

Cristina Simonelli

Spiritales efficiamur *Fausto di Riez e la pneumatologia del V secolo occidentale: un secondo regresso?*

Un articolo di Simonetti del 1980 proponeva all'attenzione degli studiosi il caso della pneumatologia tra III e IV secolo: in stasi in Oriente dopo Origene ma in netto "regresso" in Occidente dopo Tertulliano. Avanzava così un'ipotesi sulle possibili cause, ma contemporaneamente conia una cifra destinata a notevole fortuna¹.

Si può perciò provare a utilizzare la stessa espressione per il V secolo occidentale, la cui riflessione di fatto segna lo sviluppo successivo, connotando in maniera importante tutta la relazione fra Occidente e pneumatologia. La teologia della Gallia meridionale, con la vicenda complessa di accoglienza critica della grazia agostiniana, può essere un punto di vista interessante per affrontare il tema e, ulteriormente, la produzione di Fausto, abate lerinese poi vescovo di Riez, un *corpus* pertinente e sufficientemente circoscritto per svilupparlo. Durante il suo episcopato ha infatti scritto sia un *de spiritu sancto* che un *de gratia*: quest'ultimo nasce come testo sinodale ed è dunque specchio non solo delle concezioni di Fausto ma più ampiamente delle preoccupazioni di un intero ambiente ecclesiale. La circostanza consente pertanto di rilevare gli scarni elementi di connessione fra i due scritti e quindi fra i due temi e mostrare come la tematica di grazia/predestinazione, portata

¹ M. SIMONETTI, *Regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano*, «Augustinianum» 20 (1980) 655-669. L'articolo è riprodotto anche nella raccolta Id., *Studi di cristologia postnicena* [SEA 98], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2066, 33-45. L'ipotesi è quella della responsabilità montanista: di fronte a una posizione che ha turbato la *pax* ecclesiale il risultato potrebbe essere stato quello di rimuov

verne per intero i temi. Si potrebbe osservare tuttavia come la seconda generazione della nuova profezia testimoniata da Tertulliano in Africa sia fortemente legata anche a temi rigoristi ed encratiti, condannati ma poi ripresi più della pneumatologia, come potrebbe testimoniare la simpatia di Girolamo. Ma questa è un'altra storia: qui è soprattutto la constatazione dell'assenza e la sua interpretazione come regresso che interessa.

avanti senza sostanziali riferimenti pneumatologici, possa alla lunga sequestrare quasi per intero la dimensione antropologico spirituale della sinergia fra *dono* divino e impegno umano.

Lo scritto sullo Spirito Santo sembra precedere di qualche anno quello sulla grazia e nonostante la testimonianza di Gennadio ha ricevuto molta minore attenzione: si deve anche dire che la tradizione manoscritta, tranne un testimone che peraltro è il migliore, lo attribuisce a un diacono romano, Pascasio, probabilmente a causa di un passo di Gregorio Magno². Alla fama dell'altro scritto invece, su cui si sono attestati studi anche relativamente recenti, ha contribuito anche l'interesse moderno per la questione della grazia, da Erasmo che lo pubblicò nel 1528 al conio dell'ipotesi "semipelagiana" nel contesto delle *Congregationes de Auxiliis*, quale possibile fonte di ispirazione di Molina.

Si può pertanto ancora lamentare con Micaelli e Barcellona³ che la dottrina sulla grazia abbia sequestrato l'attenzione rispetto allo sviluppo pneumatologico e sembra dunque opportuno iniziare da questo aspetto la ricognizione, estendendola poi alla connessione, quale che sia, con il *de gratia*. C'è tuttavia anche un altro scritto che può rappresentare un'utile chiave di lettura: si tratta di una omelia per il giorno di Pentecoste, nel quale era stata celebrata la *confirmatio* di alcuni fedeli. Il sermone è attribuibile al vescovo di Riez, o comunque se non a lui personalmente al suo stesso ambiente. Il dossier rappresentato dai tre scritti invita a discutere pertanto anche per questo contesto la relazione fra esperienza dello Spirito – sia nella prassi liturgica che nei percorsi spirituali e segnatamente monastici – e formalizzazione di una pneumatologia riflessa, la cui importanza nel nodo cruciale del IV secolo è stata esaurientemente mostrata, in particolare da Studer e Hilberath⁴. La frammentazione in cui si sviluppa la riflessione succes-

² «Ho sentito dire che Pascasio, diacono di questa sede apostolica, del quale si trovano presso di noi libri sullo Spirito Santo molto ortodossi e ricchi di dottrina, era un uomo di ammirevole santità» (GREGORIO MAGNO, *Dial.*, 4,40, trad Micaelli, che cita il passo, già segnalato da Engelbrecht, in C. MICAELLI, *Introduzione*, in FAUSTO DI RIEZ, *Lo spirito santo*, Città Nuova, Roma 1997, 11. Il manoscritto che l'attribuisce invece a Fausto è il Vat.Pal. 241).

³ C. MICAELLI, *Introduzione*, 5-43 (qui in particolare, 31); R. BARCELLONA, *Fausto di Riez interprete del suo tempo*.

Un vescovo tardoantico dentro la crisi dell'impero, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, 84. Entrambi si riferiscono a questo proposito anche a un altro articolo di M. SIMONETTI, *Le fonti del de spiritu sancto di Fausto di Riez*, «Syculorum gymnasium» 29 (1976) 413-425 e in particolare alla considerazione con cui Simonetti introduce la ricognizione.

⁴ B. STUDER, *La recezione della pneumatologia nella chiesa antica*, in N. CIOIA (ed.), *Spirito, eschaton, storia*, Mursia, Roma 1998, 19-33, sottolinea come lo sviluppo pneumatologico del Costantinopolitano I debba moltissimo alla ri-

siva, tuttavia, rende meno ovvia l'affermazione. Seguire i frastagliati percorsi che ne derivano può contribuire all'«immane compito» di una «storia teologica della fede»⁵.

