

L'altro Agostino di G. Lettieri

La casa editrice Morcelliana ha pubblicato recentemente un volume, un grosso volume di oltre 750 pagine, di Gaetano Lettieri, con il titolo: *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*.¹ In esso l'autore non fa che ripetere, amplificandole a dismisura, tesi già presentate e sostenute con passione in articoli precedenti. Queste tesi sono essenzialmente due: 1) con l'*Ad Simplicianum* 1,2 la teologia agostiniana sulla grazia compie una svolta radicale, irriducibile alla teologia precedente, al punto che possiamo giustamente parlare di un primo e di un secondo o di un altro Agostino; 2) questa svolta teologica fu tale da spingere Agostino a interrompere la composizione del *De doctrina christiana*, che andava scrivendo, e che pertanto, contro quanto fa pensare l'ordine delle opere recensite nelle *Retractationes*, era stato incominciato prima dell'*Ad Simplicianum*. Sono, come si vede, due tesi strettamente connesse tra di loro, anche se la prima riveste un interesse molto maggiore della seconda. Occorre dire subito che questa svolta sull'*initium fidei* è ammessa da tutti, perché è lo stesso autore che la fa notare sia nelle *Retractationes* che in altre opere. Nel *De praedestinatione sanctorum* a proposito del suo pensiero durante il presbiterato scrive: "Io non credevo che la fede fosse preceduta dalla grazia di Dio, in modo che per mezzo di essa ci venisse concesso ciò che chiediamo utilmente. Pensavo, certo, che noi non potremmo credere, se non precedesse l'annuncio della verità. Ma il fatto che diamo il consenso al vangelo che ci viene predicato, lo ritenevo opera esclusivamente nostra e proveniente da noi stessi. Quel mio errore appare piuttosto evidente in alcuni opuscoli, scritti prima del mio episcopato" (*Praed sanct* 3,7). Dunque, nessuno può negare e di fatto nessuno nega che nel 396-397 nella teologia agostiniana si ebbe un cambiamento su un punto di notevolissima importanza. Il dissenso tra gli studiosi, tuttavia, è grande, quando si tratta di

1. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Ed. Morcelliana, Brescia 2001.

valutare il senso, la portata e anche le motivazioni di quel cambiamento. Da parte mia confesso francamente di essere d'accordo con Lettieri sia quando rimprovera a diversi studiosi un certo riduzionismo platonizzante della teologia del primo Agostino, cioè della teologia contenuta nei dialoghi di Cassiciaco fino ai libri scritti prima dell'*Ad Simpl* 1,2, sia quando critica altri studiosi, che cercano di sminuire la portata di quel cambiamento, mettendolo come tra parentesi e ignorandolo oppure offrendone un'interpretazione minimizzatrice e falsa, per evitare forse l'imbarazzo di giudicarla. Confesso non di meno con altrettanto franchezza che la lettura attenta del volume di Lettieri mi ha portato a convincermi da un lato che anche l'autore, per quanto riguarda la teologia del primo Agostino, sia caduto pesantemente in quel riduzionismo platonizzante, da lui rimproverato ad altri, e dall'altro lato che abbia esagerato quello che egli chiama "il predestinazionismo rigido" di Agostino, giungendo talvolta a forzare persino i testi, per fargli dire quello che non dice, e comunque tirandone spesso conclusioni eccessive, contrarie alle esplicite affermazioni dell'autore.

Dopo questa presentazione generale del pensiero di Lettieri e del mio giudizio altrettanto generale, esaminiamo più da vicino il contenuto del libro. Egli ha disposto la materia in quattro parti: la prima sulla crisi del *De doctrina christiana*; la seconda sulla *retractatio* del *doctrina christiana*, costituita dalle *Confessiones*; la terza sugli scritti pelagiani e la metamorfosi del *De doctrina christiana*, infine la quarta dedicata a lunghe e interessanti note bibliografiche, in cui l'autore passa in rassegna e prende posizione su tutti o quasi tutti gli studi agostiniani più recenti. Come dicevo, l'autore di questo *L'altro Agostino* ha il merito di denunciare l'appiattimento della teologia agostiniana sul pensiero platonico, operato da tanti studiosi che si sono interessati ad Agostino. Ad essi è dedicata una lunga e interessante nota dal titolo: "Sul riduzionismo platonizzante della teologia di Agostino",² in cui l'autore passa in rassegna, criticandoli ma talvolta anche elogiandoli, gli studi di nomi famosi, come P. Hadot, G. Madec, W. Beierwaltes, G. Reale, H. U. von Balthasar, K. Flasch, G. O'Daly, G. Nygren, C. P. Mayer, e tanti altri, che non possiamo ricordare tutti. In primo luogo, dunque, secondo Lettieri la teologia del primo Agostino non si può e non si deve appiattare sul pensiero platonico, fino a identificarli, come hanno fatto tanti. Scrive, infatti: "non è forse la stessa teologia del primo Agostino un tentativo di confessare – pure se attraverso la forma ancora inadeguata della filosofia platonica – l'assoluta trascendenza del Dio-Persona, della Trinità amante e creatrice, comunque di un soggetto metafisico irriducibile alla trascendenza impersonale dell'Uno o dell'Essere neoplatonico?"³ Dal lato opposto, però, Lettieri fa una critica severa contro quanti, a suo parere, hanno dato della dottrina agostiniana sulla predestinazione un'interpretazione semi-pelagiana. Anche a costoro egli ha dedicato una nota dal titolo: "Contro

2. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, pp. 526-544.

3. *ib* pp. 527-528.

Rottmanner: su alcune interpretazioni “semipelagiane” di Agostino”,⁴ criticando le opere di studiosi come A. Trapè, J. Moràn, A. Sage, F.-J. Thonnard, A. Vanneste, M. Huftier ed altri ancora. Il giudizio su questi autori si può trovare riassunto in questa frase: “Antico e dominante, soprattutto in ambito cattolico, è quindi il tentativo di salvare Agostino dalla sua dottrina della grazia predestinata, o mettendola tra parentesi, o dedicandosi ad una sua temeraria reinterpretazione, capace di restituire un Agostino ottimista (soltanto polemicamente, retoricamente radicale e pessimista), nemico di qualsiasi determinismo, quindi della predestinazione indebita, convinto assertore di una grazia non irresistibile, dell’universale volontà salvifica di Dio, della sinergia tra grazia preveniente e libertà consenziente, nell’assenso al dono di fede e nel processo di giustificazione: insomma, un Agostino coerentemente semipelagiano!”⁵ In tal senso egli prende le difese di O. Rottmanner, di K. Flasch e di altri, i quali, avendo avuto il coraggio di denunciare il predestinazionismo agostiniano, avrebbero assunto “il ruolo di vero e proprio capro espiatorio” della “reazione confessionale”.

