, esse*), proposta dai pelagiani. Il “volere” può essere visto semplicemente come l’intero uomo nell’attitudine di volere. Perciò diventa immediatamente chiaro che la volontà, per quanto astrattamente possa apparire libera, sarà condizionata e schiavizzata in pratica dal carattere dell’agente che vuole. Un uomo malvagio non cessa di essere tale nell’atto di volere, come anche un buon uomo rimane buono anche nel tradurre in azione le sue scelte.⁶²

Per Agostino, il vero libero arbitrio lascia spazio all’assistenza divina e induce l’individuo, nonostante le sue buone opere, a non attribuire a se stesso il merito delle opere buone. Infatti, l’uomo è creato ad immagine di Dio, dotato di vitalità e pensiero, ma facendo un uso improprio della sua libertà, che è il segno che lo contraddistingue e lo rende esemplare, può peccare. Il peccato diventa l’elemento che altera l’ordine della sua conoscenza dell’esistenza di Dio⁶³ e si concretizza nel divenire delle passioni che padroneggiano l’uomo.

⁶⁰ *Idem*, p. 439. Quello che Warfield chiama “*the laver of regeneration*”

⁶¹ Cfr. C. Lorin, *per S. Agostino*, Borla, Roma, 1991, pp. 25-26.

⁶² Cfr. Opere di Sant’Agostino, *De gratia Christi*, I, 4; Opere di Agostino, *Natura e Grazia XVII/2*, Roma, Città Nuova, 1981, p. 141.

⁶³ Cfr. Opere di Sant’Agostino, *Libero Arbitrio* III,1,1; III,7,21; I,1,3. (pp. 285, 311,159)

Al contempo, la libertà è la forza che permette all'essere umano pervertito ontologicamente di provare il desiderio di unirsi col suo Creatore in un rapporto eterno ("voleva essere come Dio"). Adamo nel peccare, quindi nell'uso della propria libertà, non corrompe in senso stretto né la capacità di scelta, né la pienezza ontologica del proprio essere naturale⁶⁴. Però occorre la rivelazione di Cristo, esempio supremo di virtù, affinché la libera volontà dell'uomo possa mutare dalla realtà materiale a quella immateriale⁶⁵.

L'amore di Dio non si contrappone alla sua Legge, ma ne è il suo compimento spirituale. Se la grazia è la verità e la forza che regge l'ordine e la realtà creata da Dio, essa è anche prossima a tutti coloro che si convertono a lei perché l'amano. Essa «avverte dall'esterno e insegna all'interno»⁶⁶... e accompagna l'uomo in modo amorevole e persuasivo, cioè non irresistibilmente⁶⁷ ed è proprio così che attraverso il libero arbitrio avviene il passaggio da *cupiditas* a *caritas*⁶⁸ tipico della conversione. Il libero arbitrio è quindi la forza necessaria per il ri-orientamento dell'uomo: da una realtà materiale ad una immateriale, da una dimensione temporale ad una eterna⁶⁹. L'uso ottimale della libertà sarebbe quello di ritrovarsi (dopo la caduta) e rientrare nel sé iniziale⁷⁰, una capacità connaturata di governare il sé: quindi il volere implica potere⁷¹. Tale potere però non è sufficiente perché l'uomo si liberi dalla sua gabbia, egli deve invocare l'altro potere: la grazia divina, quella cooperante. Quest'ultima chiama ed assiste il libero arbitrio affinché scelga il Bene⁷².

In conclusione, si può notare, come Agostino argomenta nel *De gratia e de libero arbitrio*, che egli vuole preservare la chiara fede della Chiesa cattolica che non nega il libero

⁶⁴ Cfr. *Idem*, III,5,14-16; 20,55 (pp. 303-305, 351).

⁶⁵ *Idem*, II,13,36 (p. 259).

⁶⁶ Augustinus, *Libero Arbitrio*, II,14,38 (pp. 259-261). La verità cambia in meglio tutti quelli che la scorgono, da nessuno è cambiata in peggio; nessuno può giudicarla, nessuno senza di essa giudica bene.

⁶⁷ Opere di Sant'Agostino, *De Libero Arbitrio* II,14,30-15,31; The Works of St. Augustin, *On Rebuke and Grace*, 40, 45.

⁶⁸ Per Agostino l'amore può indirizzarsi o verso l'alto (il Dio creatore) o verso il basso (le cose create, il mondo). La *caritas* descrive la prima direzione, mentre *cupiditas* la seconda. La *caritas* e la *cupiditas* sono passioni che spingono rispettivamente verso Dio-l'eterno o il creato-temporale. Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De gratia Christi*, I, 20, 21; Opere di Agostino, *Natura e Grazia XVII/2*, Roma, Città Nuova, 1981, p.163.

⁶⁹ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *Libero Arbitrio* I,15,32 (p. 199).

⁷⁰ *Idem* III,8,18; 11,23 (pp. 313, 339-341).

⁷¹ La nostra volontà non sarebbe tale se non fosse in nostro potere. Proprio perché è in nostro potere, essa è libera. Non è appunto per noi libero ciò che non abbiamo in nostro potere e non può non esserlo ciò che abbiamo in potere (cfr. Opere di Sant'Agostino, *Libero Arbitrio* III,3,8; 16,45).

⁷² Cfr. *Libero Arbitrio*, II,19,52; III,22,65 (pp. 277, 363).

arbitrio. Il dibattito sulla libertà è stato una controversia di particolare significato nella tradizione occidentale, ha costituito lo spartiacque tra le forze del peccato e quelle della grazia⁷³.

Ora passiamo al secondo argomento, che consegue al concetto e al raffronto sopra descritto. Vediamo in due momenti distinti il concetto di peccato originale sia in Pelagio sia in Agostino.

2.3 L'amartologia nel movimento pelagiana.

Un teologo contemporaneo, Moingt, riflettendo sul concetto del peccato scrive quanto segue:

«Il nostro peccato è da attribuire ad Adamo, oppure il peccato di Adamo va attribuito all'uomo? Sta tutto qui. In altri termini: il trattato del peccato originale racconta un accidente della storia e quanto ne è risultato, e cioè una fatalità piuttosto che una storia, visto che l'insieme degli uomini, eccetto uno, non vi svolgerebbero alcun ruolo, se non quello della vittima innocente? Oppure racconta veramente la nostra storia, la storia di noi tutti, quella della libertà umana?»⁷⁴.

La visione pelagiana del peccato ha un punto di convergenza con Agostino nella convinzione che il peccato sia in relazione alla volontà di Dio, in quanto trasgressione della Legge, ma nel resto la sua concezione si discosta largamente sia dalla prospettiva biblica, sia dall'interpretazione agostiniana⁷⁵.

Per i pelagiani, l'uomo sia facendo il bene che il male esercita semplicemente la sua libertà. Nel *De Gestis Pelagii*, si riporta un insegnamento attribuito a Pelagio e ai suoi discepoli come segue:

«[...] l'uomo se vuole può esser senza peccato e osservare i comandamenti di Dio, perché Dio gli ha dato questa possibilità. Non abbiamo detto invece che si trovi qualcuno il quale non abbia mai peccato dalla sua infanzia fino alla vecchiaia, ma che, una volta convertito dai suoi peccati, l'uomo può vivere senza peccato con la propria fatica e con la grazia di

⁷³ Cfr. G. Panteghini, *art. cit.*, p. 45, 46; Sant'Agostino, *Epistola* 215.

⁷⁴ Questa traduzione dal francese è di Pietro Crespi; (cfr. J. MOINGT, *Résumé du Traité sur la Création, l'élevation de l'homme et le péché originel*, Faculté de Théologie de la Compagnie de Jesus, Lyon-Fourvière, 1966, p. 43).

⁷⁵ Cfr. L. Berkhof, *Systematic Theology*, Michigan, Grand Rapids, 1960, pp. 232-234.

Dio, senza tuttavia che non possa più per questo pervertirsi in avvenire. Quanto poi agli altri passi che hanno fatto seguire, essi né si trovano nei nostri libri, né abbiamo mai detto nulla di simile»⁷⁶.

Pelagio, secondo Agostino, nell'affermare che tutti gli uomini hanno la possibilità di essere senza peccato, applica ingiustamente due categorie di peccato, quelle di “possibilità” e di “effettività”, il che esclude la condanna. Mentre per Agostino i bambini che muoiono senza essersi battezzati non hanno possibilità di salvezza, così anche gli uomini che sono vissuti e sono morti senza udire il nome di Cristo, non hanno nessuna possibilità di essere giustificati per natura e per libera volontà⁷⁷. Se così non fosse, Agostino si chiede che senso avrebbe la morte di Cristo dato che comunque ci si potrebbe salvare indipendentemente da essa?

Il concetto di peccato, secondo Pelagio, è radicato nell'abilità naturale dell'uomo: se Dio chiede all'uomo di agire bene, allora egli ne è capace, è abilitato a farlo. L'uomo ricevette in dono da Dio la capacità di conoscere, di evitare il male, di fare liberamente il bene. A questo si aggiunge il fatto che lo sviluppo morale dell'individuo non sarebbe soggetto al cambiamento⁷⁸.

Per i pelagiani, il peccato consiste pertanto esclusivamente nei singoli atti della volontà; quindi non esiste una natura peccaminosa, e nemmeno esistono le tendenze, le disposizioni, le inclinazioni peccaminose⁷⁹. Infatti, il pelagianesimo fu accusato di *impeccantia*⁸⁰, la dottrina che affermava l'esistenza dell'uomo senza peccato prima dell'avvento di Cristo e quindi che «l'uomo se vuole può essere senza peccato»⁸¹.

Alla luce di ciò, è comprensibile che i pelagiani vedessero Adamo come un essere creato mortale e che sarebbe morto indipendentemente dal fatto che peccasse. In lui coesisteva

⁷⁶ Cfr. Augustinus, *De Gestis Pelagii*, 5, 15-6, 16 (cfr. Opere di Agostino, *Natura e Grazia XVII/2*, Roma, Città Nuova, 1981, p. 47).

⁷⁷ Opere di Sant'Agostino, *De natura et gratia*, 8-10; The Works of St. Augustin, *On the Predestination of the Saints*, 25; Opere di Sant'Agostino, *De gratia Christi, et de peccato Originale*. I, 35, 42.

⁷⁸ Cfr. N. Cipriani, *art. cit.*, pp. 312, 313.

⁷⁹ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, *passim*.

⁸⁰ In Palestina, Pelagio predica su temi quali: la possibilità che l'uomo possa portare a compimento i comandamenti divini, l'esistenza di uomini che non peccarono come Abele, Maria, Giobbe e altri personaggi biblici. Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De natura et gratia*, 41-45; *Dialogus adversus Pelagianos* I, 16, p. 20.

⁸¹ Opere di Sant'Agostino, *Atti di Pelagio*, 6, 16, p.40.

una morale equilibrata, possedeva cioè uno status di moralità neutra, ma divenne peccatore perché percorse la via del male⁸².

Secondo Pelagio, Adamo, dunque, fu il primo peccatore, ma i suoi peccati non sono stati tramandati alle generazioni seguenti. Di conseguenza, non esiste un “peccato originale”. I bambini nascono nelle condizioni originali di Adamo, incominciano esattamente dove cominciò lui, con la sola differenza che sono circondati da esempi peccaminosi che li influenzano. Il loro futuro è determinato dalla loro libera scelta⁸³.

«[Il peccato di Adamo] non ha nuociuto che a sé, il suo peccato si trasmette agli altri per imitazione, non per propagazione»⁸⁴. Sono l’esempio di altri peccatori e l’abitudine di peccare che si imprimono in modo graduale nell’uomo. I pelagiani ammettono l’esistenza un *peccato di tipo universale*, considerando la realtà dell’uomo che quasi sempre cade nel peccato⁸⁵.

In sintesi, la visione pelagiana del peccato afferma che non esistono peccatori, ma solo atti separati di peccato. Agostino evidenzia che l’amartologia pelagiana tende a negare il carattere peccaminoso di tutti i peccati. Pelagio, infatti, giustifica i peccati di ignoranza, tanto da affermare che nessun peccato può mutare la natura umana, dato che i peccati sono atti e la natura è una sostanza (*substantia*). Per Agostino, ciò sarebbe come dire che Cristo è venuto per salvare da un qualcosa, il peccato, che non corrompe. Quindi, secondo la logica agostiniana, si sottolinea che se “l’atto” (l’idea di peccato pelagiana) non danneggia la sostanza, come mai il *mero atto* di astensione dal cibo uccide il corpo? Analogamente, se Dio è il vero sostenitore della creatura razionale, ne consegue che allontanarsi da lui è come la mancanza di cibo al corpo⁸⁶.

⁸² *Idem*, 23.

⁸³ Cfr. Opere di Sant’Agostino, *De gratia Christi, et de peccato Originale*. II,2,3,12.

⁸⁴ Sant’Agostino, «Il Castigo e il Perdono dei peccati e il Battesimo dei Bambini», in *Natura e Grazia*, A. Trapè, (a cura di), Roma, Città Nuova, 1981, p. 7, vol. I.