1. *Fausto abate, vescovo e doctor egregius*

Gli uomini illustri di Gennadio di Marsiglia rappresentano, nel caso di Fausto così come in quello di altri autori di Gallia, una fonte autorevole per la vicinanza sia cronologica che geografica. La notizia che riguarda Fausto – *viva voce doctor egregius* – è ampia. In primo luogo lo collega al ritiro monastico lerinese: «Fausto, che fu abate del monastero di Lérins divenne poi vescovo di Riez nella Gallia, fu uomo acuto nella conoscenza delle sacre Scritture»⁶.

Anche Sidonio Apollinare, che fu suo corrispondente ed estimatore della sua sapienza, parla della sua permanenza “nella solitudine” (*Ep IX,9,12-14*) e della inesausta ascesi dell'abate ormai vescovo (*Ep IX,3,4*), che continuava a recarsi di tanto in tanto sull'isola (*Carme 16, 104*). Secondo Pricoco, i cui studi su Lérins sono tuttora importante punto di riferimento, con Fausto raggiungerebbe il suo termine l'epoca migliore del monachesimo lerinese e della sua influenza a livello ecclesiastico⁷, anche se probabilmente si dovrebbe estendere di un po'

flessione sulla prassi battesimale e l'esperienza monastica, raccolta attorno a Basilio. Hilberath si sofferma in maniera specifica sulla dimensione monastica: «Anche questa fase della storia della teologia può essere compresa in maniera adeguata solo se si tiene conto della fioritura carismatica, verificatasi soprattutto nel monachesimo, ad essa collegata. Proprio in questa fase decisiva della pneumatologia, che pone le fondamenta della professione della fede cristiana, scopriamo lo stretto nesso esistente tra l'esperienza dell'azione e della realtà dello Spirito Santo e la riflessione su di esse» (B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996, 120).

⁵ «Una storia teologica della fede dovrebbe essere la ricostruzione ermeneutica della fede saputa e delle forme che la mediano nell'epoca, per mostrarne l'identità sincronica e diacronica non nonostante, ma proprio attraverso le differenti formulazioni linguistiche e ciò dovrà avvenire anche nel confronto aperto con altre tradizioni confessionali cristiane. È questo un compito immane

che dipende per molti versi dagli studi degli specialisti della storia della teologia e dalla coscienza metodologica presente nelle ricerche» (F.G. BRAMBILLA, *Questioni per l'insegnamento della teologia sistematica*, «Teologia» 3 [2004] 271).

⁶ GENNADIO, *Gli uomini illustri* 86 (testo in PL 58, 1109).

⁷ S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lérins e le origini del monachesimo gallico*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1978, 55. L'elezione ad abate risalirebbe addirittura al 433: si consideri anche che la redazione del *Commonitorio* e forse degli *Estratti*, opere attribuite a Vincenzo, si collocano durante la direzione di Fausto. Per questi scritti e la relativa bibliografia, mi permetto rimandare a VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio. Estratti*, a cura di C. SIMONELLI, Paoline, Milano 2008. L'elezione episcopale è sicuramente precedente al 462, anno in cui come *episcopus reieinsis* Fausto presenta a Roma l'opinione delle chiese di Gallia rispetto al problema della giurisdizione su Narbona.

l'arco cronologico a considerare anche Cesario in seguito vescovo di Arles. Oltre alle sedi di Arles e di Lione, che erano state presiedute dalla prima generazione lerinese rappresentata da Ilario e Eucherio, anche Riez aveva mostrato uno speciale legame con l'isola: infatti anche Massimo era stato abate di Lérins prima di reggere quella sede, e a lui era succeduto proprio Fausto, che poi compie un analogo percorso⁸. Se questa è la situazione ecclesiastica, dal punto di vista politico è utile ricordare che il regno Visigoto si era stabilito a Tolosa dal 418, rafforzandosi con il governo di Teodorico II e poi, dal 466, con Eurico: la situazione di innegabile fatica non è certo stata ininfluenza nella selezione e nello sviluppo dei temi teologici⁹.

Presentando gli scritti di Fausto, Gennadio inizia proprio da un intervento sullo Spirito Santo, che sarebbe legato alla *traditio* del simbolo ai *competentes*. Segue poi la menzione del noto scritto sulla grazia, di cui tuttavia non viene segnalata né l'occasione né la matrice sinodale:

Nell'occasione di una *consegna del simbolo* compose un libro sullo Spirito Santo, nel quale dimostra secondo la fede dei padri che è consostanziale e coeterno al Padre e al Figlio e possiede la pienezza della Trinità. Pubblicò anche un'opera pregevole sulla grazia di Dio dalla quale siamo salvati: in essa insegna che sempre la grazia invita, precede e aiuta la nostra volontà e che qualsiasi ricompensa abbia meritato lo stesso libero arbitrio, in cambio della pietà del suo impegno, non è un proprio merito, ma un dono della grazia¹⁰.

Gennadio segnala poi altri titoli e infine afferma di non essere riuscito a leggere altro, anche se manifesta la convinzione che Fausto abbia prodotto più di quanto sia a lui giunto. Fra i titoli altrimenti noti o in qualche modo riconducibili a opere ancora oggi consultabili, ricorda in particolare uno scritto in cui il vescovo di Riez nega che vi sia nelle creature qualcosa di incorporeo¹¹, uno scritto cristologico rivol-

⁸ Qualcuno – ad esempio Fulgenzio di Ruspe – parla anche della sua origine britannica: è possibile, dati gli scambi con regioni settentrionali testimoniati anche per altri lerinesi. In ogni caso la vita cristiana matura di Fausto si svolge in Provenza.

⁹ Secondo Smith, ad esempio, l'estremizzazione delle tesi di Agostino con cui polemizza tale ambiente – ammesso che predestinazionismo e pelagianismo siano esistiti al di fuori dell'immaginazione dei rispettivi avversari – era mal vista in un contesto in cui tra-

dizione ascetica e nuove necessità politiche spingevano piuttosto all'azione: TH.A. SMITH, *De gratia. Fausto of Riez's Treatise on Grace and Its Place in the History of Theology* (Christianity and Judaism in Antiquity. Ch. Kannengiesser Series Editor, Vol. 4), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1990, 59-60.

¹⁰ GENNADIO, *Gli uomini illustri* 86 (testo in PL 58, 1109).