I. – IL PRIMO AGOSTINO

Che giudizio dare di queste affermazioni? Incominciamo dalla prima. G. Lettieri critica il riduzionismo platonizzante di tanti studiosi di Agostino, ma egli stesso rimane invischiato in esso fino al collo. Sia in questo volume che nei precedenti articoli, da lui stesso tante volte ricordati e anzi riprodotti più o meno alla lettera in questo volume, egli appiattisce pesantemente il pensiero del neoconvertito su quello dei filosofi neoplatonici. Riconosce sì che il Dio dell’autore dei dialoghi di Cassiciaco è un Dio personale e un Dio Trinità, che crea per amore, ma condivide la tesi di O. Du Roy, secondo cui “lo Spirito santo è fatto coincidere con la platonica anima del mondo, principio vivificante, causa e meta del desiderio intellettuale di tutte le creature”.⁶ Condivide l’idea che la concezione del male, espressa nel *De ordine*, sia la stessa concezione di Plotino, di modo che “nell’ordine universale persino la morte, l’errore, il male rientrano (*Ord* I,6,15-7,18), come dissonanze accordate nella bellezza del tutto, antitesi dell’essere vero e buono che rivelano negando”.⁷ Inoltre, a suo parere, nei dialoghi Cristo “si identifica con la filosofia, anzi con la dialettica, con il vivere beato nella *veritas* seguendo la propria *mens* o *ratio*; dunque più che il redentore

4. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, pp. 544-548.

5. *ib* p. 544.

6. G. Lettieri, *Agostino*, in *Storia della teologia dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, a cura di E. Dal Covolo, Bologna 1995, p. 361.

7. *ib* p. 360.

egli è l'immagine ipostatizzata della *ratio* dialettica platonica, l'atto umano che media la scissione.⁸ Quanto alla fede, poi, scrive: "credere non è condizione necessaria e universale per la salvezza, ma utile aiuto per la maggior parte degli uomini incapaci di vedere spiritualmente la Verità ideale; la *fides* è ancora soltanto una conoscenza in fieri (secondo l'etimologia ciceroniana proposta in *Ep* 82,22), l'assenso ad un dogma non ancora provato razionalmente, ad un segno esteriore non ancora interiorizzato, ma assunto dalla volontà che si appoggia all'autorità della Chiesa come punto di avvio per l'ascesi della *ratio*; ove platonicamente la *pistis* – pur distinta dall'opinione fallace, la *eikasìa* – è comunque soltanto atto gnoseologico inadeguato e provvisorio, *dòxa*, temporale approssimazione alla *episteme* della verità eterna".⁹

Se fosse davvero questo il pensiero teologico contenuto nei dialoghi, come Lettieri ce lo presenta, l'autore non si potrebbe in nessun modo definire un convertito al cristianesimo! Questa è la caricatura di un cristiano. Lettieri, come purtroppo tanti altri studiosi prima di lui, mostra di avere poca stima dell'intelligenza di Agostino al momento della conversione. Pensa che egli si sarebbe fatto battezzare credendo di essere cristiano, mentre invece era solo un neoplatonico che si illudeva di essere cristiano! Ma le cose non stanno così. In una mia precedente ricerca¹⁰ ho mostrato che la tesi di O. Du Roy sul carattere neoplatonico della primitiva dottrina trinitaria di Agostino è frutto di forzature interpretative del racconto della conversione, fatto nelle *Confessiones*, e di alcuni testi dei dialoghi. In realtà la fede trinitaria di Agostino si ispira alla fede della Chiesa e ai trattati di autori cristiani come Mario Vittorino e Ambrogio.¹¹ In un'altra ricerca ho ugualmente mostrato come la discussione del problema del male nel *De ordine* si proponga di criticare e superare la risposta stoica e plotiniana: il neoconvertito accetta dai filosofi pagani l'idea dell'armonia dei contrari, ma rivedendola profondamente, per eliminare da essa ogni idea di male necessario.¹² Quanto alla fede cristiana del neoconvertito, egli nei primi dialoghi afferma con grande chiarezza la divinità di Cristo (*Ord* I,10,29); dice che Dio, popolari quadam clementia, ha abbassato l'autorità del suo Intelletto divino fino all'incarnazione, per richiamare a sé gli uomini (*C Acad* 3,19,42); scrive che un così grande Dio per la sua clemenza ha assunto il corpo della natura umana *propter nos* e *in nostram salutem* (*Ord* 2,5,16); lo invoca come il Dio *per quem vincimus inimicum* (*Sol* I,1,3); confessa, infine, che egli libera coloro che credono nei suoi misteri dai mali più grandi e non lascia perire nessuno che crede bene

8. G. Lettieri, *Agostino*, in *Storia della teologia*, pp. 359-360.

9. *ib* p. 364.

10. N. Cipriani, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino*, in *Augustinianum* 34 (1994), pp. 253-312.

11. G. Madec, *À propos d'une traduction de De ordine II, V, 16*, in *Revue des Études agustiniennes* 16 (1970), pp. 179-186.

12. N. Cipriani, *Il problema del male in S. Agostino*, in *Atti: Agostino non è (il) male*, a cura di G. Fidelibus, Chieti 1998, pp. 27-41.

per mezzo dei misteri (*Ord* 2,5,15).¹³ L'accento messo sull'azione ammonitrice e magisteriale di Cristo dipende soprattutto dal fatto che l'autore dei dialoghi vuole fare filosofia, che evidentemente è basata sulla ragione, ma, sia pure in modo parsimonioso e velato, non nasconde affatto la sua autentica fede cristiana. In questo senso riconosce che la sua conversione è dovuta alle preghiere della madre (*Ord* 2,20,52); afferma che lo Spirito santo non è soltanto colui che richiama a tornare a Dio e a vigilare, che illumina, riporta sulla via, conduce alla porta (Cristo) e a tutta la verità, ma è anche colui che converte, che rende degni di essere esauditi; che unisce gli uomini, li purifica e li prepara ai premi divini (*Sol* I,1,3). Come si vede, ci troviamo di fronte a una serie di espressioni indubbiamente cristiane, che non si trovano e non si possono trovare in nessun platonico, ma che Lettieri, insieme a tanti altri, volutamente ignora, per continuare a presentare Agostino se non totalmente platonico, almeno ancora cristiano solo a metà.