⁸⁵ Cfr. L. Berkhof, *op. cit.*, pp. 233, 234.

⁸⁶ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. XIX-XXII.

2.4 Il concetto di peccato originale in Agostino.

Una riflessione sulla questione del peccato non è assente dalla tradizione patristica, dove si percepiva l'umanità, dopo il peccato originale, come parte integrante di una cattività o di una sconfitta. Una volta che il peccato è entrato nel mondo ha iniziato ad incidere pesantemente sulla vita umana, a tal punto che l'umanità necessita radicalmente la salvezza⁸⁷.

Non solo Ireneo, ma anche Giovanni Crisostomo, alla domanda come è possibile che il peccato di uno possa avere conseguenze sulla sua discendenza, rispose:

«È per questo motivo che noi battezziamo anche i bambini, sebbene non abbiano peccati, affinché sia aggiunta la santificazione, la giustizia, l'adozione filiale, l'eredità, la fratellanza, l'essere membra di Cristo, il diventare dimora dello Spirito»⁸⁸.

È di fondamentale importanza mettere in luce che i padri della chiesa greca del IV-V secolo parlarono però del peccato in termini oggettivi. Il peccato venne compreso come realtà ereditaria per l'uomo, la conseguenza della quale è stata la parziale perdita dell'immagine divina in noi, la morte e la corruzione⁸⁹.

L'originalità del vescovo di Ippona sta proprio nel fatto che è il primo a riflettere in termini tecnici riguardo a quello che è chiamato «peccato originale». Il peccato originale di Agostino prende una forma ben determinata: designa la situazione universale dell'umanità che è permeata dal male⁹⁰.

Agostino argomenta sul peccato originale seguendo la stessa linea di Ireneo e Crisostomo; dinanzi alle affermazioni pelagiane insiste nel difendere il rito del battesimo amministrato ai bambini.

⁸⁷ Cfr. B. Sesboue, «Razionalizzazione teologica del peccato originale» In *Concilium* (rivista internazionale di teologia) vol. I, 2004 Anno XL, Christophe Boureux e Christoph Theobald (A cura di), Queriniana, Brescia, p. 23.

⁸⁸ Giovanni Crisostomo, *testi patristici, le catechesi battesimali*, Roma, Città Nuova, , 2005⁴, 1982, p. 125.

⁸⁹ Cfr. B. Sesboue, *art. cit.*, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*; cfr. V.Grossi, O.S.A, «Battesimo dei bambini e teologia », In *Augustinianum*, Roma, 1967, 2 fasc., Vol. VII, pp. 328, 329; G. Maschio, «L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)» In *Augustinianum*, Roma, 1986, 3 fasc., vol. XXVI, pp.460, 461. "Novitas" rispetto alla tradizioni della chiesa.

Egli sostiene che la Chiesa battezza per la remissione dei peccati, come attestato nel Nuovo Testamento, e, inoltre, che la Chiesa battezza anche i bambini che non hanno commesso alcun peccato, a motivo del peccato originale⁹¹.

Agostino è il teorizzatore del dogma del peccato originale⁹²:

«E poiché alla somministrazione di questa grazia [di Cristo] appartiene il battesimo, per mezzo del quale vengono sepolte le sue membra, cioè i suoi fedeli, logicamente nemmeno il battesimo è necessario a coloro che non hanno bisogno di quel beneficio di remissione e di riconciliazione, elargito per mezzo del Mediatore. Ora, costoro [i nostri avversari] ammettono la necessità di battezzare i bambini perché non possono andare contro l'autorità della Chiesa universale, trasmessa senza dubbio attraverso il Signore e gli apostoli. Ma è necessario che ammettano anche che i bambini hanno bisogno di quei benefici del Mediatore perché, lavati per mezzo del sacramento e della carità dei fedeli e incorporati così nel corpo del Cristo che è la Chiesa, siano riconciliati con Dio e diventino in lui vivi e salvati e liberati e redenti e illuminati: in rapporto a che cosa se non alla morte, ai vizi, al reato, alla schiavitù, alle tenebre dei peccati? E dei peccati, poiché non ne hanno commesso alcuno per colpa della loro propria vita a quell'età, non resta che il peccato originale»⁹³.

L'argomento di Agostino secondo il quale i bambini necessitano di essere salvati, per cui bisogna battezzarli *per la remissione dei peccati* per via del peccato originale, si basava sul testo di Romani 5:12. Tale affermazione venne ripresentata nel concilio di Cartagine del 418 – dove divenne il secondo punto dei nove canoni⁹⁴ (tre concernevano il peccato originale e gli altri sei riguardavano la grazia) - mediante una lettera circolare, un documento solenne in cui si condannavano le dottrine pelagiane e i loro autori, la *Tractoria*.

Nel 418, a seguito dell'epistola *Tractoria di Zosimo*, contenente i canoni decifrati nella medesima sede di Cartagine, si riportano le affermazioni relative al peccato originale:

⁹¹ Opere di Agostino, *Natura e Grazia XVII/2*, Roma, Città Nuova, 1981, p. 7.

⁹² Cfr. B. Sesboue, *art. cit.*, p. 23.

⁹³ Opere di Agostino, *Natura e Grazia XVII/2*, Roma, Città Nuova, 1981, p. 69.

⁹⁴ Diversi studiosi pensano che né Innocenzo, né Zosimo abbiano approvato comunque la dottrina del peccato originale, perché ciò presuppone un'interpretazione errata di quella dottrina e una disattenzione marcata alle espressioni usuali di tipo tecnico del linguaggio agostiniano. Cfr. A. Trapè, *S. Agostino, introduzione alla dottrina della grazia*, Roma, Città Nuova, 1987, p. 64, Vol.1; H. Haag, *Dottrina Biblica Della Creazione e Dottrina Ecclesiastica Del Peccato Originale*, In *Gdt (giornale di teologia)*, vol. XLVII, Brescia, Queriniana, 1970, pp. 56-60.

- Nel can. 1 si sottolinea come la morte sia un effetto del peccato, ciò che nessun pelagiano avrebbe mai affermato. Ogni nascituro viene al mondo legato in qualche modo al peccato di Adamo. In tale ottica viene letto ciò che è detto in Rom. 5, 12: «Perciò, come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, e così la morte è passata su tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato... ». Secondo quanto notato da Grossi⁹⁵, vi è una sorta di transizione di linguaggio nella stesura del canone. Zosimo non parla di «peccato», ma di «morte contratta per propagazione» e, per alcuni, solo in tal senso Zosimo avrebbe approvato il Concilio di Cartagine. Il peccato si trasmette con la generazione a tutti gli uomini e viene cancellato col battesimo, necessario per tutti, anche per i bambini.
- Il legame col peccato originale di Adamo avviene tramite «generazione» (can. 2). La *Tractoria* usa invece il termine «propagatione», e in alcuni codici si ha «propagine».
- Non vi è alcun luogo intermedio tra la salvezza e la perdizione (condanna la distinzione pelagiana tra vita eterna e regno dei cieli) (can.3).

Nella concezione agostiniana quello che rimane poco chiaro è la relazione tra generazione e peccato originale, infatti, il vescovo di Ippona si esprime in varie modi al riguardo. Nella sua opera *De peccato Originali*, emerge come il peccato originale dipenda dalla vergognosa presenza della concupiscenza nell'atto della procreazione, e come la propagazione della colpa si protrae alla generazione per via “concupisciosa”⁹⁶;

Agostino parla di un'unità misteriosa della razza, come se tutti fossimo presenti nell'individualità di Adamo, e quindi tutta la razza fosse una sola persona nel peccare⁹⁷; più realisticamente, il peccato di Adamo corrompe la natura e la natura ora corrompe coloro che comunicano con essa⁹⁸.

Qualunque sia il mezzo attraverso cui il peccato si propaga, ciò che è chiaro per Agostino è che a motivo del peccato originale abbiamo tutti perso, anche se non

⁹⁵ Cfr. V. Grossi, *art. cit.*, p. 329.

⁹⁶ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De Peccato Originali*, II, 42.

⁹⁷ Cfr. The Works of St. Augustin, *On the Merits and Forgiveness of Sins*, III. 14, 15.

⁹⁸ Cfr. The Works of St. Augustin, *On Marriage and Concupiscence*, II, 57.

completamente, l'immagine divina: tutta la natura è corrotta e non siamo in grado di fare da noi stessi ciò che è veramente buono⁹⁹.

Per Agostino, lo status dell'uomo edenico era di piena abilità, possedeva quello che egli definisce la *posse non peccare*, ma non aveva ancora la *non posse peccare*, cioè era dotato di ambedue le capacità: aveva la grazia di Dio tramite la quale “rimaneva in piedi” se lo desiderava, ma anche il potere della libera volontà attraverso cui “poteva cadere”. Poi la caduta dell'uomo ha portato alla corruzione e alla sottomissione al potere di Satana¹⁰⁰.

La dottrina del peccato originale sarà ulteriormente rielaborata nel medioevo fino al concilio di Trento. L'obiettivo era quello definire con esattezza cosa fosse il peccato originale e lo si è fatto con due prospettive complementari. Da una prospettiva, si vedeva il peccato come l'assenza della giustizia originale che dovrebbe essere presente nell'uomo se si considerasse solo la sua creazione. Questa constatazione fu vagliata da sant'Anselmo e da san Tommaso che si concentrarono sull'aspetto ontologico della questione; mentre dell'altra prospettiva, più vicina ad Agostino, si appropriò Pietro Lombardo, che definisce il peccato come lo squilibrio provocato dalla concupiscenza, dall'egoismo e dall'orgoglio, che non scompaiono col battesimo¹⁰¹.

Ora passeremo al terzo concetto che è il concetto di grazia nella versione dei nostri due protagonisti.

2.5 Pelagio e il concetto di Grazia

Il pelagianesimo è fondamentalmente un umanesimo; nella sua essenza esso afferma che l'uomo è capace di salvarsi da sé, vivendo senza peccato¹⁰² e nell'osservanza dei comandamenti di Dio. Se grazie al libero arbitrio si può vivere senza peccare appare ovvio che l'uomo non ha bisogno della grazia di Dio per vivere. Nel pelagianesimo, non solo la libertà dell'individuo è la sua salvezza, ma addirittura il peccato non esiste, se non come singolo atto.

⁹⁹ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. XXXII, XXXIII e *passim*.

¹⁰⁰ *Idem*, p. lxvii.

¹⁰¹ Cfr. B. Sesboue, *art. cit.*, pp. 23-26. Cfr. *Il Decreto Tridentino sul peccato Originale*, In Gregorianum, vol. LII, 1971, pp. 595 -637.

¹⁰² Cfr. Opere di Sant'Agostino, *Atti di Pelagio*, 6, 16.

Se l'uomo nasce in uno stato di impeccabilità e può mantenersi tale, quanto può valere la grazia?

Negli *Atti di Pelagio* si riporta che egli avrebbe dichiarato quanto segue:

«Abbiamo detto, sì, che l'uomo se vuole può esser senza peccato e osservare i comandamenti di Dio, perché Dio gli ha dato questa possibilità. Non abbiamo detto invece che si trovi qualcuno il quale non abbia mai peccato dalla sua infanzia fino alla vecchiaia, ma che, una volta convertito dai suoi peccati, l'uomo può vivere senza peccato con la propria fatica e con la grazia di Dio, senza tuttavia che non possa più per questo pervertirsi in avvenire»¹⁰³.

È a seguito di questa dichiarazione che Pelagio venne assolto, perché il termine *grazia* in tale testo dice molto poco; infatti i vescovi la compresero come quella per la quale siamo stati adottati per diventare creature nuove. I vescovi, non conoscendo le opere di Pelagio (soprattutto il *De Natura*), non potevano intendere le sue parole se non in senso ortodosso¹⁰⁴.

In realtà, il concetto di grazia per i pelagiani è un argomento periferico rispetto al libero arbitrio. Quando i pelagiani parlano di grazia, si rifanno a un significato completamente differente dagli agostiniani.

Per i pelagiani, vi è una distinzione tra la grazia della creazione e la grazia della redenzione; essi non credono all'esistenza della seconda.¹⁰⁵

La grazia, dunque, non viene negata da Pelagio, ma egli la attribuisce alla natura che Dio ha creato. Egli distingue tra la natura che Dio ha creato, che consiste nella libera volontà e nell'uso che l'uomo fa di tale libertà. La libera volontà è una capacità che è data da Dio già a partire dalla creazione dell'uomo, quindi è una necessità della natura, che non si sceglie di avere o non avere¹⁰⁶.

Nel libro *De Natura et Gratia*, Pelagio afferma con veemenza che solo per la libera volontà la natura umana può operare per la propria giustificazione e adempiere tutti i comandamenti di Dio¹⁰⁷. Per i pelagiani, infatti, la grazia non è altro che il solo elemento che

¹⁰³ *Idem*, 6, 19, 20.

¹⁰⁴ *Idem*, 20.

¹⁰⁵ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De natura et gratia*, 39, 53,62.