¹¹ Questo si deve identificare con l'*epistola* 3, legata a Cassiano coll. 7,13 e nota per la replica in tre libri di Clau-

to a un diacono che avrebbe seguito “l’empietà di Nestorio”¹² e un *libello* di argomento trinitario in cui verrebbero confutati oltre agli Ariani anche i Macedoniani. Proprio questo libello che, cambiando l’ordine dell’esposizione di Gennadio abbiamo ricordato per ultimo, permette di notare la menzione associata di Ariani e Macedoniani, che compare anche in *Spirito Santo* (I,1), in cui tale posizione viene addirittura retrodata come eresia rifiutata dai “318” di Nicea. Sembra trattarsi della costruzione di un *modello* eresilogico, che dunque potrebbe uscire dall’immediata corrispondenza storica: si spiegherebbe così anche la presenza di tratti anacronistici, come la sequenza individuata (Nicea/Ariani/Macedoniani), o ectopici (per la singolarità del riferimento a Macedoniani in uno scritto occidentale), anche se non si può escludere una forma cristiana *ariana* in Gallia proprio a seguito della presenza visigota e in particolare del suo rafforzamento con il regno di Eurico¹³. Certo che se il contenuto di quanto oggi conosciamo come *de spiritu sancto* di Fausto corrisponde all’omonimo scritto recensito ne’ *Gli uomini illustri* di Gallia – ma anche al tema del libello¹⁴ – l’occasione della *traditio symboli* appare un po’ eccessiva, dal momento che dal simbolo il trattato prende solamente avvio. Gennadio non è tuttavia molto interessato alle occasioni degli scritti che recensisce: anche per quanto riguarda il *de gratia*, ad esempio, non fa al-

diano Mamerto *de statu animae*, nonché per la ripresa del tema da parte di Sidonio Apollinare: cfr S. PRICOCO, *Sidonio tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez*, «Nuovo Didaskaleion» 15 (1965) 115-140. Per il testo della lettera e un aggiornato commento alla questione, si veda M. NERI, *Dio, l’anima e l’uomo. L’epistolario di Fausto di Riez*, Aracne, Roma 2011, 160-181 (testo e traduzione); 53-81; 265-291 (commento e note). Citerò le lettere da questa edizione critica e il testo italiano sempre da questa bella traduzione.

¹² Testo in M. NERI, *Dio, l’anima e l’uomo*, 212-225; commento e note, *ivi*, 123-135; 337-355. È utile ricordare inoltre che della produzione lerinese – cui accenna M. Neri, *ivi*, 340, nota 14, limitatamente alla tradizione dei padri – fanno parte importanti e precoci testi cristologici, segnatamente i capp. 12-16 del *Commonitorio*, nonché gli *Estratti*, in particolare l’inclusione rappresentata dai capp. 1 e 10, opera del compilatore della raccolta.

¹³ Presentiamo più avanti le ipotesi in merito di Simonetti (1977), ancora punto di riferimento di studi più recenti (Micaelli 1997, Barcellona 2006, Neri 2011).

¹⁴ Secondo Rossana Barcellona si potrebbe identificare questo scritto con il *de ratione fidei*: R. BARCELONA, *Il de ratione fidei di <Fausto di Riez>*, «Sculorum Gymnasium» 49 (1996) 19-30 (per il confronto tra la pneumatologia del *libellus* con quella del *de spiritu sancto*, in particolare 24-29). La studiosa riprende l’ipotesi anche in *Id.*, *Fausto di Riez interprete del suo tempo. Un vescovo tardoantico dentro la crisi dell’impero*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006, 85. Marino Neri avanza invece l’ipotesi che si tratti della prima parte dell’*ep* 3 che, prima di affrontare il tema antropologico, svolge una premessa di argomento trinitario. L’ipotesi, già avanzata dal Rheling (Münster 1898) tralascia il non piccolo aspetto del riferimento ai Macedoniani, dal momento che nella lettera non si parla specificamente dello Spirito: M. NERI, *Dio, l’anima e l’uomo*, 53-54.

cun riferimento alla dimensione sinodale dell'opera, di cui pure mostra di conoscere il contenuto, tanto da riferirne quasi letteralmente un passaggio.

2. *Il de spiritu sancto*

Se dunque l'attribuzione a Fausto del *de spiritu sancto* sembra accertata¹⁵, le informazioni degli autori coevi lasciano ancora qualche margine di discussione: Pricoco, seguito in questo anche da Micaelli¹⁶, ritiene che quando Sidonio Apollinare loda uno scritto di Fausto «diviso in due sotto la forma del dialogo e in quattro nella presentazione degli argomenti» (*ep IX,9,10*), si potrebbe riferire proprio al *de spiritu sancto*¹⁷. L'identificazione è tuttavia un po' forzata, non tanto per la partizione in quattro argomenti dei due libri, quanto soprattutto perché pare difficile considerarli un "dialogo", né pare sufficiente interpretare in questo senso i frequenti riferimenti agli avversari e alle loro opinioni, procedimento usuale negli scritti polemici. La semplice osservazione di J. Sirmond rilanciata nell'edizione della *Patrologia Latina*¹⁸, che Sidonio si riferisca cioè a un'opera oggi perduta, mantiene ancora valore¹⁹. Le affermazioni di Gennadio, una volta interpretata la *traditio symboli* non tanto come contesto pratico liturgico, quanto come *luogo* teorico da cui sviluppare una corretta articolazione teologica²⁰, sono comunque pertinenti soprattutto nella misura in cui indicano come trinitario l'interesse principale dello scritto.

Questa prospettiva trinitaria invita a due tipi di considerazione: da una parte viene a rafforzare l'impressione di anacronismo già se-

¹⁵ C. MICAELLI, *Introduzione*, in FAUSTO DI RIEZ, *Lo Spirito Santo*, 11.

¹⁶ *Ivi*, 11-12.

¹⁷ S. PRICOCO, *Sidonio tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez*, 133-135.

¹⁸ L'osservazione è riportata in PL 58 (1847), nella nota in calce alle colonne 623-624.