La cosa più grave, comunque, sta nel fatto che il riduzionismo platonizzante di Lettieri non si limita ai primi dialoghi agostiniani, ma si estende anche alle opere scritte nel periodo del presbiterato. Significativo al riguardo è il saggio, che ho sopra ricordato. Nella ricostruzione storica della teologia agostiniana l'autore ha saltato a piè pari la fase del presbiterato, evidentemente perché la considera priva di interesse. Eppure il problema della *electio*, che sarà al centro della riflessione nell'*Ad Simpl* I,2, come ho fatto notare in un altro mio articolo,¹⁴ Agostino aveva cominciato a porsi proprio nei commenti alle lettere di S. Paolo scritti durante quel periodo. Nel ritiro di Cassiciaco egli non si era mai posto in maniera esplicita il tema della grazia di Dio nella vita cristiana. Aveva riconosciuto che la sua conversione era dovuta alle preghiere della madre, aveva considerato la conversione come opera dello Spirito santo, era convinto che tutti i beni vengano da Dio (*Sol* I,1,4), ma non si era mai posta la domanda come tutto ciò avvenga. Ordinato sacerdote, invece, la lettura di *tractatores divinarum Scripturarum* come Ilario di Poitiers, l'Ambrosiaster, Girolamo e Ambrogio gli fa conoscere la problematica della grazia e della *electio divina*. Per il momento egli abbraccia, senza discutere, la loro soluzione, che sarà invece criticata nell'*Ad Simplicianum*: per operare il bene l'uomo deve ricevere lo Spirito santo, ma Dio per concedere questo dono sceglie (*electio*) coloro che nella sua *praescientia* vede che lo meriteranno con la fede. Io mi chiedo come sia possibile comprendere la svolta successiva, se non si studia attentamente la fase precedente. Lettieri considera tutta la prima teologia agostiniana, dai dialoghi al

13. Le ultime affermazioni, quella sulla vittoria che noi abbiamo riportato per mezzo di Cristo e quella sulla fede nei misteri che ci ottiene di essere liberati da Cristo, per poter essere apprezzate in tutto il loro valore, devono essere lette alla luce dei testi di Mario Vittorino a cui si ispirano (cf N. Cipriani, *Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino*, in *Augustinianum* 38 (1998), pp. 413-428.

14. N. Cipriani, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in *Atti del VI Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, Studia Ephemeridis Augustinianum 48, Roma 1995, pp. 7-17.

De doctrina christiana, come un unico blocco omogeneo, facendone risaltare l'ottimismo umanistico; non coglie le novità dei problemi e delle risposte, che distinguono nettamente il periodo laicale da quello presbiterale. Nelle *Retractationes* Agostino, mentre riconosce il cambiamento di idee circa l'*initium fidei*, insiste che sulla grazia egli aveva espresso idee non diverse di quelle che opporrà ai pelagiani. Nel retractare, infatti, la *Expositio quarundam propositionum ex Epistola Apostoli ad Romanos* egli dice che in *Rom* 7,14-25 aveva visto "descritto l'uomo che è ancora sotto la legge, e non ancora sotto la grazia, l'uomo che vorrebbe agire, ma che vinto dalla concupiscenza della carne, compie il male. Dal dominio di questa concupiscenza ci libera solo la grazia di Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo col dono dello Spirito santo, che diffondendo la carità nei nostri cuori vince le concupiscenze della carne, affinché non consentiamo loro a compiere il male, ma piuttosto facciamo il bene". Poi aggiunge una precisazione importante: "Perciò (*unde*) viene già abbattuta l'eresia pelagiana, che vuole che la carità con la quale viviamo con bontà e pietà non viene da Dio, ma da noi stessi" (*Retr* 1,23,1). Non tenendo in nessun conto la dichiarazione di Agostino, Lettieri scrive: "In lineare continuità con gli scritti di Cassiciaco, le prime sintesi teologiche del *De Lib Arb* e del *De Vera Relig* e il coevo *De Ag Ch*, in *Ddch-A* la rivelazione del vangelo è ancora del tutto identificata con la *cognitio* del retto *ordo* razionale (*naturalis ordo*: *Ddch* I,24,25), dell'ideale *modus diligendi* (I,25,26), dell'universale *regula dilectionis*, della *lex caritatis*, comportando quindi una netta e chiara difesa (antimanichea) del libero arbitrio ed una totale risoluzione della *caritas* nella *cognitio* della realtà ideale, dell'unica, universale, oggettiva *lex* morale. Considero, infatti, della massima importanza che mai *caritas* designi, in *Ddch-A*, l'atto irresistibile di grazia, l'azione vivificante dello Spirito Santo che converte l'interiorità del credente, ma che al contrario *caritas* designi sempre e soltanto l'atto morale dell'uomo, il suo sforzo ascetico, la sua capacità di superare l'egoistico *amor sui* in direzione dell'*amor Dei* (genitivo oggettivo), a partire dal quale soltanto è possibile ordinare il retto *amor sui* e la *dilectio proximi*".¹⁵ Le affermazioni di Agostino e di Lettieri non potrebbero essere più contrastanti. Secondo Lettieri prima dell'*Ad Simpl* I,2 "la *caritas* mai designa l'azione vivificante dello Spirito santo..., ma al contrario *caritas* designa sempre e soltanto l'atto morale dell'uomo, il suo sforzo ascetico, la sua capacità di superare l'egoistico *amor sui* e la sua *dilectio proximi*". Agostino, invece, già prima aveva insegnato che le concupiscenze della carne si vincono con il dono dello Spirito Santo, che diffonde nei cuori la carità, la quale carità permette di vivere bene e religiosamente e che non viene da noi, ma da Dio. Chi dei due ha ragione? Io credo che se Lettieri avesse letto con attenzione i libri precedenti e soprattutto i commentari paolini, non avrebbe ridotto la *caritas* a semplice *cognitio*, alla *lex caritatis* o alla *lex* morale, né avrebbe detto che "il dono dello Spirito, la grazia cristiana vengono quindi identificati (secondo una prospettiva che potremmo

15. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 27.

definire pre-pelagiana o meglio semipelagiana) con la *doctrina christiana*, con la *scientia veritatis*, ovvero con la conoscenza della *christiana disciplina*, della *regula christiana*, della *gemina caritas*, con cui è identificata la stessa imperante *voluntas Dei*".¹⁶