¹⁰⁶ *Idem*, 63.

¹⁰⁷ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De natura et gratia*, *passim*.

consente di compiere in maniera semplice quanto Dio comanda. La legge stessa è la grazia di Dio, tanto che desideravano addirittura che la legge fosse compresa come “grazia”¹⁰⁸.

Per comprendere meglio il concetto di grazia di Pelagio è utile chiarire alcuni vocaboli: *possibilitas* (posse), *voluntas* (velle), *actio* (esse). Mentre la possibilità è data da Dio, creatore della natura, gli altri due invece sono appartenenti all’uomo. Così che la *voluntas* (velle), e l’*actio* (esse) sarebbero così forti da escludere la necessità della prima, la grazia divina¹⁰⁹. Pelagio, ambigualmente, riconosce che Dio deve essere lodato per le buone opere che l’uomo fa perché tale capacità proviene da Dio: facendo ciò riduce la grazia al dono primordiale insito nella natura, quindi con la capacità (*possibilitas*) e l’aiuto per compiere la legge e gli insegnamenti¹¹⁰.

Per i pelagiani, la legge è fondamentale, perché «non può essere senza peccato se non chi ha la conoscenza della legge»¹¹¹ nel senso che riconoscono nella conoscenza della legge l’aiuto a non peccare.

La grazia pelagiana è la possibilità di non peccare che la nostra natura ha ricevuto nel momento d’essere creata col libero arbitrio¹¹², la grazia per la quale siamo stati fatti creature umane. Essa è anche data secondo i meriti di ognuno¹¹³: l’uomo può venire a Dio e legarsi a Lui solo per via del libero arbitrio, senza l’aiuto divino. Per Agostino, Pelagio confondeva la conoscenza con l’amore e dimenticava che non si hanno meriti senza l’amore di Dio. Ciò che farebbe la grazia è facilitare l’obbedienza, è anche per questo che secondo i pelagiani la preghiera era solo relativamente necessaria: un pelagiano non avrebbe mai recitato onestamente il *Padre nostro*, soprattutto nella parte che richiede “rimettici i nostri peccati”¹¹⁴.

In conclusione, Pelagio non ammette una vera grazia. La sua teoria della facoltà naturale dell’uomo non vuole attribuire a Dio stesso la colpevolezza dell’atto maligno come anche l’elogio per le cose buone: perché se Dio ci aiuta, ci grazia, lo fa donandoci l’abilità di

¹⁰⁸ Cfr. Opere di Sant’Agostino, *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, II, 11.

¹⁰⁹ Cfr. C. Tibiletti, *art. cit.*, pp. 494, 495; B.B. Warfield, *op. cit.*, p. XLIV.

¹¹⁰ Cfr. Opere di Sant’Agostino, *De gratia Christi, et de peccato Originale*. I, 5-7 (pp. 218-220).

¹¹¹ Opere di Sant’Agostino, *De gestis Palagii*, 14, 30-31 (Sprazzi di speranza nei riguardi di Pelagio, p. 69).

¹¹² *Idem*, 10, 22. (La grazia secondo i giudici di Pelagio)

¹¹³ Agostino replica che se la grazia ci è data nella misura dei propri meriti, tale concezione induce uno a vantarsi. (cfr. Sant’Agostino, *Epistola*, 214).

¹¹⁴ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. XLII, XLIII; Opere di Sant’Agostino, *De gratia e libero arbitrio*, 26 (p. 454); *De gratia Christi et de peccato Originale*, I, 45 (p. 232).

agire sia nel bene che nel male. Tale affermazione, per i pelagiani, implica che Dio ci soccorre anche nel male. Agostino, invece, pensa che la capacità umana sia radicata nel nulla, è neutra, ma è capace di fare sia bene che male secondo la causa muovente. L'uomo mosso da Dio compie degli atti benigni, il male è originato dall'uomo, l'uomo mosso da sé¹¹⁵.

In un'ultima analisi, si può dire che la grazia pelagiana non è soltanto aiuto esteriore come l'esempio e l'insegnamento, ma è anche un dono dello Spirito che deve essere ricevuto in preghiera¹¹⁶. Però c'è da chiarire qui che, anche se questo aiuto interiore era posto sul piano della conoscenza, si trattava in ogni caso della rivelazione di una verità, dell'illuminazione della mente, e mai di un aiuto diretto sulla volontà, che rimane sempre la sola a decidere¹¹⁷.

Agostino, riporta l'affermazione di Pelagio:

«[Dio] ci aiuta con la sua dottrina e con la sua rivelazione, quando apre gli occhi del nostro cuore, quando ci mostra i beni futuri affinché non siamo presi da quelli presenti, quando svela le insidie del diavolo, quando ci illumina con il multiforme e ineffabile dono della grazia celeste»¹¹⁸.

2.6 Agostino e la Grazia di Dio

Per Agostino, l'uomo è giunto in preda alla morte per via di un suo atto di libera volontà; in tale stadio, un morto ha bisogno solo di una grazia vivificante. Di quest'ultima i pelagiani non sanno nulla e di conseguenza ne non conoscono l'artefice, Cristo Salvatore. I pelagiani esaltano Colui che ha creato la natura a scapito di chi la redime¹¹⁹.

La dottrina agostiniana della grazia vuole essere una risposta alle domande di base del pensiero pelagiano. Ricordiamo, al riguardo, l'appello di un certo Ilario, giunto dalla Sicilia e poi da Rodi nel 414¹²⁰, nel quale chiedeva aiuto ad Agostino enumerando diverse dottrine pelagiane che definiva "strane". In Sicilia, molti si chiedevano se era possibile con la grazia di Dio raggiungere lo stato di "senza peccato" in questa vita. È richiesto l'ottenimento di tale

¹¹⁵ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, p. XLIII.

¹¹⁶ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De gratia Christi et de peccato Originale*, I, 41, 45.

¹¹⁷ *Idem*, I, 8.

¹¹⁸ Augustinus, *De gratia Christi et de peccato Originale*, I,7,8.

¹¹⁹ Cfr. Opere di Sant'Agostino, *De natura et gratia*, 39.

¹²⁰ E' una lettera che Ilario mandò ad Agostino, proponendogli alcuni quesiti quali l'impeccabilità, il peccato originale, il libero arbitrio, la rinuncia ai beni e il giuramento ecc. Cfr. Sant'Agostino, *Epistola*, 156; cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, p. XXXI.

status? Era esistita una persona che non avesse mai peccato?¹²¹ Visto il contenuto della richiesta, Agostino sospettò un collegamento con le idee di Celestio¹²², cioè proprio gli stessi temi già emersi nel 411 a Cartagine, dove questi aveva affermato che Adamo fu creato mortale e destinato alla morte, e che il suo peccato ferì solo se stesso e che quindi nessuno muore a causa della caduta di Adamo¹²³. Tanto che diversi pelagiani sostenevano che se la vita di Adamo ha “ferito” anche coloro che non hanno commesso peccato, la giustizia di Cristo avrebbe dovuto essere utile anche a coloro che non credono, ciò che, invece, non sembra.

Inoltre, nessuno può trasmettere ciò che non possiede, per cui, se il battesimo lava dai peccati, allora i bambini di genitori battezzati dovrebbero essere privi di peccato, ma così non era¹²⁴.

Dinanzi alle varie osservazioni dei pelagiani, Agostino si richiama a due concetti fissi:

- il primo è che rimane chiaro che nessuno può avere la vita eterna se non per i meriti di Cristo;
- il secondo è che il peccato originale nei bambini è sempre stato nella Chiesa un fatto assodato, da utilizzare come base argomentativa indispensabile per poter arrivare a altre verità, che nessuno aveva mai contestato prima¹²⁵.

Ora vediamo meglio in cosa consiste la grazia per il vescovo di Ippona, che fu tra l'altro definito dalla patristica come il dottore della grazia.

Egli parte da una distinzione tra il fatto che tutti gli uomini possano essere privi di peccato e l'abilità degli uomini di non peccare, dove quest'ultima rimane il nocciolo della questione. Mentre per i pelagiani tale abilità è comune a tutti, Agostino invece la nega se non a condizione che essa sia giustificata dalla grazia di Dio tramite Gesù e il suo atto sacrificale¹²⁶.

La soteriologia di Agostino prende forma a partire dalle Scritture e dalla propria esperienza di vita: egli aveva provato sulla propria pelle il vero senso del peccato, sia prima di

¹²¹ Questa domanda si differenzia dalla penultima, in quanto si riferisce ad uno stato in cui il peccato deve ancora cessare; l'enfasi qui è sul quesito se ci fosse stato un uomo che non sia mai stato colpevole di peccato: riferendosi sia al peccato originale, sia a quello attuale.

¹²² Sant'Agostino, *Epistola 157*, 22 (Lettera risposta da Agostino a Ilario).

¹²³ Per gli insegnamenti attribuiti a Pelagio e a Celestio; Cfr. *Archivum, Documenti della Storia della Chiesa. Dal Primo Secolo a Oggi*, (a cura) di Natale Benazzi, Asti, Edizione Piemme, 2000, p. 172.

¹²⁴ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. XXIV, XXV.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. XXXII, XXXIII.

divenire cristiano, sia dopo la sua conversione. Il senso e il bisogno della grazia di Dio lo avevano accompagnato nella propria crescita e esperienza di vita spirituale. La sua esperienza di vita, dunque, influì notevolmente sulla sua comprensione del peccato e della grazia¹²⁷.

La grazia, per Agostino, è il dono di Cristo elargito ad ognuno per mezzo dello Spirito Santo e mostrato dall'amore che è sparso attorno ai nostri cuori: questo è il centro attorno al quale ruota la sua teologia della grazia. La sua visione generale della teologia è teocentrica e percepisce Dio come immanente e spirito vitale attorno alla quale tutte le cose vivono, si muovono e hanno il loro essere. Dio è il bene assoluto e ogni bene è o Lui stesso o proviene da Lui¹²⁸. È l'unico che ci rende buoni, è la causa di ogni cosa buona. La grazia è necessaria a causa della condizione della razza umana come co-partecipe del peccato di Adamo. Per Agostino, dal peccato di Adamo conseguirono due morti: quella fisica e quella spirituale. Questa doppia morte è anche la sorte di tutte le generazioni successive, che condivisero sia la colpa sia la condanna. Per lui, quindi, nessuno è immune dal peccato originale generato da Adamo, come anche nessuno si salva se non si rigenera in Cristo¹²⁹.

Per Agostino, la grazia è gratuita, dato che prima della sua ricezione l'uomo è solo schiavo del peccato, non ha nessun merito, ma è sotto la condanna della morte. La grazia di Dio è una "misericordia non parlata o inesplicabile"¹³⁰.

Essa è la terapia di recupero dell'uomo dalla schiavitù del peccato fino al suo ripristino all'immagine di Dio. La grazia attua un doppio dinamismo di continuità: uno di tipo operativo e l'altro di tipo cooperativo, cioè, da un lato la grazia che abilita prima la volontà a scegliere il bene e dall'altro la grazia che collabora con questa prima scelta di fare il bene. Nell'opera, *De Spiritu et Littera*, Agostino definisce questo movimento come la grazia preveniente o successiva, (*prevenient or subsequent grace*). La grazia apporta in un primo istante il perdono dei peccati e la fede, che è il principio di ogni bene, poi l'amore verso Dio, il potere progressivo di fare buone opere e perseverare fino alla fine¹³¹

¹²⁷ *Idem*, p. LXVI.

¹²⁸ Cfr. *De Libero Arbitrio* II,15,39.

¹²⁹ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, p. LXVIII.

¹³⁰ Qui traduco l'espressione "*unspeakable Mercy*". Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, *passim*.

¹³¹ Cfr. The Works of St. Augustin, *On the Spirit and Letter*, 17, 52; B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. LXVIII, LXIXI; *On Grace and Free Will*, 33 (p. 459)

Accanto al concetto di grazia, Agostino affianca il concetto di predestinazione, probabilmente a causa del fatto che i predestinati sono graziati. Per Agostino, la grazia è gratuita, ma Dio nella sua volontà sceglie a chi donarla, perché egli è un Dio eterno e conosce prima del principio stesso. Sapere prima implica anche preparare prima, questo è il processo che Agostino definisce come predestinazione¹³², ovvero della cosiddetta doppia predestinazione, cioè della elezione dell'uomo alla salvezza o della condanna alla dannazione. Essa è semplicemente la visione anticipata e la preparazione della grazia che avviene esclusivamente per il proposito di Dio, preveniente al fine di operare il bene.

C'è da dire che, anche se Agostino difende rigorosamente il concetto di libero arbitrio, rimane ancora poco chiara la sua dottrina della predestinazione. Secondo Warfield, il vescovo di Ippona arriva ad affermare il concetto di predestinazione appunto perché crede che il battesimo e l'incorporazione nella Chiesa visibile siano necessari per la salvezza¹³³. Agostino sostiene che non vi è nessuno che sia stato salvato senza battesimo perché è la grazia di Cristo che salva, ma il battesimo è il canale senza cui non si può ricevere la grazia¹³⁴.