¹⁹ Dopo i vari tentativi di vedervi il *de gratia* o uno scritto di argomento trinitario, il *conflictus de deo trino et uno*, attribuito però dalla tradizione manoscritta ad Arnobio il giovane e di diverso stile: puntuale resoconto ancora in S. PRICOCO, *Sidonio tra Claudiano Mamerto e Fausto di Riez*, 133-135.

²⁰ Questo nel senso abituale nel secolo precedente: significativa un'affermazione di Basilio stesso, riportata più

volte nelle sue lettere: «È necessario che siamo battezzati come siamo stati istruiti, che crediamo come siamo stati battezzati, che glorifichiamo come abbiamo ricevuto la fede, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo» (BASILIO, *ep 125,3*). L'idea spesso allusa attraverso la nota citazione del sinodo cartaginese – *lex orandi legem statuat credendi* – è dunque molto diffusa e variamente espressa. L'*incipit* di Fausto presenta tra l'altro la distinzione tra *credere in*, riservata alla Trinità divina, e *credere* seguito da un semplice accusativo, utilizzato per l'articolo sulla chiesa («perché tenti di stendere un gran velo di nebbia introducendo di soppiatto una piccola sillaba, vale a dire "in"?», *SpS I,2*) che si trova anche nel più noto RUFINO, *de expositione symboli* 34.

gnalata, dall'altra, comunque sia esso da intendere, fornisce una prima spiegazione alla scarsa recezione delle affermazioni che connettono il dono dello Spirito con lo sviluppo della vita battesimale e dunque *spirituale*, che è quanto qui ci interessa in connessione al tema della *grazia*.

Quanto al primo aspetto, come si è già accennato, il punto di riferimento sono ancora le ricerche di Manlio Simonetti, cui rimandano anche i successivi studi, sia per la ricognizione delle fonti, utilizzate comunque da Fausto con una certa originalità²¹, sia per le due ipotesi avanzate sulla (per noi) *strana* menzione dei Macedoniani associati ai Novaziani nella Gallia del V secolo²²: da una parte la familiarità di Giovanni Cassiano con gli ambienti Costantinopolitani in cui entrambe i movimenti hanno avuto una consistente presenza; dall'altra la possibilità che una certa declinazione ariana presente nell'occidente soprattutto *gotico*, una volta accettata in certa misura una parità nella sostanza fra il Figlio e il Padre, rieditasse l'idea già *omeusiana* e *pneumatomaca* di parlare dello Spirito al di là della sfera divina, come una creatura o forse meglio come un'energia creata. Questa ipotesi non è semplicemente postulata, ma si appoggia alla ricognizione di scritti quali ad esempio i *Fragmenta Arriana*, di origine illirica, o la successiva vicenda del confronto fra il re Visigoto Leovigildo e il figlio, diventato cattolico²³. In questo modo, *in obliquo* potremmo dire, offre anche lo spunto di una non irrilevante considerazione: le più frequenti ricostruzioni di storia della teologia si accontentano troppe volte dei percorsi principali tralasciando quelli che vengono considerati insignificanti, sia come epoca che come contesto e che invece possono permettere una ricognizione meno preconcepita delle tradizioni teologiche.

Quanto al secondo aspetto, la lettura del *de spiritu sancto* porta in un clima veramente molto simile a quello dei più noti omonimi trattati del secolo precedente: si possono individuare molti passaggi in cui si dice dello Spirito che suscita, accompagna e corona la vita cristiana, ma sono sempre portati come "prova" con la finalità di affermarne il livello divino e non sono dunque sviluppati per quello che dicono del cammino spirituale, che resta assolutamente sottotraccia. Si trovano pertanto affermazioni legate all'esperienza battesimale:

²¹ M. SIMONETTI, *Le fonti del De Spiritu Sancto di Fausto di Riez*, 413-425.

²² M. SIMONETTI, *Fausto di Riez e i Macedoniani*, «Augustinianum» 17 (1977) 333-354.

²³ M. SIMONETTI, *Fausto di Riez e i Macedoniani*, 337-338.

[Lo Spirito] aleggiava sulle acque, con l'eminenza di chi è Signore, già prefigurando, io credo, i doni del battesimo (I,6).

Il medesimo Spirito, nella pienezza della sua unità, opera con particolare efficacia in quella santissima notte della rigenerazione dall'Oriente all'Occidente, dal sorgere del sole al suo tramonto, dal nord e dal mare, in ogni luogo: con l'invocazione è creduto presente attraverso ogni cosa, con la benedizione se ne avverte l'azione, innumerevoli moltitudini sono purificate con un solo battesimo e, come ha detto l'Apostolo, bevono a un solo Spirito, rinascono nell'unico grembo della madre che le adotta (II, 13)²⁴.

Nello stesso modo si trovano anche importanti passi sullo Spirito come elargitore dei carismi e animatore del cammino della vita cristiana, che la suscita chiamando a rigenerazione, la rinnova e la santifica:

Che lo Spirito santo sia l'elargitore dei carismi celesti e il dispensatore delle santificazioni, lo testimonia la natura stessa del nome [...] attraverso la Parola di Dio, poi alla persona dello Spirito Santo sono chiaramente ascritti la nostra chiamata alla rigenerazione, il rinnovamento che ne consegue e la successiva santificazione (I,10).

Allo Spirito è attribuita anche l'inabitazione nel cuore dei fedeli, in un passo finalizzato, come i precedenti, ad affermarne la divinità, e tuttavia collegato in qualche modo anche alla polemica con Claudiano Mamerto²⁵, a causa dell'affermazione della corporeità dell'anima:

Se è proprio della divinità conoscere i segreti dell'uomo, quanto più lo scrutare le profondità di Dio costituisce, nella persona dello Spirito Santo, un chiaro indizio della suprema maestà. Entrare nel segreto delle coscienze è un privilegio da riservare esclusivamente al loro autore. Un'anima invece può essere unita a un'anima [...] ma non può esservi infusa, perché creature di tale genere possono contenere in sé solo lo Spirito Santo, vale a dire soltanto Dio, poiché sono vasi che appartengono al loro vasaio e possono essere riempiti esclusivamente da colui che li ha creati dal nulla, senza la cui presenza sono sentiti come vuoti. Pertanto la sostanza dell'anima, in quanto materia corporea, non può essere affatto infusa in un'altra creatura razionale (II,1).