In realtà già nel *De vera religione* Agostino aveva scritto che "con il dono di Dio che viene dato all'anima, cioè lo Spirito santo, non solo viene salvata, pacificata e santificata l'anima, ma anche lo stesso corpo sarà vivificato e sarà mondissimo nella sua natura" (*Vera rel* 12,25). Nella stessa opera dice che l'uomo "non avrà timore delle inimicizie per il presidio e protezione di Colui dal quale riceve il precetto e il dono di amare i nemici" (*Vera rel* 47,92). Si badi bene: il cristiano potrà amare i nemici non solo per il precetto, ma anche per il dono che riceve da Dio. Perché avrebbe distinto il precetto dal dono, se il dono non fosse nient'altro che il precetto? Ma ancora prima nel *De genesi contra Manichaeos* Agostino aveva scritto: "In realtà non è che lo Spirito santo gema come se avesse bisogno o si trovasse in qualche difficoltà, lui che presso Dio intercede per i fedeli servi di Dio, ma è lui che ci muove (*nos movet*) a pregare quando gemiamo, e perciò diciamo che è lui a fare ciò che facciamo noi per suo impulso (*ipso movente*)". Nella stessa pagina fa questa riflessione: "La Scrittura dice che Dio si riposò da tutte le opere che aveva fatte molto buone, perché in lui riposeremo noi da tutte le nostre opere se ne avremo fatte di buone, poiché le stesse nostre opere buone sono da attribuire a lui che chiama, che comanda, che mostra la via della verità, che ci invita anche a volere e ci somministra le forze per compiere quello che ci comanda" (*Gen c Man* 1,22,34). Dunque, lo Spirito santo non è solo "il consolatore del fedele, il legame che fa permanere nel Bene supremo", come afferma Lettieri;¹⁷ è anche colui che ci muove a pregare e a fare il bene; egli non solo ci invita a volere, ma anche ci somministra le forze per compiere ciò che comanda! Io credo che questi pochi testi, scritti da Agostino quando era ancora laico, dovrebbero essere sufficienti a mostrare oltre ogni dubbio che anche Lettieri sia caduto in quel riduzionismo platonizzante, da lui rimproverato agli altri.

Ma restano ancora i commenti paolini, nei quali le affermazioni antipelagiane sulla grazia sono più numerose ed evidenti. Mi dovrò limitare a poche citazioni più significative, tratte dalla *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*. Mentre secondo Lettieri nel periodo precedente il *De doctrina christiana* Agostino avrebbe identificato platonicamente la grazia con la legge, in quel frammentario commento della lettera *Ai Romani* la legge e la grazia vengono costantemente distinte: "Buona è la Legge, dal momento che proibisce le cose che devono essere proibite e comanda le cose che devono essere comandate. Quando però uno pensa di compiere la legge con le proprie forze e non con la grazia del suo Liberatore, non gli giova nulla questa presunzione, anzi gli nuoce tanto che viene trascinato con desiderio ancora più forte nel

16. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 30.

17. *ib* p. 31.

peccato e nei peccati si viene a trovare anche prevaricatore, *Ubi enim non est lex, nec praevaricatio*". Lettieri ripete tante volte che solo l'altro Agostino, quindi dopo l'*Ad Simplicianum*, avrebbe sottolineato l'impotenza morale dell'uomo e la necessità della grazia di Dio; invece già in questo commento lo sentiamo dire: "trovandosi così a terra, quando uno riconoscerà di non avere le forze (*non valere*) per alzarsi da solo, implori l'aiuto del Liberatore. Viene dunque la grazia che condoni i peccati commessi, aiuti chi si sforza, conceda l'amore per la giustizia e porti via il timore" (*Exp quar prop 13-18*). Parla già dell'incapacità del libero arbitrio a evitare il peccato e della necessità della grazia per compiere il bene: "Nel primo uomo certamente ci fu un perfetto libero arbitrio, mentre in noi prima della grazia non c'è il libero arbitrio perché non pecciamo, ma soltanto perché non vogliamo peccare. E' la grazia a far sì che non solo vogliamo operare bene, ma anche lo possiamo; non con le nostre forze, ma con l'aiuto del Liberatore, che nella risurrezione ci darà anche la pace perfetta, pace perfetta che consegue la buona volontà" (*ib*). E', dunque, certo che durante il presbiterato Agostino, sotto l'influsso di alcuni *tractatores* cattolici, preoccupati anch'essi di mostrare la razionalità della *electio divina*, pensi che l'uomo creda e voglia da solo il bene e che questo atto autonomo gli faccia meritare il dono dello Spirito santo. Tuttavia non si può negare che fin da questi anni egli ponga a fondamento della vita cristiana il dono dello Spirito santo, il quale, diffondendo nei cuori la carità, permette al credente di operare ciò che ha conosciuto giusto e buono con la legge, non per timore ma con amore, come è degno che operino i figli adottivi di Dio e gli appartenenti al Testamento Nuovo. Per Lettieri caratteristica della teologia del primo Agostino è la riduzione della grazia e della carità alla legge. Il prete di Ippona invece oppone costantemente l'uomo *sub lege* all'uomo *sub gratia*. Il primo conosce la legge, *conatur*, sed *vincitur*; il secondo invece a tutto antepone la giustizia, *quod nisi caritate spirituali, quam Dominus exemplo docuit et gratia donavit, fieri non potest*.¹⁸ Secondo Lettieri "la grazia, l'amore stesso di Dio viene a essere risolto senza residui nella rivelazione (certo più suavisiva rispetto all'astratta teologia (neo)platonica e alla rivelazione veterotestamentaria) del dovere ideale, della *lex-doctrina* spirituale, personalizzata nel *magister-Cristo*".¹⁹ Invece nel testo sopra riportato Agostino dice che la *caritas* spirituale non solo è stata insegnata dal Signore con l'esempio, ma è stata anche donata con la grazia. Questa grazia non si può ridurre a pura conoscenza, è piuttosto il dono delle forze necessarie alla volontà che da sola è insufficiente a correre verso la meta: *non sufficit voluntas nostra et cursus noster, nisi Deus et vires currentibus praebeat et perducatur quo vocat*.²⁰ Lettieri ha scritto che per il primo Agostino la *caritas* non è altro che il precetto della *gemina caritas*, il precetto di amare Dio e il prossimo. Agostino invece scrive: "Nessuno pertanto osi attribuire a se

18. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 46.

19. *ib* pp. 28-29.

20. *ib* p. 62.

stesso l'operare con misericordia, perché è stato Dio a dargli l'amore (*dilectio*) per mezzo dello Spirito santo, senza il quale nessuno può essere misericordioso".²¹ Insomma, la grazia del primo Agostino ha già i caratteri dell'interiorità, della necessità, dell'efficacia e soprattutto essa non è mera *cognitio*, ma è dono e *inspiratio caritatis* (*Mor Eccl Cath I,17,31*). In questa prima teologia ragionata della grazia neppure la gratuità è assente del tutto: se lo Spirito santo è dato da Dio a chi prevede che crederà, almeno la vocazione alla fede non viene *ex operibus nostris, sed misericordia Dei* (*Exp quar prop 64*). Mi sembra, dunque, che possiamo tranquillamente concludere che il primo Agostino descritto da Lettieri non è il vero Agostino, perché risulta nettamente diverso da quello che emerge dai suoi scritti e troppo appiattito sulle idee che saranno di Pelagio. E' proprio questo che volevo sottolineare nell'articolo: *La morale pelagiana e la retorica*.²² Lettieri prende atto che il mio rilievo è giusto, ma invece di soffermarsi sullo scarto della concezione della grazia nei due autori, preferisce polemizzare con me, perché non mi sarei accorto che anche Agostino continua a ricorrere agli schemi retorici nella sua riflessione teologica:²³ una cosa che non mi sono mai sognato di pensare e che non rientrava in alcun modo nel tema della mia ricerca.