Agostino salvò il cristianesimo occidentale ponendo la sua dottrina della grazia quale perno della spiritualità cristiana. Egli temette che il gesto sacrificale di Cristo fosse reso vano dall'esagerata notorietà dei pelagiani. In Agostino, il primato di Dio è così forte che non lascia molto spazio all'autonomia dell'uomo. Quindi, se si può dire, vi è uno squilibrio molto accentuato tra la sua antropologia e la sua teologia. Con la sua dottrina della grazia, Agostino evidenzia l'opera di Dio nella salvezza, e quanto il peccato abbia coinvolto tutto l'universo a partire da Adamo: egli è pessimista riguardo alla natura umana e mette in risalto che la condizione umana non è in grado di percorrere il dinamismo teocentrico che le sarebbe dovuto essere connaturato. L'uomo agostiniano è ingabbiato dall'insidia del peccato e necessita di qualcuno che lo possa liberare, ma l'unico in grado di farlo è Dio¹³⁵.

Infine, si osserva che la grazia agostiniana si afferma in un atto paradossale perché cerca di unire la grazia alla libertà, due doni che paiono completamente opposti; uno di tipo

¹³² Cfr. The Works of St. Augustin, *On the Predestination of the Saints*, 36 ss.

¹³³ Cfr. B.B. Warfield, *op. cit.*, p. LXXI.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Cfr. G. Panteghini, *art. cit.*, pp. 46, 47.

sovranaturale e l'altro di tipo naturale; riconcilia l'amore con la giustizia, il perdono dei peccati e la legge di Dio. Anche se si tende a fare prevalere l'uno rispetto all'altro, l'assenza di uno dei due è inconcepibile e disastrosa a livello teologico: non è neppure chiaro se si possa parlare di teologia senza questa tensione.

CAPITOLO 3

Le scorie del movimento pelagiano

Nei precedenti due capitoli, si è cercato di delineare in primo luogo il percorso storico del pelagianesimo attraverso le sue vicende più salienti, facendo attenzione ai vari concili e ai loro esiti, mentre in secondo luogo si sono esaminate sinteticamente le più significative dottrine inerenti al nostro tema: il pelagianesimo, secondo la traiettoria di divergenza e convergenza tra i suoi autori principali.

In questo terzo capitolo, si tenterà di vedere come sotto le calde ceneri del pelagianesimo si sono potuti cuocere diversi piatti, che sono tutt'ora gustosissimi, all'interno delle varie denominazioni e comunità ecclesiali.

Subito dopo il 418 ci fu il periodo fatale per Pelagio e la sua dottrina: avvenne, infatti, una sua condanna definitiva da parte dell'autorità sia politica, che ecclesiastica. Il pelagianesimo fu classificato come un'eresia portatrice di incalcolabili conseguenze anche sul piano civile e politico, tanto che, a norma di legge, Pelagio e i suoi collaboratori divengono perseguibili¹³⁶.

Nel concilio di Efeso del 431, sia il pelagianesimo che il nestorianesimo¹³⁷ furono condannati, tale esito portò alla chiusura virtuale delle vicende pelagiane. Però solo virtualmente perché successivamente in Gallia e in Britannia, sempre nel secolo V, i vescovi dovranno ancora spegnerne i focolai residui. Il pelagianesimo, sulla scia di quei medesimi problemi, riapparì successivamente sotto diverse forme e in più modeste proporzioni¹³⁸.

Verso la fine della sua vita, Agostino venne a conoscenza che le sue tesi sulla grazia, soprattutto quelle concernenti la predestinazione, erano molto discusse in alcuni centri ecclesiastici e monastici della Gallia meridionale¹³⁹. Molti a Marsiglia avevano un'opinione

¹³⁶ Cfr. S. Prete, *Pelagio e Pelagianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1961, pp. 152, 153.

¹³⁷ Si tratta di una dottrina cristiana che affermava una separazione nella persona di Cristo, negando l'avvenuta unione delle due nature, umana e divina. Tale visione era sostenuta da alcune chiese antiche mediorientali. Prende il nome da Nestorio, patriarca di Costantinopoli (428-31). (Cfr. T. Lane, *The Lion Book of Christian Thought*, Oxford, Lion, 1992, trad. it. *Compendio del Pensiero Cristiano nei secoli*, Formigine (MO), Voce della Bibbia, 1994, pp. 69, 70).

¹³⁸ Cfr. S. Prete, *op. cit.*, p. 154.

¹³⁹ *Idem*, p. 154; *De dono perseverantiae*, 52.

non conforme al pensiero dei Padri per quanto concerne la vocazione degli eletti espressa da Agostino nel suo *De correptione et gratia*. Altri si chiedevano, qualora Dio debba predestinare al suo regno, se gli sforzi e le virtù dell'individuo dovessero scomparire¹⁴⁰.

Dopo dieci secoli nascerà il *semipelagianesimo* la cui problematica verteva soprattutto sulla dottrina agostiniana della predestinazione, che cercheremo ora di approfondire.

3.1 Il predestinazionismo di Agostino.

Agostino non si è fermato a questioni di tipo soteriologico e antropologico. La sua esperienza personale della meravigliosa e immeritata grazia di Dio e la sua persistenza nell'investigazione della Parola di Dio, in modo particolare dell'epistola ai Romani, lo indussero ad approfondire la dottrina della incondizionata ed eterna grazia del Dio onnisciente e onnipotente. In questo suo percorso, mosso da coraggio reverente, volle andare oltre la speculazione, ove la sapienza umana si perde in adorazione e mistero¹⁴¹.

In generale, la predestinazione è necessariamente un attributo della divina volontà, che prevede la prescienza dell'intelligenza divina, pure se occorre chiarire che non si può stabilire cosa per Dio sia un *prima* o un *dopo*, perché con Lui tutto è un eterno-presente¹⁴².

Secondo Agostino, è inconcepibile che Dio abbia creato l'universo senza uno scopo preciso, o che abbia creato un uomo cieco senza un intento chiaro o che il suo proposito possa essere disturbato dalle sue creature. Questo aspetto è chiarito anche dal fatto che nella normale vita umana normale e quotidiana, sia la distribuzione dei doni sia l'elargizione delle benedizioni terrene sono indipendenti dall'agire e dal volere dell'uomo¹⁴³.

Più si cresce nella vita cristiana, meno si attribuiscono meriti a se stessi e più si ringrazia Dio per ogni cosa. Il credente non si spinge solo in avanti verso il futuro eterno, ma guarda anche indietro verso l'eternità anti-mondana, per trovare l'inizio e il fermo ancoraggio della propria salvezza nel proposito eterno dell'amore di Dio¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cfr. S. Prete, *op. cit.*, p. 155

¹⁴¹ Cfr. P. Schaff, *History of the Christian Church, Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D.311-600*, Grand Rapids, MI, 1882⁵, VIII vol., pp.734, 735, Vol. III. (cfr. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.html>).

¹⁴² Cfr. *De dono perseverantiae*, 35; S. Prete, *op. cit.*, p. 146; Epistole 186,22 ss.

¹⁴³ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 732-734.

¹⁴⁴ *Ibidem*

Nelle Scritture numerosi sono i passi concernenti in qualche modo la libertà di Dio di eleggere chi vuole, ma questa dottrina non era stata prima di Agostino mai approfondita e definita in modo così accurato¹⁴⁵.

Alcuni pensatori della Chiesa antica - quali Tertulliano, Gerolamo, Ambrosio e Pelagio – avevano insegnato una predestinazione condizionata, che dipendeva dalla prescienza del libero agire degli uomini. Il vescovo di Ippona, invece, supera questa linea di pensiero per parlare di un'elezione incondizionata della grazia e, inoltre, limita il motivo della redenzione ad un cerchio minoritario di eletti¹⁴⁶.

Nel sistema della dottrina agostiniana, la predestinazione è consumazione e non il punto di inizio. Si può dire che il pensiero agostiniano della predestinazione deriva dalla somma della sua visione del peccato e della grazia. Per cui è un aspetto più pratico che speculativo, perché la sua visione della predestinazione è fortemente plasmata dalla sua concezione della sacralità¹⁴⁷.

In termini tecnici si può dire che, con il semipelagianesimo, si ha uno spostamento tra il limite dello infralapsarianismo e il supralapsarianismo (termini che saranno impiegati solo successivamente nella storia). I due termini hanno a che fare con la predestinazione di alcuni individui da parte di Dio e riguardano in modo particolare la logica di ordine attraverso cui Dio opera diversi eventi come la creazione dell'umanità, la caduta, l'elezione di alcuni alla salvezza e il suo dono di salvezza all'umanità¹⁴⁸.

Per la teoria infralapsariana, si parte dal concetto che il decreto dell'elezione (*electio*) e della riprobazione (*reprobatio*) avviene dopo il decreto della caduta. Essa si focalizza sull'idea che Dio permise la caduta e provvide alla salvezza; mentre la teoria supralapsariana, partendo dalla concezione di sovranità assoluta di Dio, esprime la visione che il decreto di elezione e della riprobazione *precede* logicamente il decreto della caduta di Adamo¹⁴⁹.

Per i pelagiani, sia il peccato originale che quello effettivo (l'incredulità) precedono logicamente l'elezione e la riprobazione, mentre secondo il vescovo di Ippona solo il peccato

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ *Ibidem.* (cfr. S. Prete, *op. cit.*, p.147)

¹⁴⁹ Cfr. F. L. Cross, *op. cit.*, p. 1560.

originale precede la predestinazione. Per il supralapsarianesimo la predestinazione precede non solo il peccato effettivo, ma anche il peccato originale¹⁵⁰. Agostino non riconosce niente riguardo al *doppio* decreto della elezione e della riprobazione, ma semplicemente l'elezione alla salvezza¹⁵¹.

In ambedue i concetti emerge, comunque, che il decreto risulta immutabile, incondizionato ed eterno, ma essi si differenziano per il fatto che in uno l'uomo è originariamente senza peccato ma poi cade in esso, nell'altro caso l'uomo è invece di natura peccatore.

La profonda convinzione di Agostino non gli permise di attribuire in qualche modo la traccia del peccato alla divina volontà¹⁵². Non solo, siccome Agostino non rompe la connessione tra Adamo e la razza umana, egli rende responsabile ogni essere individualmente della caduta di Adamo. Questo è il motivo per cui i pelagiani vedono nei suoi insegnamenti una sorta di fatalismo¹⁵³.

Secondo Agostino, il primo peccato fu un atto di libera scelta che poteva e doveva essere evitato, ma, una volta accaduto, tutta la razza umana ne viene assoggettata. Motivo per cui il vescovo di Ippona definisce tutta la razza umana come una massa di perdizione (*massa damnationes*) meritevole della morte temporale e di quella eterna, a causa sia del peccato innato, sia di quello effettivo. Però Dio, nella sua misericordia, avrebbe mostrato ad alcuni la sua grazia, soccorrendoli dallo stato di perdizione, senza alcun loro merito¹⁵⁴.

Questo processo viene chiamato l'elezione di grazia ovvero, più comunemente, predestinazione.

Se ciò è sufficientemente chiaro, si capisce che quest'ultima è fortemente correlata alla grazia di per sé, infatti le due stanno in un rapporto di causa ed effetto: *Gratia est ipsius praedestinationis effectus* (la grazia è effetto della predestinazione)¹⁵⁵. La predestinazione per

¹⁵⁰ Vedere tabella semplificativa (Allegato 01)

¹⁵¹ Cfr. "ARMINIANISM" *Dictionary of Christianity in America*, Daniel G. Reid, Robert D. Linder, Bruce L. Shelley and Harry S. Stout, (eds.), Downers Grove, III, InterVarsity Press, 1990. Per maggiori specificazioni sul concetto di supralapsarianesimo vedere: *Jacob Arminius, Theologian of Grace*, (Keith D. Stanglin, Thomas H. McCall, ed.), Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 106- 112.

¹⁵² Cfr. *De dono perseverantiae*, 25.

¹⁵³ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 736.

¹⁵⁴ Cfr. *De dono perseverantiae*, 35; Prete, pp. 146-148.

¹⁵⁵ Cfr. *De Praedestinatione Sanctorum*, 9, 10.

Agostino è l'eccelso ed inspiegabile terreno di salvezza e non è da confondere con la prescienza. Dio sa e determina in anticipo ciò che farà. Per esempio, Egli conosceva già dall'eternità la caduta dell'uomo ed i peccati individuali delle persone, però non li determinò, li permise soltanto¹⁵⁶.

Per Agostino, vi è un punto dove la prescienza è indipendente della predestinazione, dove la libera volontà e la predestinazione si interpongono tra di loro. La predeterminazione è prevalentemente in riferimento al bene, infatti, equivale all'elezione. Mentre nella teoria supralapsariana, la predestinazione include quello che viene chiamato *il decretum electionis e il decretum reprobationis*¹⁵⁷.

In una sua opera del 419, *De anima et eius origine*, si nota come il vescovo di Ippona discute di una certa predestinazione alla perdizione, come risultato logico del peccato, ma non di una predestinazione al peccato¹⁵⁸.