Presentano una significativa variante non del tema ma del linguaggio gli ultimi passi del II libro, che accostano esplicitamente Spi-

²⁴ Si veda anche II,5, le cui considerazioni sono vicine a quelle di BASILIO, *Sp S* 15-16.

²⁵ Cfr. *supra*, nota 11.

rito e dono della grazia, in dipendenza dalla citazione di At 10,43-45, estendendo comunque la riflessione a considerare una relazione fra natura e grazia:

Mentre Pietro parlava a Cornelio “si stupirono i fedeli provenienti dalla circoncisione che erano venuti con Pietro, perché la grazia dello Spirito Santo fu effusa anche sulle nazioni”. Vedi che lo Spirito Santo ha conferito la grazia non in virtù di altri, ma in modo autonomo. Se tu chiedi chi sia costui, che ha dato la grazia, te lo ha insegnato la Scrittura nei brani successivi, dicendo, “se dunque Dio ha dato loro la medesima grazia”. Questo elargitore di grazia (*gratiae largitorem*) lo ha precedentemente dichiarato “Spirito Santo”, in questo passo lo dichiara Dio in senso proprio. [...] Quando poi la scrittura dice: “Anche sulle nazioni è stata effusa la grazia dello Spirito Santo”, ciò dimostra che l'autore della grazia è egli stesso il Dio della natura (*ipse naturae deus est, qui auctor est gratiae*) [...] quel Dio evidentemente che si è effuso sulle nazioni e su Cornelio, inondandoli con l'empito della grazia (II,8).

Lo scritto, che ha certo molti altri luoghi di interesse²⁶, si rivela non ignaro della dinamica di vita cristiana suscitata dallo Spirito, e può esibire, analogamente appunto a simili opere del secolo precedente e non solo, l'esperienza battesimale e spirituale come prova pneumatologica, non ignorando neppure, in questo ultimo passo menzionato, una connessione fra l'azione dello Spirito e la grazia. Si tratta ora di verificare se il *de gratia* dello stesso autore e di poco posteriore mostri o meno simili connessioni.

3. *Il de gratia: uno scritto sinodale*

L'occasione dello scritto e dunque anche la sua particolare forma redazionale sono dichiarate da Fausto stesso nella lettera a *papa* Leonzio di Arles che è posta come prefazione al testo:

Ottemperando al vostro compito di pastore, o beato vescovo Leonzio, avete riunito un concilio dei vescovi più importanti per condannare l'errore della predestinazione: avete così dimostrato la vostra autorevolezza su tutte le chiese delle Gallie. Eppure avete affidato a deboli spalle la gravosa incombenza di fornire il resoconto delle dottissime ri-

²⁶ Tra i quali la relazione fra pneumatologia e cristologia, ad esempio ri-

spetto all'azione dello Spirito sull'umanità filiale di Gesù e nella resurrezione.

flessioni che avete pronunciato nell'incontro ufficiale [...] Dopo la redazione e l'approvazione degli atti del concilio di Arles, essendo stati scoperti nuovi errori, il sinodo di Lione ha imposto che si facessero alcune aggiunte a questo mio modesto lavoro²⁷.

L'epistolario fornisce ulteriori chiarimenti: la prima lettera della raccolta è infatti indirizzata a Lucido, un presbitero che professava una forma di predestinazionismo. Fausto lo invita a evitare estremizzazioni, *modellizzate* attraverso sei anatematismi cui Lucido dovrebbe aderire in vista del sinodo previsto ad Arles, e a ricercare piuttosto l'equilibrio della *via regia*:

Nel parlare dunque della grazia di Dio e dell'obbedienza dell'uomo, questo dobbiamo assolutamente tenere fermo: senza piegarsi a sinistra né inopportunamente a destra, avanzare piuttosto per la via regale²⁸.

La seconda lettera contiene il *libellus emendationis*, firmato da Lucido ma probabilmente redatto da Fausto, che si articola sulla condanna (*damno vobiscum sensum illum, qui dicit...*) di otto proposizioni accostabili e integrabili ai già citati anatematismi. Questo dossier epistolare si compone dunque con il *de gratia*, spiegandone meglio l'occasione e il contesto: il trattato si presenta in questo modo come un testo sinodale completamente rivisto da Fausto, così che i due caratteri, personale e comunitario dello scritto risultano intrecciati in maniera inscindibile. Vari sono stati i tentativi di intravedere nella trama della redazione finale il duplice piano di redazione e soprattutto di seguire la discussione sinodale, anch'essa duplice in quanto alla riunione di Lione è esplicitamente attribuita la richiesta di aggiungere altri punti. Secondo Smith, ad esempio, gli anatematismi presenti nelle *epp.* 1 e 2 potrebbero rappresentare i temi trattati in sinodo ad Arles e fornirebbero così la struttura di fondo del trattato, occupan-

²⁷ FAUSTO DI RIEZ, *La grazia*, Introduzione, traduzione e note di E. LANA, Città Nuova, Roma 2004, 33-35 (anche gli altri passi vengono citati secondo la traduzione di Lana). «Domino beatissimo ac reverendissimo Leontio papae Faustus. Quod pro sollicitudine pastoralis, baete papa Leonti, in condemnando praedestinationis errore concilium summorum antistitum congregastis, universis Galliarum ecclesiis praestitistis. Quod vero ad ordinanda ea quae conlatione publica doctissime protulistis, operam infirmis humeris curam-

que mandastis [...] in quo quidem opusculo post Arelatensis concilii subscriptionem novis erroribus deprehensis adici aliqua synodus Lugdunensis exegit» (Engelbrecht [CSEL 21 - 1891], Prologo).