II. – IL SECONDO AGOSTINO

Ma andiamo oltre. Esaminiamo cosa dice del secondo o dell'altro Agostino. Anche qui purtroppo sono costretto a dire francamente di non condividere affatto il quadro di Agostino dipinto da Lettieri. Da un lato, accogliendo la lettura di Giansenio, egli presenta costantemente la grazia gratuita, efficace e preveniente di S. Agostino, come una grazia assolutamente irresistibile; dall'altro lato, seguendo la lettura di Calvino, tende a presentare la predestinazione agostiniana come una doppia predestinazione al bene e al male.

A. *La grazia irresistibile*

Ecco come parla della svolta sulla gratuità della grazia: "La tesi che propongo è, infatti, che la teologia di *Ddch-A* entra radicalmente in crisi dinanzi all'irruzione imprevista e devastante di una "scoperta" o, meglio, di una rivoluzionaria rivelazione, quella tremenda della grazia operante, irresistibile e indebitamente predestinata. Pertanto ritengo che la teologia agostiniana

21. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 61.

22. N. Cipriani, *La morale pelagiana e la retorica*, in *Augustinianum* 31 (1991), pp. 309-327.

23. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 459-460.

attraversi, con la folgorazione di *Ad Simpl* I,2 e l'interruzione del *Ddch*, la sua svolta decisiva, che determina la sua catastrofe e il suo riassetto, grazie ad un difficilissimo compromesso, ad un precario equilibrio tra la confessione dell'onnipotenza della *Caritas*, della Soggettiva libertà o anarchia della grazia, da una parte, e il necessario mantenimento dell'invariabile e universale ordine metafisico, dell'oggettiva gerarchia della *Veritas*, dall'altra".²⁴ Con un linguaggio più moderato scrive ancora: "Ciò che cambia radicalmente in *Ad Simpl* I,2 (dedicato a *Rom* 9,10-29), rispetto alle prospettive teologiche precedenti (sintetizzate da *Ddch-A*), è che la *divina vocatio*, da estrinseca *admonitio* rivolta alla libertà dell'uomo, diviene operazione interiore e irresistibile, atto di misericordia che muove infallibilmente la volontà".²⁵ Ora, ciò che per me è inaccettabile in queste parole non è certo l'affermazione della svolta sulla teologia della grazia operante e gratuita. Questo è un fatto riconosciuto dallo stesso Agostino, il quale nelle *Retractationes* critica l'idea, da lui precedentemente sostenuta, "che Dio scelga gli uomini per la giustificazione in base alla prescienza della loro fede futura, spiegando": non avevo ancora cercato con attenzione e non avevo ancora scoperto in che consista l'elezione della grazia a proposito della quale lo stesso Apostolo dice: Il resto di Israele è fatto salvo per elezione della grazia (*Rom* 11,5). E la grazia non è tale se è preceduta dai meriti; in tal caso infatti un bene concesso non per grazia, ma perché dovuto, sarebbe un compenso dei meriti, non un dono" (*Retr* 1,23,2). Anche a proposito della famosa seconda questione dell'*Ad Simplicianum* scrive: "*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia*", spiegando che al riconoscimento del primato dell'iniziativa di Dio, sarebbe giunto guidato dalle parole dell'Apostolo: "Chi può fare per te una distinzione? Che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se lo hai ricevuto perché te ne glori come se non lo avessi ricevuto?" (*1 Cor* 4,7), illuminate dall'interpretazione che ne aveva dato il martire Cipriano: "*In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est*" (*Retr* 2,1,1). Che Lettieri insista sulla novità straordinaria di questa svolta, ripeto, mi sembra del tutto legittimo. Ciò che, invece, non ritengo legittimo è il suo insistere martellante e ossessivo sulla irresistibilità della grazia: una parola che non si trova mai usata nelle opere di Agostino e che lo stesso Lettieri è costretto a smentire in maniera contraddittoria. Egli infatti da una parte scrive: "la *vocatio effectrix*, la *miseri-cordia*, la *voluntas* di Dio è irresistibile e infallibile, non può essere vanificata dal volere dell'uomo".²⁶ Poi nella pagina seguente scrive: "Dio chiama *congruenter*, ovvero misericordiosamente, soltanto il *consensus* dell'eletto, senza forzarlo in alcun modo, ma muovendolo comunque tramite una persuasio irresistibile".²⁷ Se diamo alle parole il significato riconosciuto dai dizionari,

24. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 35.

25. *ib* p. 85.

26. *ib* p. 86.

27. *ib* p. 87.

irresistibile è ciò “a cui non si può resistere; invincibile, ineluttabile, irrefrenabile, fatale, invitto”.²⁸ Come si può dire che Dio “non forza in alcun modo” il *consensus* dell’eletto, se si dice che la *vocatio* di Dio è irresistibile o che la sua *persuasio* è irresistibile? Lettieri parla ossessivamente di grazia irresistibile, attrazione irresistibile, atto di misericordia irresistibile, ecc. ecc., sempre attribuendo all’azione di Dio il carattere della irresistibilità nei confronti della volontà umana. Io gli sarei molto grato se volesse indicarci anche un solo testo in cui si leggono espressioni simili. Quando Agostino usa avverbi come *indeclinabiliter et insuperabiliter*, o *invictissime* (*Corr et gr* 12,37-38), il soggetto della frase è sempre la volontà umana, mai la grazia di Dio. La grazia fa sì che l’uomo voglia in maniera invincibile il bene, non opera invincibilmente sulla volontà. Perché sostituire maliziosamente il soggetto grammaticale di queste proposizioni? Spesso, è vero, il vescovo di Ippona parla della volontà di Dio, che è invincibile (*invicta*) e a cui nessuno resiste, ma in questi casi il senso dell’affermazione è stato spiegato molto bene da altri: quando dice che nessuno resiste alla volontà di Dio, Agostino non parla della grazia con cui aiuta l’uomo ad amare e a fare il bene, parla invece della *voluntas* provvidenziale di Dio, alla quale effettivamente nessuno può resistere, neppure chi opera contro la volontà di Dio, perché sarà da lui punito.²⁹ L’uomo, cioè può anche agire *contra voluntatem Dei*, ma non può mai *agire praeter voluntatem Dei*, giacché non può sottrarsi comunque alla sua volontà. Del resto, se davvero gli eletti non potessero resistere alla volontà di Dio, essi non commetterebbero nessun peccato, perché certamente Dio non vuole il peccato. Invece S. Agostino ha sempre ripetuto contro i Pelagiani che tutti, anche i santi, finché sono sulla terra, possono peccare e per questo debbono tutti chiedere ogni giorno perdono a Dio e invocare il suo aiuto per non peccare. Si contraddice S. Agostino o dobbiamo pensare che fraintendono le sue parole quelli che gli attribuiscono l’idea di una grazia irresistibile?