L'elezione della grazia non è condizionata da alcun merito preconosciuto, ma è assolutamente gratuita. Per Agostino, Dio non predestina a motivo della fede dell'individuo - anche perché la fede stessa è dono della medesima grazia - ma i figli di Dio sono predestinati alla fede e alla santità¹⁵⁹. Questa idea si contrappone a quella dei pelagiani, ma anche dei semipelagiani, dove la predestinazione è condizionata dal fatto che Dio prevede la santità dei predestinati¹⁶⁰. I semipelagiani sono responsabili dell'insegnamento secondo il quale colui che è predestinato è anche impedito a vivere dissolutamente¹⁶¹.

La santificazione è, dunque, l'effetto infallibile dell'elezione. I predestinati sono come vasi di misericordia, possono cadere, ma non definitivamente dalla grazia. Quindi all'elezione appartiene necessariamente il dono della perseveranza, il *donum perseverantiae*¹⁶².

Per Agostino è comunque chiaro che, in questo mondo e in questa vita, nessuno può sapere con certezza chi siano gli eletti, ma nonostante ciò, tutti sono chiamati alla conversione

¹⁵⁶ *Idem*, 44.

¹⁵⁷ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 736-737.

¹⁵⁸ Cfr. *De anima et eius origine*, I, IV, 11.

¹⁵⁹ Cfr. *De Praedestinatione Sanctorum*, 18,19, 38, 39.

¹⁶⁰ Cfr. *De dono perseverantiae*, 38.

¹⁶¹ Cfr. Il trattato di Agostino, *De correptione et gratia*, *passim*. Tale imputazione aveva a che fare con alcuni monaci adrumeti.

¹⁶² Cfr. *De dono perseverantiae*, 9,14.

e a tutti è offerta la salvezza, anche se la vocazione della grazia si rende effettiva solo per alcuni¹⁶³.

Agostino deduce tale dottrina dalla sua visione del peccato. Il concetto è questo: se tutti gli uomini possiedono una natura incapace a fare il bene, e se è la grazia che opera in noi affinché siamo volenterosi e disposti a fare il bene, e se la fede stessa è un dono immeritato della grazia stessa, allora il vero terreno della salvezza si trova esclusivamente nell'incomprensibile operato divino, e rimane pertanto un mistero: quindi la provvidenza divina non è di facile lettura¹⁶⁴.

I testi biblici fondanti della sua dottrina della predestinazione sono in particolare Romani 9 e 1 Timoteo 2:4. La dottrina agostiniana della predestinazione fu la sorgente di una controversia teologica che durò circa cent'anni. Tale visione permise lo sviluppo di altre dottrine pro e contro e condusse ad un sistema intermedio. Quest'ultimo sistema è di grande interesse, per cui si cercherà di articolarlo meglio.

3.2 Breve storia del semipelagianesimo

Ricordiamo che, anche se il sistema pelagiano fu sconfitto da Agostino e condannato come eretico, ciò non implicò necessariamente una completa approvazione del sistema agostiniano. Molti, anche avversari del pelagianesimo, si differenziarono anche dalla dottrina agostiniana, tanto da preferire una via mediana: appunto il semipelagianesimo.

Per incominciare, osserviamo che i monaci del convento di Adrumeto – in Africa settentrionale - avevano posizioni diverse tra loro sulla predestinazione; per gli uni era una perversione di sicurezza carnale, altri caddero nella disperazione e altri ancora si sentirono obbligati a porre addirittura più enfasi di Agostino sulla libertà e responsabilità umane. Proprio per affrontare gli scrupoli di tali monaci, Agostino scrisse due trattati: *De gratia et libero arbitrio* e *De correptione et gratia*. Fu poi l'abate Valentino che rispose a nome dei monaci in un tono riverente e sottomesso¹⁶⁵.

¹⁶³ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 737-738.

¹⁶⁴ Cfr. *De dono perseverantiae*, 25, 32, 33.

¹⁶⁵ Cfr. *Epistola* 216. *Epistola*, 225 (Prospero ad Agostino) e *Epistola*, 226 (Ilario a Agostino). Le due lettere sono state invitate da *Leontinus*.

Nel contempo sorse, nel sud della Gallia, una delle opposizioni più pericolose alla dottrina della predestinazione, stavolta sotto forma di una scuola teologica. I membri di questa scuola si chiamavano "*Reliquiae Pelagianorum*" - rimanenti del pelagianesimo¹⁶⁶.

Successivamente saranno chiamati *marsigliani*, da Marsiglia il loro centro più importante, e poi semipelagiani. Furono due brillanti amici, pii laici, Prospero di Aquitania¹⁶⁷ ed Ilario di Prospero, ad informare il vescovo di Ippona dell'incipiente pericolo¹⁶⁸. Fu in questa circostanza che Agostino scrisse due importanti e conclusive opere, la *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverentiae*. Il tono usato da Agostino fu più clemente rispetto a quello usato coi pelagiani, tanto da chiamarli fratelli¹⁶⁹.

Dopo la morte di Agostino, nel 430, la discussione continuò principalmente in Gallia, a causa dell'invasione vittoriosa dei Vandali, mentre l'Africa del nord fu esclusa dal dinamismo teologico ed ecclesiastico¹⁷⁰.

I semi-pelagiani erano capeggiati da Giovanni Cassiano, abate del monastero di Marsiglia, un uomo di ricca esperienza e di un'ortodossia impeccabile¹⁷¹, era discepolo di Crisostomo, che lo avrebbe ordinato diacono e poi presbitero. Il suo background attesta un'ampia conoscenza dei pensatori greci e il suo apprezzamento del mondo monastico; la sua cultura favorì ampiamente l'affermarsi della teoria semi-pelagiana¹⁷².

Cassiano lavorò per un po' a Roma con Pelagio, e poi nel sud della Francia, promuovendo la pietà monastica con l'esortazione e l'esempio. Il monasticismo tende ad esaltare una vita monastica che tendenzialmente sopravvaluta gli atti esterni e la disciplina ascetica e di conseguenza si oppone resistenza alla libertà evangelica della teologia agostiniana¹⁷³.

¹⁶⁶ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 741.

¹⁶⁷ Il continuatore della lotta pelagiana dopo la morte di Agostino e della dottrina dei Marsigliesi. (Cfr. S. Prete, *op. cit.*, p. 155).

¹⁶⁸ Cfr. *Epistola* 226.

¹⁶⁹ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 740-742.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

Cassiano scrisse *De institutis coenobiorum*, un insieme di dodici libri nei quali in primis descrive la vita esteriore (*l'homo exterior*) dei monaci e poi i loro conflitti e vittorie interiori (*l'homo interior*) sugli otto vizi capitali.

La sua opera più importante sono i *Collationes Patrum*, in cui narra un'esperienza di soggiorno di sette anni in Egitto, assieme all'amico Germano¹⁷⁴. In tale opera, in particolare nel tredicesimo colloquio, rigetta decisamente gli errori di Pelagio¹⁷⁵, affermando invece la peccaminosità universale dell'uomo, introdotta dalla caduta di Adamo e la necessità della divina grazia applicata ad ogni atto individuale. Però Cassiano, senza nominare Agostino, ne combatte la dottrina di elezione e dell'opera irresistibile e particolare della grazia, descrivendola come in netto conflitto con la tradizione della Chiesa e, soprattutto, con la teologia della Chiesa d'oriente, nonché con la propria visione del legalismo ascetico¹⁷⁶.

In opposizione ad ambedue i sistemi, Cassiano insegnava che, a causa della caduta, l'immagine divina e la libertà umana si sono solo indebolite ma non annichilite. In altre parole, l'uomo è malato, ma non morto. Egli si può aiutare da sé, è in grado di volere l'aiuto del gran medico e accettare o rifiutare tale offerta. Quindi l'uomo deve cooperare con la grazia divina nella propria salvezza. Alla questione di fondo, ossia, quali dei due fattori abbia l'iniziativa, Cassiano risponde in maniera del tutto empirica, ovvero che dipende dalle circostanze. Talvolta la volontà umana viene prima: fa uso di esempi biblici come il figlio prodigo, Zaccheo, il ladro della croce, Cornelio, dove l'esperienza di conversione parte da loro. Altre volte, invece, è la grazia ad agire in anticipo - come nel caso di Matteo il pubblicano e di Paolo - e ad attirare la volontà umana pur senza mai costringerla. In questa concezione di Cassiano si ignora completamente ciò che Agostino chiama la *gratia praeveniens*¹⁷⁷.

La Chiesa, anche quella romana, ha enfatizzato correttamente la necessità della grazia preveniente, ma non ha mai chiamato in questione il padre della teoria semi-pelagiana. Leone

¹⁷⁴ Cfr. L'opera di Cassiano, *Collationes*, XIV, 1; (cfr. R. H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency, A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Patristic Monograph Series n. 15, Macon-Georgia, Mercer University Press, 1998, pp. 88-90).

¹⁷⁵ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 741, 742.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 472.

¹⁷⁷ Cfr. R. H. Weaver, *op. cit.*, pp. 129-131.

Magno¹⁷⁸, incaricò Cassiano di scrivere un'opera contro il Nestorianesimo¹⁷⁹, ciò gli offrì l'occasione di affermare la sua ortodossia e di spiegarsi riguardo alle due differenti eresie: quella pelagiana e quella nestoriana, entrambe condannate a Efeso. Contro gli scritti di Cassiano, fu l'opera di Prospero di Aquitania, un poeta agostiniano che scrisse, nel 432, un libro sulla grazia e la libertà, nella quale criticò ben dodici proposizioni del teorizzatore del semipelagianesimo, definendole eretiche¹⁸⁰. Inoltre, compose un lungo poema in difesa di Agostino e del suo sistema teologico. In questa seconda opera, *De ingratis carmen*, accusa i semipelagiani di ingratitude verso i grandi meriti del vescovo di Ippona¹⁸¹.

La Chiesa, in merito al semipelagianesimo, produsse un documento importante, *Indiculus Caelestini*, che rappresenta la dottrina romana sulla grazia; essa fu un'opera compilativa di Prospero, che riprendeva testi e affermazioni di papi precedenti¹⁸².

La dottrina semipelagiana fu molto popolare, soprattutto in Francia, e vide tra i suoi fautori il monaco-presbitero Vincenzo di Lerino, autore del *Commonitorium*.

Ricordiamo anche Fausto, vescovo di Riez, che confutò Lucidio, un presbitero iper-agostiniano, al concilio di Arles del 475, e ottenne poi il permesso dal medesimo concilio di

¹⁷⁸ Probabilmente un toscano e noto come il vero fondatore del papato. Per maggior informazione di tipo bibliografico e altro consultare il *liber pontificalis*. (Cfr. McClintock and Strong Cyclopeda, online: www.biblicalcyclopedia.com/C/cassian-johannes.html).

¹⁷⁹ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 742, 743 (cfr. La Settima epistola di J. Cassian, *De incarnatione Christi*, www.biblicalcyclopedia.com/L/leo-i.html).

¹⁸⁰ Opera Augustini (tom. 10:171-198, ed. Benedictine Order); (cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 473; <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>).

¹⁸¹ Tale opera fu scritta attorno al 426, in difesa di Agostino contro alcuni monaci della Francia, che si opposero alle dottrine della grazia e della predestinazione proposte da Agostino. (Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 473; <http://www.cassiciaco.it/navigazione/monachesimo/monaci/medioevo/prospero.html>).

¹⁸² Alcune affermazioni dell'*Indiculus Caelestini* includono quanto riportato sotto:

- L'uomo inizia il bene già sotto l'influsso benefico della grazia (*ab initio fidei ad Deum tenditur*).
- Anche se rinato nella grazia col battesimo, nessun uomo può superare le insidie del diavolo senza il *quotidianum adiutorium Dei*. La grazia è vista come quella forza grazie alla quale (*ausilium quo*) possiamo vincere le seduzioni del male, e senza la quale l'uomo sarebbe vinto.
- Dio agisce nello stesso libero arbitrio dell'uomo; si vuole quindi ancora una volta confutare i semipelagiani che sostenevano la reciproca esclusione fra Dio e l'uomo: l'uomo con un atto solitario di volontà poteva muovere il primo passo della fede.
- Si ribadisce ancora che tutta l'esperienza della fede, dall'inizio alla sua continuazione fino alla sua fine, necessita del dono della grazia, non si vuole cadere nell'*aut....aut* pelagiano.
- L'uomo è mosso inizialmente dall'ispirazione divina e non come sostenevano i semipelagiani, dalla propria volontà. Lo stesso inizio della fede è un dono di grazia; non è l'uomo che compie il primo passo verso Dio, ma Dio che si muove per primo verso l'uomo.

Cfr. Concilio di Orange (anno 529), cost. «*Indiculus Caelestini*» DS 238-249; L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma, G&BP (Gregorian & Biblical Press), 20112, pp. 210-212, 339.

scrivere un'opera (*De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio*) sulla grazia di Dio e la libertà umana, allora l'opera più significativa in difesa del semipelagianesimo¹⁸³.