²⁸ «Loquentes ergo de gratia dei et oboedentia hominis id omnimodo statuere debemus, ut neque proni in sinistram neque inopportuni ad dexteram regia magis gradiamur uia» (*ep.* 1, 1). Cfr: *de gratia*, Prefazione I,1; cfr. M. NERI, *Dio, l'anima e l'uomo*, 254, nota 6; cfr. qui di seguito, nota 33.

done 18 degli attuali capitoli²⁹. Lana³⁰ ritiene invece che questa proposta non renda ragione delle “aggiunte” richieste dal successivo sinodo di Lione, cui si riferisce Fausto nel *Prologo* e propone di vedere in I,1-13 la parte dipendente da Arles, racchiusa dal proposito di seguire una via media tra gli estremi della *sola gratia*/sole opere. Secondo Lana dunque da I,13 alla fine dello scritto saremmo in presenza delle aggiunte richieste dal dibattito di Lione. Simonetti³¹ aveva a suo tempo ritenuto che le raccolte di passi biblici controversi non fossero *excursus* bensì la base stessa della discussione e dunque dello scritto. Mi sembra che nella posizione di Lana, felice per la messa in evidenza della inclusione cui dà corpo il richiamo tra I,1 e I,13, la parte attribuita alla discussione di Lione risulti troppo vasta e i temi nell'insieme troppo collegati tra loro. Senza dubbio è interessante la relazione tra gli anatematismi ed il *de gratia* evidenziata da Smith, anche se non può rendere ragione fino in fondo dello scritto e in particolare sembra non dar sufficiente rilievo alla funzione delle discussioni bibliche, che nei testi patristici e nelle esperienze sinodali antiche formano spesso lo scheletro del dibattito. Si potrebbe perciò pensare che proprio i quattro capitoli segnalati anche da Smith con temi “a parte” rappresentino le parti aggiunte dopo Lione.

Al di là di questa domanda, come si è ormai abituati a ricordare anche per i concili ecumenici, non siamo di fronte a una trattazione semplicemente riassuntiva della questione, bensì a uno sviluppo reattivo, motivato da un problema preciso, che in questo caso è di stampo predestinazionista. Pur con questa attenzione, il *de gratia* è un buon testimone della recezione provenzale della questione, e come tale è stato oggetto di numerosi studi³².

²⁹ TH.A. SMITH, *De gratia*, 61-64, oltre a queste sezioni rileva poi la presenza di sezioni di esegesi di testi biblici discussi e l'inserzione di alcuni temi ulteriori. Afferma che il passaggio al II libro non segna una vera e propria cesura, anche se poi sembra dar rilievo all'intenzione espressa di indagare *sollicitius* il senso della Scrittura (II,1).

³⁰ E. LANA, *Introduzione*, in FAUSTO DI RIEZ, *La grazia*, 11-17.

³¹ M. SIMONETTI, *Il de gratia di Fausto di Riez*, «Studi storico-religiosi» 1 (1977) 125-145: 135: «Ci siamo soffermati più di quanto usualmente si faccia sull'interpretazione dei passi scritturistici forniti da Fausto nel contesto della polemica sulla grazia perché si tratta di

un punto assolutamente centrale della sua argomentazione: infatti la discussione su tali passi costituisce la trama, la struttura portante del suo discorso e su di essa s'innestano le affermazioni di carattere più tecnicamente dottrinale».

³² Non è questo il luogo di dilungarsi sulla questione, ma si segnalano almeno, oltre all'articolo di Simonetti (1977) e allo studio di Smith, già citati, si possono ricordare i numerosi contributi di C. TRIBLETTI, *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*, «Augustinianum» 19 (1979) 259-285; Id., *La salvezza umana in Fausto di Riez*, «Orpheus» 1 (1980) 371-390; Id., *Fausto di Riez nei giudizi della critica*, «Augustinianum» 3 (1981) 567-5767; M. DJUTH, *Faustus of Riez. Initium bonae vo-*

I tratti distintivi si possono indicare nella premessa legata a una vulgata agostiniana, quello che tutti ormai dicono e devono dire, consistente nella condanna di Pelagio e, a seguire, nell'equilibrio della via regale, consistente nella armonia tra grazia e *labor*, termine cui Fausto, legato in questo all'eredità di Cassiano, individua impegno, responsabilità, ascesi³³. Cuore teologico dello scritto nel suo complesso appare comunque il capitolo I, 16, con la ferma condanna della tesi che sostiene che qualcuno sia programmaticamente escluso dalla salvezza. L'affermazione, dal tono confessante e testimoniale (*testamur*), viene supportata da una serie di passi biblici, tra cui 2Cor 5,14-15, spesso utilizzato in altri contesti come passo eucaristico:

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

La discussione poi di uno dei passi tipici della controversia pelagiana, «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (Gv 6,44) viene svolta sulla base del tipico equilibrio "regale" già ricordato: «Quale opinione dobbiamo avere al riguardo, se non sottomettere sempre le opere alla grazia e unire sempre la grazia alle

luntatis, «Augustinian Studies» 21 (1990) 35-53. Le monografie di Weaver (*Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon 1996) e Olgiari (*Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*, Louvain 2003), sono dedicate al confronto fra le posizioni agostiniane e le generazioni provenzali precedenti a Fausto, toccando solo marginalmente questo autore.

³³ L'idea di equilibrio e *medietas* è ampiamente condivisa nella tradizione lerinese e in Cassiano (*conf.* 2,2,4: «è questa [*discretio*] infatti che insegna al monaco, nel camminare per una via regale, il modo di evitare i due eccessi»; cfr. 6,9,3; 24,24,5); in Fausto è presente anche nell'epistolario: si veda, ad esem-

pio, la lettera 6 a Felice, definita da Neri un *protrettico ascetico*, in cui compare più volte l'idea di *moderatio*, anche nella *pietas* (*moderata lectio*, ep 6,2), cfr. M. NERI, *Dio, l'anima e l'uomo* (introduzione, 103-121; testo 204-211, note 319-336). Il lemma *via regia* proviene da Nm 21,22: «*non declinabimus in agros et vineas, non bibemus aquas ex puteis. Via regia gradiemur, donec transeamus terminos tuos*». La sua interpretazione si inserisce tuttavia in uno sfondo che la tradizione spirituale ampiamente condivide con la visione classica di sospetto verso ogni eccesso: «*nimietates inaequalitates sunt*» (FAUSTO DI RIETZ, *de gratia* I,16). Si veda anche l'ep 7,8 di Fausto al diacono Greco: «*egredere ad viam regiam [...] cave nimiam lectionem*».