Lettieri annette grande importanza alla distinzione *suasio-persuasio*, fino a far poggiare su di essa la distinzione tra la grazia *suasiva*, che lascia libero l’uomo di accettarla o respingerla, e la grazia *persuasiva*, assolutamente irresistibile. Mi sembra, però, che qui egli non abbia molto chiare le distinzioni retoriche tra i *tria genera dicendi*, i *tria officia oratoris* e i *tria genera causarum*: la *suasio* non è uno stile oratorio né si propone l’*officium* di *delectare*; è piuttosto un discorso che appartiene al genere deliberativo. L’obiettivo vero di una *suasio* non è mai la *delectatio* né una *persuasio* qualsiasi (ogni discorso retorico mira a *persuadere*), ma la *persuasio ad agendum*, cioè mira sempre a *excitare e movere animos*, e l’ottiene ricorrendo allo stile grande e sublime. Lettieri, invece, contrappone la *suasio* alla *persuasio*, come se fossero due tipi di stili retorici diversi, e parla della *suasio* come se corrispondesse allo stile temperato e avesse

28. *Dizionario della lingua italiana*, F. Palazzi, Milano 1964, p. 614.

29. cf A. Trapè, *Introduzione a Opere di S. Agostino, Grazia e Libertà*, Roma 1987, NBA XX, p. LXIX-LXX.

come scopo il *delectare*, mentre riserva il *movere-agere* alla *persuasio* (cf pp. 472-473). Non è quello che insegnano i trattati di retorica. Quanto a S. Agostino, egli certamente ha distinto la *gratia qua suadet bonum* dalla *gratia qua et persuadetur* (*Gratia Ch I,10,11*), volendo far rilevare con la prima espressione il carattere puramente dottrinale, conoscitivo, della grazia ammessa anche da Pelagio, mentre con la seconda espressione voleva indicare la grazia che oltre che la dottrina infonde anche la speranza e l'amore, assolutamente necessaria per credere e seguire Cristo. Dunque, non c'entra niente la irresistibilità della grazia, ma solo la sua efficacia e la sua natura non solo di ordine conoscitivo, ma anche di *inspiratio dilectionis*. Ci troviamo sempre dinanzi alla dottrina degli anni del presbiterato: per poter compiere il bene, non basta conoscere ciò che è giusto, bisogna anche amarlo e questo è il frutto della *inspiratio caritatis* fatta dallo Spirito santo nell'animo *Dei credenti*. In altri termini, con la distinzione *suasio-persuasio* S. Agostino continua a ripetere che la vera grazia di Dio non è quella che si limita a insegnare all'uomo ciò che è giusto e buono, magari suscitando in lui un certo piacere, perché lo faccia da solo (*suis viribus*), come pretende Pelagio; la vera grazia è quella che suscita in lui l'amore e il piacere per la giustizia, affinché lo possa anche fare. Questa azione di Dio, che è insieme illuminazione e ispirazione della carità, è certamente interiore, è gratuita, perché data anche prima di ogni merito (sta qui la vera novità dell'*Ad Simpl I,2*), ed è efficace, perché *praebet vires efficacissimas voluntati* (*Gr et Lib arb 16,32*), ma non è in alcun modo irresistibile, come pensa e ripete ossessivamente Lettieri insieme a Giansenio. Del resto, già nel commento alla lettera *Ai Galati*, dopo aver detto che gli angeli hanno prevaricato *nullo suadente*, S. Agostino parla dell'uomo che è caduto *mediatore superbo diabolo superbiam persuadente* e che viene rialzato *mediatore humili Christo humilitatem persuadente* (*Exp Ep Ad Gal 24*). Dobbiamo forse pensare che con l'*Ad Simplicianum* S. Agostino ha cambiato anche il vocabolario?

B. La predestinazione

La scoperta, che Agostino stesso faceva risalire a una ispirazione divina, della gratuità della grazia e di una *electio* assolutamente libera e misericordiosa da parte di Dio, insieme alla insistenza sulla necessità della grazia di Cristo e della preghiera per operare il bene e salvarsi, sono le dottrine che hanno valso ad Agostino il titolo di dottore della grazia e la condanna ai pelagiani che le combattevano. Tuttavia la Chiesa non ha mai riconosciuto né fatto proprie tutte le affermazioni agostiniane sulla predestinazione. L'idea che Dio usi misericordia ad alcuni e abbandoni gli altri al loro peccato; la difficoltà oggettiva di spiegare l'universalità della vocazione divina, secondo 1 *Tim 2,4*; la condanna, anche se a una *poena* mitissima, dei bambini morti senza ricevere il battesimo e degli uomini che non entrano nella Chiesa: tutte queste dottrine la Chiesa non le

ha mai fatte proprie. Non abbiamo, quindi, nessuna difficoltà a riconoscere che non tutto l'insegnamento agostiniano sulla predestinazione sia sostenibile e conforme alla fede della Chiesa. D'altra parte, non ritengo neppure che la critica e il rigetto di queste dottrine teologiche sia contrario alla volontà dello stesso Agostino, il quale tante volte ha chiesto critiche ai suoi lettori, invitandoli a non seguirlo nell'errore (*Trin* 1,3,5-6; 3, *proem.*, 2). Una critica intelligente e costruttiva, come quella richiesta da Agostino, però, richiede che si cerchi di capire dove e perché il suo ragionamento ha preso la direzione sbagliata, senza per questo forzare le sue affermazioni, per fargli dire anche quello che non dice. Purtroppo Lettieri non ha saputo fare una simile critica, serena e rispettosa del pensiero altrui, ma si è abbandonato troppo spesso a una lettura tendenziosa. Come fanno tutti i conoscitori delle opere agostiniane, la predestinazione è definita da S. Agostino: "*praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*" (*ib* 14,35). Ha dunque come oggetto le stesse azioni di Dio o i suoi benefici. Anche in questo si distingue dalla prescienza: "La predestinazione non può esistere senza la prescienza, invece la prescienza può esistere senza la predestinazione. Con la predestinazione Dio ha previsto ciò che avrebbe fatto egli stesso... Ma egli può sapere in precedenza anche quelle cose che non compie egli stesso, come ogni sorta di peccato" (*Praed sanct* 10,19). Dunque, il peccato non è oggetto della predestinazione, cioè dell'azione di Dio, ma solo della sua prescienza, che non può non rispettare la libertà umana (*Civ Dei* V,9,1-4). Per Lettieri invece con la predestinazione "Dio fissa ab aeterno ogni vicenda temporale".³⁰ Quindi anche i peccati. Scrive infatti: "Adamo e Cristo sono distinti, non dalla prescienza di qualche merito, ma soltanto dalla predestinazione divina, dall'irriducibile differenza tra *adiutorium sine quo non* (con il quale ad Adamo è donato l'edenico *posse non peccare*) e *adiutorium quo* (con il quale all'eletto è donato il non posse peccare, escatologicamente compiuto), tra 1) una libertà potenzialmente perfetta, ma abbandonata a se stessa dalla grazia creatrice, e 2) una libertà effettivamente perfetta, perché penetrata... dalla grazia redentrice".³¹