Per diversi decenni, il semipelagianesimo fece una lunga strada sotto la guida di Fausto di Riez, tanto da trionfare in due sinodi particolari, ad Arles nel 472 e, tre anni dopo, a Lione dove, pure senza menzionare Agostino, la sua dottrina della predestinazione venne condannata¹⁸⁴.

3.3 Il semipelagianesimo come dottrina

Gli storici P. Schaff e S. Prete, esperti del nostro argomento, concordano che il semipelagianesimo è uno sforzo incerto e indefinito per tentare una riconciliazione tra il sistema pelagiano e quello agostiniano¹⁸⁵.

Come detto, la dottrina semipelagiana si forma nel quinto secolo nel sud della Francia, negli ultimi anni di vita del vescovo di Ippona e poco dopo la sua morte¹⁸⁶.

Il sistema semipelagiano è influenzato fortemente sia dal sinergismo pre-agostiniano, sia dal legalismo monastico. Il suo pensiero dominante è che la grazia divina e la volontà umana convergono per poter compiere l'opera di conversione e di santificazione e che, inoltre, sia l'uomo a dover fare il primo passo¹⁸⁷.

Da quanto descritto, si osserva che il semipelagianesimo rigetta due dottrine: la prima è quella pelagiana di un moralismo che circoscrive l'uomo; la seconda, la dottrina agostiniana secondo la quale la natura umana è corrotta, soggiogata e paralizzata, e lo stato della volontà umana è patologico¹⁸⁸.

Il sistema semipelagiano, inoltre, nega il concetto della grazia quale mero ausilio esterno; ma, al contempo, rinnega la dottrina del vescovo di Ippona secondo la quale la grazia di Dio è limitata, sovrana ed irresistibile. Afferma, invece, la necessità della grazia e la sua

¹⁸³ Cfr. *De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio*, (in *Bibliotheca maxima Patrum*, tom. 8.).

¹⁸⁴ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 744, 745.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 745.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 739.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

opera interna con e mediante un agente umano, un'ispirazione generale tramite Cristo e una predestinazione ad una salvezza condizionata dalla prescienza di fede¹⁸⁹.

Si può dire che il sistema semipelagiano è caratterizzato dall'unione meccanica e arbitraria di elementi pelagiani e agostiniani; tende inoltre ad avanzare sul binario della libertà pelagiana e della grazia agostiniana, ma, pur non soddisfacendo totalmente l'una o l'altra, si inclina di più verso la parte pelagiana¹⁹⁰.

Il semipeganesimo asseconda la pietà legalistica e ascetica medioevale, ma rimane sempre dentro i confini della Chiesa cattolica senza mai configurarsi come una setta separata¹⁹¹.

In un decreto emanato da Papa Gelasio nel 496 (*De libris recipiendis et non recipiendis*), sia gli scritti di Agostino che quelli di Prospero di Aquitania furono inclusi tra i libri sanzionati dalla Chiesa, mentre furono definiti proibiti quelli scritti da Cassiano e Fausto di Riez¹⁹².

3.4 Il concilio provinciale di Orange

Nell'importante concilio di Orange (529) emerse un *agostinanesimo moderato*¹⁹³ in opposizione al semipelagianesimo, in tal modo si vuole intendere il rifiuto della dottrina della predestinazione.

Il sistema semi-pelagiano fu condannato da ben venticinque canoni dogmatici, i cosiddetti *capitula*; le dottrine agostiniane sul peccato e la grazia furono approvate, mentre la dottrina della predestinazione assoluta o particolareggiata non fu considerata¹⁹⁴.

A Orange¹⁹⁵ si vide la necessità di includere altri credi di tipo antropologico e soteriologico, proprio in opposizione al semi-pelagianesimo, di cui riporto qui sotto i più inerenti al nostro tema:

¹⁸⁹ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 740.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 746.

¹⁹³ Cfr. O. H. Pesch, *Liberi per Grazia: antropologia teologica*, (Vol. LIV della Biblioteca di teologia contemporanea), Queriniana, Brescia, 1988, pp. 272-273; Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, pp. 746.

¹⁹⁴ Cfr. O. H. Pesch, *op. cit.*, p. 273; cfr. "Orange, Council of", F. L., Cross, (ed.), *op. cit.*, p. 1186.

¹⁹⁵ Cfr. G. Panteghini, *Credere oggi (dossier di orientamento e aggiornamento teologico) i dogmi nella storia*, padova, 1990, vol. V, n. 59, pp. 48-50.

- Canone 3 (DS 373): la grazia è necessaria fin dal primo momento dell'atto di fede: ciò è affermato dal testo paolino in Rm 9 nel quale il Signore si fa trovare da chi non lo cerca.
- Canone 4 (DS 374): non è vero che Dio dona la grazia solo dal momento che l'uomo lo prega e invoca, l'iniziativa spetta sempre a Dio.
- Canone 6 (DS 376): la grazia del credere non è dipendente dall'iniziativa umana; essa non è data all'uomo per merito dei suoi sforzi, della sua ascesi, ma è un dono. Anche il nostro chiedere la grazia è da considerare un dono.
- Canone 7 (DS 377): per natura umana si intende l'uomo preso in sé, con le capacità che risiedono in lui solo, senza l'aiuto divino.
- Canone 9 (DS 379): ogni volta che l'uomo compie il bene è Dio che lo fa. La grazia agisce in modo puntuale, in ogni azione.
- Canone 10 (DS 380): la grazia deve essere sempre richiesta anche dai giusti al fine di non cadere e di preservarli nel bene.
- Canone 13 (DS 383): la grazia è anche risanante.

Le decisioni del concilio furono confermate da papa Bonifacio II, nel 531¹⁹⁶, che pone l'enfasi sul fatto che l'inizio di ogni buona opera e della fede è un dono della *gratia praeveniens*. Senza dubbio, la Chiesa era pienamente favorevole ad affermare la preminenza della grazia sulla libertà, e la necessità e l'importanza della grazia preveniente. Con la ratifica dei canoni da parte di Bonifacio II si chiuse la terza fase del pelagianesimo antico¹⁹⁷. In conclusione, si può osservare che Agostino, dopo la morte, divenne una vera autorità in campo teologico; infatti, il papa Celestino I in una lettera del 431¹⁹⁸, lo descrive come uno dei migliori maestri e la sua dottrina rimane inoffuscata. Nonostante che gli insegnamenti semi-pelagiani fossero stati formalmente rigettati, essi ritrovarono una loro strada nella Chiesa. Agostino rimase onorato universalmente e canonizzato come santo e maestro dell'ortodossia cristiana, mentre Cassiano e Fausto furono ricordati come santi in Francia¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Cfr. F. L., Cross, ed., *op. cit.*, p. 1186.

¹⁹⁷ Cfr. S. Prete, *op. cit.*, p. 156. (vedere anche R. H. Weaver, *op. cit.*, pp. 226-227).

¹⁹⁸ Cfr. Concilio di Orange (anno 529), «*Indiculus Caelestini*», DS 237.

¹⁹⁹ Cfr. P. Schaff, *op. cit.*, p. 749.

Conclusion

Pelagio si offese alla famosa frase di Agostino rivolta a Dio, “concedimi ciò che mi comandi e comanda ciò che vuoi”²⁰⁰, perché non concepiva il motivo per cui la forza di obbedire al comandamento debba provenire dalla stessa fonte del comandamento stesso. Per i pelagiani, l'essenza della religione è l'azione morale, cioè l'osservanza del comandamento con la propria forza.

Sia Pelagio, sia Agostino, fanno uso delle Scritture, però l'uno comincia dalla proposizione *Intellectus praecedit fidem*, mentre l'altro procede in modo opposto, cioè col *Fides praecedit intellectum*. Il primo conferma le Scritture col ragionamento, mentre l'altro subordina la ragione alle Scritture.

Sia Pelagio, sia Agostino sono rappresentanti del monergismo, ma in modalità opposta: monergismo-divino e monergismo-umano; essi rappresentano principi e tendenze che in varie forme si estendono per tutta la storia della Chiesa.

Entrambi i sistemi riflettono l'esperienza personale e il carattere degli autori.

Il pelagianesimo, al primo impatto, attira per la semplicità, la chiarezza e la plausibilità; tuttavia, al contempo, esprime la superficiale moralità auto-soddisfacente dell'uomo naturale. Il pelagianesimo vede la natura umana in una forma empirica: non tende a raggiungere la fonte della vita morale, ma si ferma alle sue manifestazioni. Ogni atto della volontà è a sé stante, senza una connessione organica col tutto.

La caduta di Adamo e le sue conseguenze sulla natura umana sono negate. Pelagio vede Adamo come un individuo isolato e non rappresentativo; i suoi atti non lo superano.

Nel sistema pelagiano, dunque, non esistono né il peccato originale, né la colpa ereditaria. La disobbedienza di Adamo fu solo un esempio cattivo per la sua posterità. Il peccato, quindi, è un prodotto della volontà, non della natura.

Agostino invece, fa una distinzione importante tra la possibilità di non peccare e l'impossibilità di peccare: la prima è la condizione della libertà dal peccato, mentre la seconda è la libertà assoluta dal peccato che appartiene solo a Dio e ai redenti che si trovano nello stato glorificato.

²⁰⁰ Confessione. L.X, 29, passim; De dono persev. 20.

Agostino si differenzia da Pelagio per il fatto che vede Adamo con una tendenza positiva verso il bene, ma al contempo con la possibilità di peccare.

Egli parla anche della libertà più alta: quella di auto-determinazione della volontà verso il bene e il sacro. Egli deduce questo ultimo concetto di libertà dal testo di Giovanni 8:36 “ se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero”. Tale affermazione non dispensa la grazia, ma la genera: più grazia corrisponde a più libertà. Egli scrive nelle sue *Confessioni*: "Deo servire vera libertas est" , servire Dio è la vera libertà²⁰¹.

Agostino ammette che lo stato iniziale dell'uomo era solo relativamente perfetto, come può essere perfetto un bambino, mentre egli è destinato a diventare uomo; o come il seme destinato a divenire un albero. Solo Dio è immutabile e assolutamente buono; l'uomo invece è soggetto allo sviluppo e al cambiamento. Dio diede originariamente all'uomo dei doni sotto forma di poteri, che potevano essere sviluppati sia nel bene, sia nel male, cioè svilupparsi gradualmente e armoniosamente in unità con Dio, per ottenere la sua perfezione, oppure generare un male dal nulla, con l'abuso della libertà, producendo discordie e contraddizioni.

Agostino sostiene il parallelismo profondo tra i “due Adami” dell'epistola ai Romani (cfr. Romani 5:12-21); egli vede il primo uomo come progenitore e rappresentante dell'intera razza umana, per cui tutta l'umanità sarebbe caduta in Adamo.

Il nocciolo della difficile questione riguardante la relazione tra divina grazia e libertà umana nella conversione non si risolve con la negazione dell'una o dell'altra.

Una via riconciliante potrebbe essere quella che congiunge i due fattori, che offre valore sia alla sovranità divina, sia alla responsabilità dell'uomo, ma che assegna comunque una preminenza all'agente divino corrispondente all'esaltazione del Creatore e Redentore al di sopra della creatura.

Questa tesi mi ha permesso innanzitutto di approfondire uno degli argomenti certamente più importanti nella storia della Chiesa. La controversia pelagiana è stata importante in quanto mise in discussione il fulcro stesso del cristianesimo. Il suo esito senz'altro ha posto dei fondamenti che tuttora sostengono l'essenza del cristianesimo stesso.

²⁰¹ Vedere l'undicesimo capitolo della sua opera *De Civitate Dei* l. 14; cfr. B. Altaner, *Patrologia*, trad. Ita. di A. Babolin, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1993⁷, p. 440.

Che ne sarebbe del cristianesimo senza il Cristo, e in che modo sarebbe diverso parlare della salvezza senza un Redentore?

Approfondire questo argomento mi ha aiutato, intellettualmente ed emotivamente, ad avvicinarmi alla sensibilità di altri credenti diversi da me.

Ho anche potuto riscontrare che la controversia pelagiana non è solo una storia tra Pelagio e Agostino, ma costituisce un conflitto interno a ogni credente. La ragione di base della controversia pelagiana, a mio avviso, sussiste ed esisterà ancora per via di questa tensione: da un lato l'uomo sarà sempre propenso a conoscere una realtà da esplorare, sempre più ricca e più profonda della propria sete di conoscenza; d'altro lato, c'è il mistero di Dio che è un fattore costante del suo Essere.

La tensione pelagiana, intesa come la libertà umana in relazione alla grazia divina, a mio avviso, deve essere un oggetto di studio costante data la sua valenza mai completamente risolta. Infatti, non c'è chiarezza né certezza assoluta sulla relazione tra la libertà umana e la grazia divina. Tuttavia, ciò che rimane chiaro è che esiste comunque una congiunzione tra l'uomo e Dio.