opere?». Nonostante il testo di Fausto sia molto chiaro nell'attribuire l'*initium* alla volontà buona³⁴, la spiegazione dell'attrazione non è poi così distante dai famosi passi agostiniani di commento al vangelo di Giovanni³⁵:

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

In questa articolata trattazione, dunque, quale lo spazio riservato allo Spirito? Le rare menzioni dello Spirito sono per lo più in dipendenza da citazioni bibliche e la maggior parte di esse non vengono sviluppate, tanto che non vale la pena di prenderle in considerazione³⁶. Un po' diverso il discorso per due contesti, il primo dei quali si riferisce allo Spirito che suscita i riti, luogo della grazia che accompagna il *laborioso* impegno:

Lo Spirito Santo ha accordato al mondo, per venire in suo aiuto, i riti cristiani indicati dalla legge e dai profeti e gli oracoli della verità evangelica e ha promesso il regno dei cieli a coloro che, con l'aiuto della grazia, rispettano i precetti divini adempiendo i doveri di una faticosa sottomissione (I,10).

Il secondo contesto è legato alla dinamica di immagine e somiglianza, nel quadro dell'affermazione che la creazione è già una *gratia prima*³⁷: di questo tratto, presente anche nella bontà di Abele, è prova la creazione a immagine, donata a tutti, il cui contenuto è in primo

³⁴ Si consideri però anche la seguente affermazione: «Nulla in ciò che dico, almeno credo, lascia presagire un atteggiamento presuntuoso, perché ripeterò sempre che a Dio devo la volontà stessa, le cui scelte riconduco all'intervento della grazia, tanto nel loro sviluppo come nel loro compimento» (II,10).

³⁵ «Qualcuno potrebbe dire: come posso credere di mia volontà se vengo attratto? Anche l'amore è una forza che attrae l'anima. *'Metti il tuo piacere nel Signore ed egli soddisferà i desideri del tuo cuore'*. Esiste anche un piacere del cuore per cui uno gusta il pane celeste [...] Dammi un cuore che ama e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria

eterna e capirà ciò che dico» (AGOSTINO, *tract. joh.* 26,4).

³⁶ Si tratta dei passi I,1 (illuminati dalla luce dello Spirito Santo); I,11 (*Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?* [1Cor 3,16] [...]) ecco ormai il tempio di Dio è riconosciuto, ormai è posseduto dallo Spirito Santo); II,5 (Anche il santo Stefano con pari autorità accusa la loro durezza dicendo: *O gente testarda e pagana nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo* [At 7,51]). Ecco perché non possono vedere: perché resistono allo Spirito Santo); II,11 (Il profeta Daniele, ripieno di Spirito Santo, si rivolge a Nabucodonosor [cfr. Dn 4,24]).

³⁷ Si può vedere l'idea della creazione come *prima gratia* anche in I,6 e II,9.

luogo libertà di arbitrio, e non può riferirsi al Figlio incarnato “perché viene dopo”, mentre a lui è riferita la successiva somiglianza: «nell'uomo perciò, al quale è proprio con la somiglianza che Dio affida il dono della grazia, ma non quello della natura divina, quando si parla di immagine è più ragionevole giudicare che sia stata conferita dalla Verità in un modo più completo» (II,9). È interessante questa modalità di intendere l'immagine e la somiglianza – anche se un po' ingenua per la successione cronologica che individua – in connessione tra l'altro con l'idea che sia piuttosto Cristo, nato “a immagine di Adamo”, ad assumere la somiglianza con noi, “in forma di servo”, per salvarci. Qui interessa tuttavia come prova d'assenza: anche in un luogo in cui frequentemente la dinamica di somiglianza al Cristo viene attribuita all'azione dello Spirito che a lui conforma, non vi è traccia di riflessione pneumatologica.

Queste osservazioni da una parte non stupiscono, dal momento che anche gli altri scritti noti dell'ambiente lerinese e più largamente provenzale non mostrano un interesse pneumatologico degno di nota. Dall'altra parte tuttavia lasciano aperta proprio la domanda che guida queste note, nella misura in cui lo stesso Fausto, libero come si è detto di redigere il testo postsinodale perfezionando e completando gli esiti del dibattito, *avrebbe avuto a disposizione* anche un intero trattato “sullo Spirito santo”, mirante ad altro ma non privo di spunti relativi al cammino della vita cristiana³⁸. Questa “mancata connessione” è ancor più degna di nota se si considera che nella visione di Agostino, almeno in punti chiave della sua produzione, grazia/Spirito santo sono messi esplicitamente in relazione, attraverso il duplice ricorso alla *regula* ermeneutica rappresentata da *Rm* 5,5 «caritas in cordibus per spiritum sanctum» e alla combinazione di *Gv* 7,39 e *Gv* 20,19-23, il dono postpasquale dello Spirito. A riprova dell'affermazione si può ricorrere a un noto passo del libro XIII del *de trinitate*³⁹:

³⁸ Si osservi, tra l'altro, il *gap* rappresentato dal diverso uso del riferimento a Cornelio in *At* 10: nel *de spiritu sancto* il commento, che abbiamo messo in evidenza anche sopra, prende le mosse dalla menzione lucana della *grazia dello Spirito santo* per connetterne l'effusione al dono della grazia e alla creazione, mentre lo stesso passo di Atti è citato in *de gratia* II,10 per mostrare la correlazione fra volontà, grazia, rigenerazione senza neanche menzionare lo Spirito, neanche nella citazione del testo: «anche nel centurione Cornelio,

poiché la volontà precedette la grazia, la grazia stessa anticipò la rigenerazione» (*La grazia*, II,10, 153).