Insomma, Lettieri vuole dire, come effettivamente dice nella pagina seguente, che l'Adamo edenico "era predestinato alla caduta".³² Ora, una simile affermazione non corrisponde affatto al pensiero di S. Agostino, il quale attribuisce alla predestinazione solo i benefici o le opere di Dio, mentre alla prescienza estende anche i peccati degli uomini. Lettieri quindi non riesce o non vuole vedere questa distinzione. Ai suoi occhi per il fatto stesso che Dio non sia intervenuto con la sua onnipotenza a impedire il peccato di Adamo, lo ha predestinato a cadere. Siamo perciò davanti a una nozione della predestinazione non solo non agostiniana, ma addirittura contraria al pensiero agostiniano. Per far ricadere la colpa di Adamo su Dio, invece di riconoscere la condizione

30. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 435.

31. *ib* p. 401.

32. *ib* p. 402.

privilegiata del primo uomo, che per grazia di Dio poteva non peccare e poteva non morire, Lettieri, contro tutti i testi, tende a sottolinearne la debolezza, dicendolo “astrattamente libero, eppure effettivamente impotente”, parlando di “beatitudine illusoria e contingente”.³³ E’ un’altra prova che gli interpreti riescono a volte a far dire a un autore tutto il contrario di quello che dicono. Lettieri, inoltre, si chiede perché “Dio onnipotente sceglie di creare Adamo peccatore, dinanzi ad altre possibilità creative”, e ancora perché “se l’impossibilità escatologica di peccato è una *desideranda necessitas*, Dio non l’ha donata già all’Adamo edenico”. E si risponde: “Seppure il mistero dell’intangibile libertà della creatura sembra imporre a Dio stesso il peso tremendo del peccato originale, può una mera logica ostensiva dell’impotenza umana e dell’onnipotenza gloriosa della grazia costringere Dio ad accettare l’irruzione del male nella sua creazione?”.³⁴ Quindi, non solo Dio porterebbe il peso del peccato della sua creatura, perché ha voluto crearla libera, ma sarebbe stato costretto ad accettare l’irruzione del male nella sua creazione, perché voleva mostrare l’impotenza dell’uomo e l’onnipotenza gloriosa della sua grazia. A me sembra che chi pensa così non tenga presente ciò che S. Agostino ha detto su questo argomento già nel *De libero arbitrio*: “Poiché mi ha creato un Dio buono e posso fare qualcosa di buono solo con la volontà, è evidente che a questo scopo piuttosto mi è stata data” (*Lib arb* 3,1,3). Come si vede, per S. Agostino Dio ha creato l’uomo dotato di una volontà libera, non per mostrargli l’impotenza della creatura e l’onnipotenza del Creatore, ma solo perché un’azione moralmente buona non può essere fatta se non con una volontà libera. In altre parole, se Dio voleva che l’uomo lo servisse con libertà e amore, lo doveva creare libero, anche a rischio della disobbedienza. L’idea di mostrare l’impotenza umana e l’onnipotenza gloriosa della grazia non riguarda la creazione della creatura libera, ma solo il permettere che essa cadesse nel peccato.

Ma ritorniamo al concetto di predestinazione. Lettieri parla molto spesso di predestinazionismo rigido di Agostino e si inquieta contro chi non lo riconosce. Ma di quale predestinazionismo si tratta? S. Agostino già nell’*Ad Simpl* I,2 scrive che Dio “non fa nulla perché l’uomo diventi cattivo, soltanto non gli dà nulla perché diventi buono” (*Ad Simpl* I,2,15). E ancora: Dio “non costringe nessuno a peccare, solo non concede la sua misericordia e giustificazione ad alcuni peccatori” (*ib* I,2,16). Lettieri, invece, forzando i testi, cerca di far risalire il peccato dell’uomo a una positiva decisione di Dio, che spingerebbe la creatura al male. Ecco un esempio: “Gli stessi filosofi e dotti pagani... pure notevolmente avvicinati alla verità, ricadono nell’idolatria, per misteriosa decisione di Dio – *occulta Dei voluntate compulsi* (*Civ Dei* IV,31,2) – in quanto privi del donum Spiritus (*ivi*), unico atto giustificante”.³⁵ A suo parere, quindi, nel testo citato del *De civitate Dei* S. Agostino affermerebbe che i filosofi pagani sono

33. *ib* p. 401.

34. G. Lettieri, *L’altro Agostino*, pp. 401-402.

35. *ib* p. 382.