Questa ricerca mi ha anche dato una possibilità in più per interrogare sia la mia etica cristiana, sia la mia relazione di fede con Dio.

Ho capito che Pelagio era certamente una persona onesta, fervente e desiderosa di servire il Signore.

In più, osservo che ho intravvisto, nelle pieghe di questa tematica, anche la mia comunità religiosa, la Chiesa Cristiana Avventista.

Nella storia avventista, segnatamente nel periodo tra il 1852-1952, si osserva come in diverse pubblicazioni - negli scritti di E.G. White e di altri autori - si enfatizzava che con il potere dello Spirito Santo, i cristiani potessero smettere di peccare così come anche Cristo ha sconfitto il peccato²⁰².

Certo, l'avventismo non ha mai adottato formalmente la dottrina pelagiana, però è innegabile che per un ampio periodo, alcuni avventisti abbiano incarnato, in pratica, il pensiero pelagiano. Per esempio, alcuni sono stati propensi ad un certo perfezionismo e a concepire l'osservanza della legge come un mezzo meritorio.

²⁰² Cfr. Ralph Larson, *The Word Was Made Flesh*, Cherry Valley, Cherrystone Press, 1986, *passim*.

Diversi avventisti sentono la loro vita di fede sotto il fardello dell'obbedienza alla legge. Il quadro della salvezza è molto più bello di quello che spesso abbiamo mostrato a noi stessi e, purtroppo, anche agli altri. Molti hanno abbandonato la Chiesa perché la cappa della legge era più pesante di quanto potessero portare, anche perché spesso si scambia il giogo di Cristo per il giogo umano.

Nel commento di Matteo 5:6, E.G.White, parlando della giustizia, afferma:

«Non tramite lotte dolorose o sforzi accaniti, non offrendo doni o facendo sacrifici perché essa è offerta gratuitamente a tutti coloro che desiderano riceverla»²⁰³.

In nome della salvezza e della vita eterna ci si divide, eppure tutti andiamo verso lo stesso obiettivo. Ci troviamo a volte nel dilemma di dover mangiare la carne insieme agli altri o morire da soli con la nostra verdura.

A mio avviso, il concetto di salvezza per molti cristiani, anche avventisti, è molto fragile. Infatti, si va in Chiesa per ottenere la salvezza, si osservano i comandamenti per avere la salvezza, non si mangiano certi cibi per essere salvati e via dicendo.

La concezione di salvezza è improntata talvolta su un dare e ricevere, mentre sarebbe meglio pensare al contrario, cioè che tutto quello che si fa è in risposta alla grazia che abbiamo già ottenuto. Se ricordiamo che la salvezza è un'opera che Egli stesso ha iniziato, allora possiamo avere fiducia che Dio saprà anche come portarla a termine.

L'avventismo crede in una perfezione *escatologica*, che si otterrà grazie a Cristo alla fine dei giorni. Il perfezionismo in questa vita non combacia con la verità biblica, è un'illusione umana. Non è il compito del cristiano di divenire perfetto, semmai di mirare alla perfezione di Cristo. La perfezione cristiana va vista come una maturazione continua, per raggiungere lo scopo, il quale non è altro che Cristo:

«La santificazione è un'opera progressiva: non la si raggiunge né in un'ora né in un giorno e, una volta conseguita, è necessario un certo impegno per mantenere il livello a cui si era già prevenuti»²⁰⁴.

Alcune tendenze verso la teologia perfezionista, hanno visto coinvolta la Chiesa avventista in vari modi. Primo, sotto la chiave biblica di “rimanente” in funzione della quale

²⁰³ Ellen White, *Con Gesù sul monte delle beatitudini*, Firenze, ADV, 1971, p. 291; (cfr. <https://egwwritings.org/>).

²⁰⁴ Ellen White, *Testimonies for the Church*, vol. II, p. 472. (cfr. <https://egwwritings.org/>).

tendeva più a chiudere le porte invece di aprirle. Secondo, l'idea dell'alimentazione: a causa di questa idea abbiamo lasciato molti con la vera fame, abbiamo negato loro il vero sapore, la cosa nutriente e appetitosa, cioè, l'essenza del vangelo – il Cristo. Infine, il rapporto tra la persona e la comunità è misurato dal comportamento.

La salvezza del Vangelo è a disposizione anche di coloro non sono altamente auto-disciplinati, mentre il perfezionismo rimane spesso un esercizio di forte auto-disciplina. L'idea che per far parte della comunità ecclesiale bisogna essere perfetti impoverisce in realtà la vita e spinge ad un'attitudine di giudizio severo verso ciò e chi sta attorno e che perfetto non è.

Esiste anche un certo tipo di avventisti che mostrano concretamente un'attitudine pelagiana, quando il razionalismo prende il sopravvento anche in materia di comprensione delle realtà spirituali e divine.

L'argomento in questione, in fondo, riguarda la cristologia e la soteriologia. Tutto quanto sopra descritto si distilla in una domanda essenziale: la redenzione è primariamente un'opera di Dio o dell'uomo, l'uomo necessita di essere nato di nuovo o basta un mero miglioramento?

Senza entrare in dettagli che non troverebbero una sede appropriata in questo lavoro, vorrei sintetizzare la posizione della Chiesa avventista riguardo al nostro tema²⁰⁵.

La Chiesa avventista si rifà ufficialmente al concetto di *postlapsarianesimo*, cioè, che Cristo avrebbe assunto la natura di Adamo *dopo* il peccato. Questo presenta comunque come totalmente negativa la concezione della natura del peccato. Diverse chiese insegnano la dottrina del peccato originale ed è su questa che fondano la base per la loro soteriologia.

La realtà avventista pur mantenendo un *imprinting* tradizionale di stampo *postlapsariano*, riconosce che al suo interno persiste anche una sensibilità diversa, quella *prelapsariana*, che sostiene che Cristo avrebbe assunto la natura che Adamo aveva prima del peccato. La Chiesa avventista è, in questo, ancora in cammino²⁰⁶.

Concludo con questa citazione che trovo molto significativa:

«La natura divina, assieme a quella umana, lo rese capace di resistere alle tentazioni di Satana. La prova di Cristo era molto superiore a quella di Adamo ed Eva, perché Cristo

²⁰⁵ Vedere il breve riassunto del symposium del 2010 tenuto presso il seminario avventista, *Andrews University*, Michigan. (cfr. Allegato 02).

²⁰⁶ Uno spostamento storico-teologico avvenne tra gli anni 1879 e 1883 (cfr. Allegato 03).

prese la nostra natura, caduta ma non corrotta, e che non sarebbe stata corrotta finché non avesse ricevuto la parola di Satana al posto di quella di Dio. Presupporre che Egli non fosse capace di sopportare una tentazione lo collocherebbe in un posto in cui non potrebbe essere un esempio perfetto per l'uomo»²⁰⁷.

²⁰⁷ J.R. Zucher, *A Historical Survey of Adventist Thought on the Human Nature of Christ. Touched With Our Feelings*, Hagerstown, MD, Review and Herald Publishing Association, 1999, p. 302. [traduzione propria]

Bibliografia

- Altaner B., *Patrologia*, trad. Ita. di A. Babolin, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1993⁷.
- *Archivum, Documenti della Storia della Chiesa. Dal Primo Secolo a Oggi*, (a cura di Natale Benazzi, Asti, Edizione Piemme, 2000.
- Arminius J., *Theologian of Grace*, (Keith D. Stanglin, Thomas H. McCall, ed.), Oxford University Press, United States of America, 2012.
- Beatrice P. F., *Introduzione a I Padri della Chiesa*, Edizione Istituto S. Gaetano, Vicenza, 1983.
- Berkhof L., *Systematic Theology*, Michigan, Grand Rapids, 1960.
- Bonner G., «Rufinus of Syria and African pelagianism» in *Augustinian Studies*, vol. I, Roma, 1970, pp. 31-47.
- Bosio G., Dal Covolo E., Maritano M., *Introduzione ai padri della chiesa. Secolo IV e V*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1995.
- Branson W. H., *Drama of the Ages*, Nashville, Tennessee, Southern Publishing Association, 1953.
- Brown P., *Religione and Society in the Age of Saint Augustine*, trad. ita. di Gigliola Fraugnito, *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino, Einaudi, 1975.
- Caruso G., «Girolamo antipelagiano», In *Augustinianum*, Roma, 2009, 1 fasc., vol. XLIX, pp. 65-108.
- Cipriani N, OSA, «La morale pelagiane e la retorica», 1991, n. 2, vol. XXXI, pp. 309-327.
- Cross F.L., Livingstone E.A., (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, University Press, 2005.
- De Labriolle P., Baardy G., Brehier L., De Plinval G., *Storia della Chiesa. Dalla morte di Teodosio all'avvento di san Gregorio Magno (395-590)*, vol. IV, San Paolo, 1972³.
- Di Bernardino A., *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (GZ)*, vol. II, Genova, Marietti, Casale Monferatto, 1984.
- Di Bernardino A., *Patrologia. Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451), i Padri Latini*, Torino, Marietti, 1978 vol. III.
- *Dictionary of Christianity in America*, Daniel G. Reid, Robert D. Linder, Bruce L. Shelley and Harry S. Stout, (eds.), InterVarsity Press, 1990.
- Giovanni Crisostomo, *testi patristici, le catechesi battesimali*, Roma, Città Nuova, 2005⁴.
- Grossi V., O.S.A, «Battesimo dei bambini e teologia », In *Augustinianum*, Roma, 1967, 2 fasc., Vol. VII, pp. 323-337.
- Grossi V., O.S.A, «L'antropologia agostiniana. Note previe», In *Augustinianum*, Roma, 1982, 3 fasc., Vol. XXII, pp. 457-468.

- Grossi V., OSA, «L'auctoritas di Agostino nella dottrina del « peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546)», in *Augustinianum*, n. 2, vol. XXXI, 1991, pp. 329-360.
- Haag H., *Dottrina Biblica Della Creazione e Dottrina Ecclesiastica Del Peccato Originale*, In *Gdt (giornale di teologia)*, vol. XLVII, Brescia, Queriniana, 1970.
- Heussi K, Miegge G., *Sommario di Storia del Cristianesimo*, Torino, Claudiana, 1975⁴.
- Jedin H., *Storia della chiesa. L'epoca dei concili: la formazione del dogma, Il Monachesimo, diffusione missionario e cristianesimo dell'impero, IV-V sec.*, Karl Baus, Eugen Ewig, (a cura di), Milano, Jaca Book, 1977, vol. II.
- Ladaria F. L., *Antropologia teologica*, Roma, G&BP (Gregorian & Biblical Press), 2011.
- Lamberigts M., «Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus», in *Augustiniana*, XLII, 1992, pp. 311-330.
- Lamberigts M., «Il pelaganesimo: da movimento etico-religioso ad eresia, e viceversa», In *Concilium* XXXIX (2003) 3, Brescia, Editrice Queriniana, pp. 426-438.
- Lane T., *The Lion Book of Christian Thought*, Oxford, Lion, 1992, trad. it. *Compendio del Pensiero Cristiano nei secoli*, Formigine (MO), Voce della Bibbia, 1994.
- Larson R., *The Word Was Made Flesh*, Cherry Valley CA: The Cherrystone Press, 1986.
- Lorin C., *per S. Agostino*, Roma, Borla, 1991.
- Maschio G., «L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)» In *Augustinianum*, Roma, 1986, 3 fasc., vol. XXVI, pp. 459-480.
- **Opere** di Sant'Agostino consultate: l'opera omnia della *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma, (edizione bilingue Latino e Italiano).
- Orazio A., *I padri della chiesa e la Teologia. In Dialogo con Basil Studer*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 1995.
- Panteghini G., «L'uomo tra grazia e peccato» , In *CredereOggi* X, Padova, Messaggero di S. Antonio, 1990, n. 5, Vol. LIX, pp. 45-55.
- *Pelagio, Epistola ad Demetriadem. Introduzione, traduzione, e note* (a cura di) Donato Ogliari, Città Nuova, Roma, 2010.
- Pesch O. H., *Liberi per Grazia: antropologia teologica*, (Vol. LIV della Biblioteca di teologia contemporanea), Brescia, Queriniana, 1988.
- Prete S., *Pelagio e Pelagianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1961.
- Roselli C., *Breve Storia della filosofia. Dall'antichità ai giorni nostri*, Lulu.com, Lulu Press, 2010.
- Sant'Agostino, «Il Castigo e il Perdono dei peccati e il Battesimo dei Bambini», in *Natura e Grazia*, (a cura di) A. Trapé, Roma, Città Nuova, 1981, vol. I.
- Sant'Agostino, *Le Confessioni. Introduzione, traduzione e note*, Aldo Landi (a cura di),

Edizioni Paoline, 1975.