caduti nell'idolatria per misteriosa decisione di Dio, cioè perché “spinti o costretti (*compulsi*) dalla misteriosa volontà di Dio”. E' un'affermazione gravissima, rivelatrice di una confusione dottrinale e assolutamente contraria al testo, come mostra bene la traduzione francese: “Dans ces conditions, tous ces détails dignes de moquerie concernant le polythéisme que des hommes comme Varron ont recueillis dans leurs ouvrages, ils ont été poussés à les avouer par une secrète volonté de Dieu, plutôt qu'ils n'ont tenté de les persuader”.³⁶ Dunque, il senso del testo è opposto a quello inteso da Lettieri: S. Agostino non voleva affatto dire che Dio ha spinto gli uomini a cadere nell'idolatria, bensì che li ha spinti a rendere manifeste tutte le assurdità che il mito aveva detto intorno agli dèi. E' un infortunio interpretativo reso possibile, dicevo, dalla confusione dottrinale. La stessa cosa, infatti, si ripete a proposito della distinzione fatta in *Civ Dei* V, 8-10 tra la potestas e la voluntas, che Lettieri si affretta a definire ambigua. S. Agostino con quella distinzione vuole correggere la dottrina stoica del fato o destino, che attraverso l'ordine e connessione delle cause fa risalire tutto ciò che avviene nel mondo, anche il peccato dell'uomo, alla volontà e al potere di Dio. Contro tale dottrina Agostino precisa che, se è vero che *omnes potestates* vengono da Dio, non vengono però da Dio le volontà di tutti (*Civ Dei* V,8), spiegandosi poi così: “Nella sua volontà c'è il sommo potere che aiuta le volontà buone degli spiriti creati, giudica le volontà cattive, le ordina tutte e ad alcune concede dei poteri, ad altre non li concede” (*Civ Dei* V,9,4). Le ultime parole sono chiare: “*quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit.*” Secondo Lettieri invece “Dio creatore concede ad ogni creatura razionale una potestas, una possibilità di scelta o di determinazione della propria volontà, ma non produce ogni volontà: “*a quo (Deo) sunt omnes potestates, quanvis ab illo non sint omnium voluntates*”.³⁷ E' evidente che l'interprete è andato fuori strada e che non ha compreso di che potestas si parli. Che dire poi dell'impegno profuso da Lettieri per sostenere l'accusa di fatalismo rivolta dai pelagiani alla dottrina agostiniana della grazia? A suo dire: “al di là del suo (di Agostino) rifiuto dell'accusa di fatalismo, si dovrà riconoscere – in accordo con le indubitabili affermazioni di *Contra Duas Ep Pelag* II,5,9-7,16 – la relazione, comunque “fatale”, tra la libertà umana e il mistero dell'assoluta, predeterminante libertà di Dio, che – da *Ad Simpl* I,2 sino all'*Op Imp* – è l'unica vera, summa causa irrisistibile dei destini degli uomini”.³⁸ Anche qui c'è il tentativo di ridurre il pensiero di Agostino a quello degli stoici, quando, invece, tra le due concezioni c'è un abisso. Come si è appena visto, con la distinzione tra voluntas e potestas S. Agostino voleva negare proprio quello che gli attribuisce Lettieri, ossia che la volontà di Dio sia “l'unica vera, summa causa dei destini degli uomini”, perché Dio “come è il creatore di tutte le nature, *ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Mala quippe voluntates ab illo non*

36. BA 33, p. 633.

37. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, p. 385.

38. *ib* p. 381.

sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est” (*Civ Dei* V,9,4). Come si può far dire ad Agostino che la volontà di Dio è “*l’unica vera, summa causa dei destini umani*”, se egli dice esplicitamente che le volontà cattive delle creature non vengono da lui? Insomma, a mio parere, come del primo Agostino, così anche del secondo Lettieri non ha saputo darci la vera immagine, ma solo quella di “un altro”, cioè falso, Agostino.

Vorrei concludere con un’osservazione sul linguaggio di Lettieri. E’ possibile che non tutte le sue affermazioni siano state da me comprese nel modo giusto a causa dei miei limiti. Credo però che molte incomprensioni siano dovute alle intemperanze verbali, diffuse nel volume, che per qualcuno forse rendono brillante e originale la sua prosa, ma che, a mio parere, non facilitano affatto la comprensione del lettore. Ho già accennato all’uso della parola irresistibile, da cui egli stesso cerca di togliere ogni carattere coattivo. Ma si possono addurre tanti altri esempi. Noi siamo abituati a parlare del mistero trinitario, del mistero dell’incarnazione, del mistero dell’uomo, ecc. Lettieri invece preferisce parlare del paradosso trinitario, del paradosso cosmologico, del paradosso antropologico, del paradosso cristologico, del paradosso escatologico.³⁹ Per lui tutte le verità cristiane sono paradossali. Ma la cosa più grave è che dal suo discorso non si riesce a capire se paradossale vuol dire semplicemente mirabile e misterioso o invece assurdo e contraddittorio. D’altra parte, neppure il senso dell’aggettivo contraddittorio risulta sempre chiaro: un’idea è contraddittoria perché contiene in sé contraddizione o semplicemente perché la ragione non riesce a spiegarla? Lettieri parla di “una paradossale logica del dono (trascendente il potere identificante della ragione), che logicamente non può che essere contraddittoria, proprio perché espressione del gratuito, dell’indebito, razionalmente inoggettivabile”.⁴⁰ Un’altra parola cara a Lettieri è anarchia o anarchico. Egli parla dell’anarchia di Dio per significare l’assoluta libertà di Dio; parla della grazia anarchica, per significare la grazia gratuita e indebita; intitola addirittura il sommario conclusivo: “L’ordine dell’Anarchico”,⁴¹ che ovviamente è Dio. Confesso che dinanzi a un linguaggio simile tante volte mi sono trovato a disagio e sono stato tentato di definirlo, a mia volta, anarchico. Trattando di questioni teologiche di tanta complessità e serietà, non sarebbe meglio usare un linguaggio più moderato?

Nello CIPRIANI

Institutum Patristicum Augustinianum, ROMA

39. G. Lettieri, *L’altro Agostino*, pp. 231-271.

40. *ib* p. 532.

41. *ib* p. 607.

RIASSUNTO : Si tratta di una recensione critica del volume: *L'altro Agostino* di G. Lettieri. Anzitutto, contrariamente a quanto sostiene l'autore, si dimostra che già prima dell'*Ad Simplicianum* S. Agostino riconosceva la necessità della grazia per operare il bene e la considerava non solo un *donum scientiae* ma anche *inspiratio dilectionis*, il dono che fa amare il bene. In secondo luogo viene respinta come non agostiniana l'idea di una grazia irresistibile e di una predestinazione al male, che secondo lo stesso autore avrebbe caratterizzato l'altro Agostino, vale a dire la teologia elaborata a partire dall'*Ad Simplicianum*. Insomma, né il primo né il secondo Agostino presentati da Lettieri corrispondono al vero Agostino.

RÉSUMÉ : Cet article est une recension du livre *L'altro Agostino* de G. Lettieri. Il montre d'abord que, contrairement à ce que soutient l'auteur, avant l'*Ad Simplicianum*, Augustin tenait déjà la grâce comme nécessaire pour faire le bien et la considérait non seulement comme un *donum scientiae* mais aussi comme une *inspiratio dilectionis*, le don qui fait aimer le bien. En second lieu, il rejette comme non augustinienne l'idée d'une grâce toute-puissante et d'une prédestination au mal, qui, selon G. Lettieri, caractérise l'« autre » Augustin, c'est-à-dire celui de la théologie élaborée à partir de l'*Ad Simplicianum*. En somme, ni le premier ni le second Augustin présentés par l'auteur ne correspondent au véritable Augustin.

ABSTRACT : This article reviews critically the book, *L'altro Agostino* by G. Lettieri. First of all, and in spite of the author's position, it shows that, already before the *Ad Simplicianum*, Augustine recognized the necessity of grace to do good and, that such grace was not only a *donum scientiae* but also an *inspiratio dilectionis*, that is, the gift that makes one love the good. Secondly, the ideas of an irresistible grace and of a predestination to evil are rejected as non-Augustinian, even though the author maintains that they characterize the "other" Augustine, i.e., Augustine's theological position after the *Ad Simplicianum*. In a word, neither the first nor the second Augustine presented by Lettieri corresponds to the true Augustine.