- Sant'Agostino, *Natura e Grazia*, Trapè A., (a cura di), Roma, Città Nuova, 1981, vol. II.
- Schaff P. (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, XIV voll., Peabody-Massachusetts, Hendrickson Publisher, 1994, vol. V.
- Schaff P., *History of the Christian Church, Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D.311-600*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1882, Vol. III.
- Schaff P., Roberts A., Donaldson J., (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series, Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, John Cassian*, XIV voll., Peabody-Massachusetts, Hendrickson Publisher, 1996, vol. XI.
- Sesboue B., «Razionalizzazione teologica del peccato originale» In *Concilium* (rivista internazionale di teologia) vol. I, 2004, Anno XL, Christophe Boureux e Christoph Theobald (a cura di), editrice Queriniana, Brescia.
- Tibiletti C., «Teologia pelagiana su celibato/matrimonio», In *Augustinianum*, Roma, 1987, n. 3, vol. XXVII, pp. 487-508.
- Trapè A., *Gli atti di Pelagio: La grazia di Cristo e il peccato originale; L'anima e la sua origine / introduzioni e note di Agostino Trapè* ; traduzioni Italo Volpi ; indici F. Monteverde, I. Volpi ; in appendice, Frammenti riuniti di opere pelagiane. - c1981. - 702 p., [5] c. di tav.: ill. - (Nuova biblioteca agostiniana. Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana. Pt. 1., Libri - Opere polemiche ; vol. 17.2)
- Trapè A., *S. Agostino, introduzione alla dottrina della grazia*, Roma, Città Nuova, 1987, vol. I.
- Warfield B. B., «Introductory Essay on Augustine and the Pelagian Controversy», In P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, USA, Hendrickson Publisher, 1994, vol. V, pp. XII- LXXI.
- Weaver R. H., *Divine Grace and Human Agency, A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Patristic Monograph Series, n. 15, Macon-Georgia, Mercer University Press, 1998.
- Zucher J.R., *A Historical Survey of Adventist Thought on the Human Nature of Christ. Touched With Our Feelings*, Hagerstown, MD, Review and Herald Publishing Association, 1999.

Sitografia

- http://riforma.info/wiki/index.php?title=Teopedia/Ordine_logico_dei_decreti_di_Dio.
- <http://www.adventistbiblicalresearch.org>.
- <http://www.atsjats.org>.
- <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>.
- <http://www.biblicalcyclopedia.com/C/cassian-johannes.html>.
- <http://www.biblicalcyclopedia.com/L/leo-i.html>.
- <http://www.cassiciaco.it/navigazione/monachesimo/monaci/medioevo/prospero.html>.
- <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.html>.
- <https://egwwritings.org>.

Ringraziamenti:

Colgo l'occasione per ringraziare sentitamente le seguenti persone:

- ✓ *Al mio Creatore, e ai miei procreatori: Papa Joseph Cobbinah e Mamma Cecilia Blay Cobbinah; ai miei fratelli Eva Cobbinah e Bernard Cobbinah.*
- ✓ *Il mio relatore Pietro Ciavarella, per il suo consiglio e il suo impegno.*
- ✓ *Il Prof. Vittorio Fantoni per la pazienza e l'aiuto nell'ottimizzare questo lavoro.*
 - ✓ *All'amico Gianpy, per i suoi consigli a 360°.*
 - ✓ *A tutti gli amici per il loro supporto morale.*

Allegato 01

La differenza tra l'infralapsarianismo e la surpralapsarianismo²⁰⁸ ha a che fare con *la logica dell'ordine del decreto eterno di Dio*, e non la cronometria dell'elezione.

INFRAPSARIANISMO	SUPRALAPSARIANISMO
1. Dio ha Creato	Ha eletto gli uni, <i>riprobando</i> gli altri
2. Ha permesso la caduta	Ha creato
3. Ha eletto gli uni, sorpassando gli altri	Ha permesso la caduta
4. Provveduto la salvezza per gli eletti	Provveduto la salvezza per gli eletti
5. Chiama gli eletti alla salvezza	Chiama gli eletti alla salvezza

²⁰⁸ Questi termini hanno vari sinonimi; per questi e un orientamento introduttivo alle relative tematiche, cfr. il lemma di Teopedia "Ordine logico dei decreti di Dio" Teopedia/Ordine logico dei decreti di Dio (http://riforma.info/wiki/index.php?title=Teopedia/Ordine_logico_dei_decreti_di_Dio).

Allegato 02

2010 Arminianism Symposium – Andrews University, MI.

Giovedì, 14 Ottobre, 2010 Denis Fortin: The Place of Seventh-day Adventism in the Calvinist-Arminian Debate: Historical and Theological Perspectives on the Rise of Arminianism.

Venerdì, 15 Ottobre, 2010 - George Knight: Seventh-day Adventism, Semi-Pelagianism, and Overlooked Topics in Adventism's Soteriology: Moving Beyond Missing Links and Toward a More Explicit Understanding

Breve riassunto del contenuto del Symposium

Alla domanda se l'Avventismo fosse Arminiano, Denis Fortin risponde identificando cinque elementi della posizione arminiana che sono risultano nell'Avventismo. In primo luogo, c'è l'asserzione che l'individuo ha bisogno di credere in Cristo per essere salvato. In secondo luogo, Arminio trova ripugnante l'idea che Dio predestini alcuni alla dannazione eterna prima che esistano. In terzo luogo, l'essere umano ha il libero arbitrio. Quarto, la creazione di Dio è buona, qualcosa di incompatibile con la comprensione calvinista dove quasi tutti sono predestinati alla dannazione. In ultima analisi, è il peccato che causa la dannazione, concetto che non combacia con il supralapsarianismo Calvinistico.

Entrando più nello specifico degli elementi Arminiani rispetto alla teologia Avventista, Fortin osserva che il motivo del Gran Conflitto “fornisce una cornice teologica che dipende dalla comprensione Arminiana della relazione di Dio con i peccatori e il bisogno dei peccatori di rispondere all'invito del Vangelo. Tra gli elementi chiave di questa comprensione c'è la credenza che Dio abbia creato l'individuo con la libertà di scelta e che tramite lo Spirito gli dona la grazia per accettare la sua misericordia. Fortin conclude che l'Avventismo è “fondamentalmente Arminiano” e che il “fulcro del suo sistema di credo sia l'Arminianesimo.

Per George Knight, tuttavia, il quadro è più complesso. Asserì che le dichiarazioni di fede del 1931/1946 suggeriscono una posizione semi-Pelagiana lasciando “l'impressione che le mosse iniziali verso la salvezza siano lasciate all'individuo”. In contrapposizione, la dichiarazione del 1980 “fa passi significanti per evitare il semi-pelagianesimo”, in particolar modo nell'articolo 5 il quale asserisce che lo Spirito Santo “si avvicina e convince gli esseri umani ; e trasforma e rinnova quelli che gli rispondono. Nella prospettiva di Knight, l'articolo

5 “è una chiara dichiarazione di una grazia preveniente anche se non utilizza quel termine.” Ma questa dicitura del 1980 è così diversa dalle precedenti dichiarazioni le quali dicevano che lo Spirito Santo “convince di peccato e conduce al Portatore di peccato , conducendo il credente nella relazione di un nuovo patto...?”.

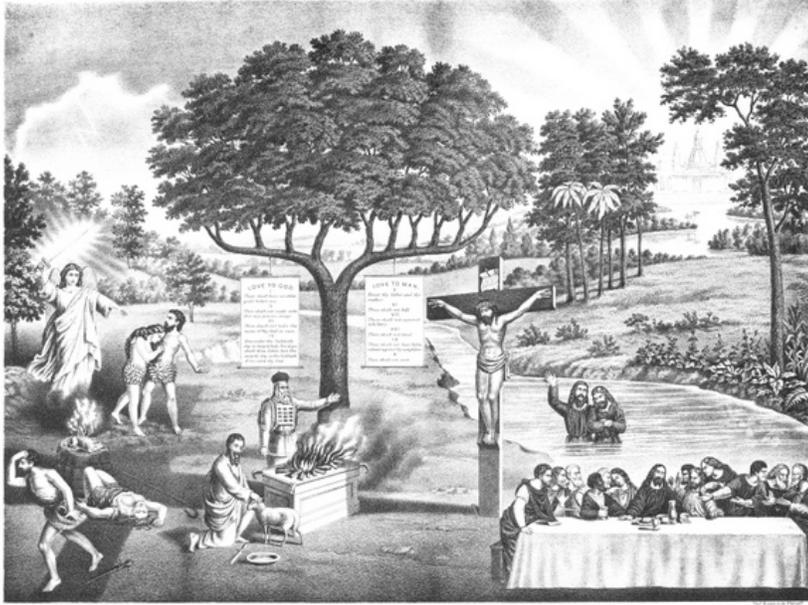
Anche se “l’Avventismo iniziale”, secondo Knight, “si colloca definitivamente nel semi-pelagianesimo,” a partire dagli anni 80 del XIX secolo, attraverso l’influenza di Ellen G. White, gli Avventisti cominciarono a mettere più enfasi sulla salvezza in Cristo. La White, dice Knight, “aveva un credo analogo a quello che diversi protestanti pensavano che fosse depravazione totale,” riguardante gli esseri umani come incapaci di scegliere Dio attraverso il loro proprio potere, e vedevano la necessità della grazia preveniente. Ma Knight vede il semipelagianesimo molto persistente nel ventesimo secolo. William H. Branson arrivò alla “frontiera della grazia preveniente” ma non riuscì ad appropriarsene, asserendo che sta agli individui scegliere di accettare la grazia di Dio. L’unico scrittore di allora che sembrava aver afferrato il concetto della grazia preveniente fu I. H. Evans, ma, come osserva Knight, aveva relativamente poca influenza. Edward Heppenstall attinse da elementi che puntavano verso la necessità della grazia preveniente ma “lasciavano definitivamente l’impressione che gli individui caduti avevano libera scelta dinanzi alla rivelazione speciale di Dio”. Edward Vick e Hans K. Larondelle erano gli Arminiani più evidenti, secondo Knight, ma probabilmente altri nomi potrebbero essere aggiunti a questa lista.

In conclusione il symposium ha rivelato che vi è un ampio consenso nella promozione di un sinergismo divino-umano. L’azione umana, che sorge dal desiderio di essere in armonia con il “*divine Lawgiver*” (datore divino della legge), e, dalla sicurezza della giustificazione e la guida santificata dello Spirito Santo, non sono le basi per la salvezza, ma i suoi frutti. Delle interpretazioni divergenti di fonti storiche concernenti il semipelagianesimo contro l’Arminianesimo, richiedono una stretta analisi delle fonti. Stando alla tradizione Arminiana, l’avventismo dà l’opportunità agli studiosi e ai membri di chiesa di riflettere ancora sugli aspetti essenziali della salvezza. Il symposium ha mostrato in modo significativo che la soteriologia Avventista si è ancora nella tradizione Arminiana-Wesleyana.

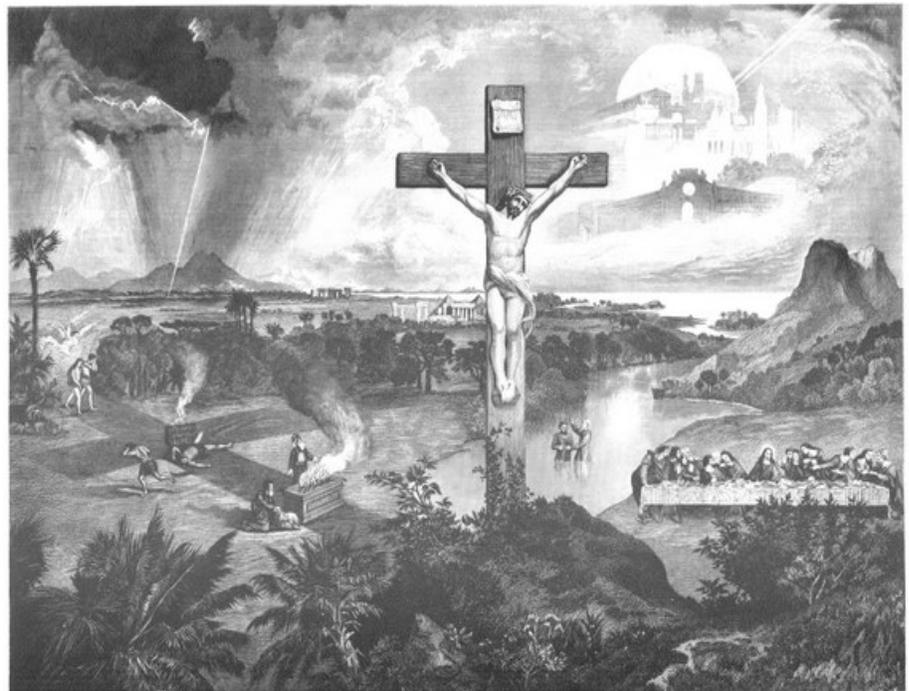
(Per più dettagli consultare: <http://www.adventistbiblicalresearch.org> e <http://www.atsjats.org>)

Allegato 03

The Historical and Theological Shift:
The Way of Life: From Paradise Lost to Paradise Restored and Christ, the Way of Life.



THE WAY OF LIFE
FROM PARADISE LOST TO PARADISE RESTORED.



CHRIST, THE WAY OF LIFE