³⁹ Come è noto, la lunga gestazione dello scritto (dal 399 a un'epoca successiva al 426, anno di redazione delle *retractationes*) e la cesura rappresentata dal libro XII, se non consentono di datare con precisione la scrittura dei libri dal XIII in avanti, consentono di considerarli coevi al dibattito “pelagiano”, di cui presentano sicuramente gli echi, anche se in forma indiretta. Anche l'importanza dei libri IV e XIII nel piano dell'opera,

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

Questo punto di vista continua ad apparire non secondario nella prospettiva dell'imponente elaborazione trinitaria di Agostino, nella quale connette l'impostazione economico-biblica⁴⁰ e filosofico-antropologica: lo Spirito dono post-pasquale del Risorto come *caritas diffusa in cordibus* e *proprie caritas*, permette di riflettere sulle relazioni trinitarie – e questo è il piano presente anche in Fausto – ma nello stesso tempo anche di mostrare la sua azione nella vita cristiana come grazia che trasforma⁴¹ e suscita la preghiera, riagganciando in questo modo anche il lungo sviluppo delle analogie allo Spirito, cui a livello *personale* e anche *interpersonale* compete il ruolo agapico⁴².

Si può a questo proposito riprendere e anche estendere l'ipotesi avanzata da Micaelli sulla pneumatologia dopo Agostino. Infatti in un articolo che si prefigge di «cercare di chiarire [...] in che misura il contributo di Agostino sia stato recepito dalla teologia occidentale» limitatamente «alle intuizioni relative alla processione *ab utroque* e quelle concernenti il rapporto tra processione intra-trinitaria e missione»⁴³, mostra come la recezione di Agostino dal punto di vista evidenziato sia oltre che tardiva, legata in buona parte al rilancio ef-

tale da poterli considerare non *excursus* ma come *possibilità* stessa delle analogie, è già stata ampiamente discussa: G. LETTIERI, *La dialettica della coscienza nel De Trinitate*, in L. ALICI (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino* [SEA 32], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, 145-204: 168; L. AYRES, *The Christological Context of Augustine's De Trinitate XIII: toward relocating Books VIII-XV*, «Augustinian Studies» 19/1 (1998) 11-139: 135-139.

⁴⁰ Naturalmente l'uso della Scrittura è quello tipico degli autori del V secolo, e si sviluppa attraverso sillogi di *testimonia*, nei quali emergono spesso alcuni versetti fondamentali, spesso indicati appunto come *regulae*.

⁴¹ Solo un altro passo, sul cui sfondo si staglia 2Cor 3,18: «*Quod vero adiunxit tamquam a domini spiritus, ostendit gratia dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum*» (AGOSTINO, *trin* XV,8,14).

⁴² Cfr. C. SIMONELLI, *La resurrezione del de trinitate di Agostino. Presenza, formulazione, funzione* [SEA 73], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001, 64-78; 121-126.

⁴³ C. MICAELLI, *Osservazioni sulla pneumatologia occidentale dopo Agostino*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 187-203: 187.

fettuato da Fulgenzio di Ruspe, la cui influenza è enorme anche dal punto di vista della dottrina – e relativa polemica – sulla grazia⁴⁴. L'analisi soffre una prospettiva un po' riduttiva⁴⁵: non solo, come si è detto, la pneumatologia di Agostino non si può restringere al suo aspetto intratrinitario⁴⁶, ma anche in questa direzione pare limitante indicare di fatto il punto centrale nella processione *ab utroque*, senza tenere conto delle proposizioni più articolate, in cui la processione *principaliter a Patre* rimanda al *principium divinitatis*⁴⁷. Inoltre, come è facilmente comprensibile, la pneumatologia dell'Ipponate non si raccoglie unicamente nel suo scritto dedicato alla Trinità, ma va ricercata più ampiamente, quanto meno nella predicazione⁴⁸ e in particolare nei *Tractatus* su Giovanni, introdotti efficacemente, anche per questo aspetto, da M.F. Berrouard⁴⁹.

Resta comunque preziosa l'indicazione di Micaelli, che si può estendere anche a questa più larga prospettiva: solo parzialmente oltre che tardivamente viene ripresa l'elaborazione agostiniana, che patisce da una parte la frammentazione e l'antologizzazione dovuta all'ampiezza degli scritti nonché alla diffusa propensione per prontuari e scritti brevi, quali *commonitoria* ed *excerpta*, dall'altra parte senza dubbio la polarizzazione e in fondo la semplificazione prodotta dalla polemica, come certo avviene nella Gallia⁵⁰ del V secolo.

⁴⁴ Cfr. M. DJUTH, *Fulgentius of Ruspe. The 'Initium Bonae Voluntatis'*, «Augustinian Studies» 20 (1989) 39-60. Il contributo è molto «filoagostiniano».

⁴⁵ Peraltro indicata dall'autore come limite necessario allo svolgimento di una circoscritta ricerca: C. MICAELLI, *Osservazioni sulla pneumatologia occidentale dopo Agostino*, 187.

⁴⁶ Prospettiva che emerge limpida anche in un recente manuale di teologia trinitaria: A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 426.

⁴⁷ «Ostendens quod totius divinitatis [...] principium Pater sit» (AGOSTINO, *trin* IV,20,29). «Nec de quo genitus est verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non esistenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito verbo gignendo dedit» (*ivi*, XV,17,29).

⁴⁸ Si veda, ad esempio, il commento ai *Sermoni* sulla Pentecoste in A. BIZZO-

ZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, 271-302.

⁴⁹ M.F. BERROUARD, *Introduction aux Homélies de saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, 201-233. Il volume pubblica in un'unica soluzione le introduzioni e le note complementari apparse in successione nei volumi 71-75 della *Bibliothèque Augustiniennes*. Nella sezione appena citata la trattazione si articola nel modo seguente: La persona dello Spirito Santo (Dio come il Padre e il Figlio; Spirito carità consostanziale del Padre e del Figlio; lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio) e l'azione dello Spirito santo (lo Spirito diffonde la carità nei cuori; lo Spirito conduce verso la verità tutta).

⁵⁰ Altrettanto interessante ma meno agevole da rintracciare lo sviluppo *italiano* della questione, attorno alla figura di Giuliano d'Eclano, ma relativo anche a un fronte più ampio e sfumato.

4. *Un'omelia di Pentecoste*

A tutto questo c'è però un "resto", non del tutto assimilabile né integrabile nelle grandi ricostruzioni: se ne può seguire la traccia in un contesto eminentemente pratico, come quello legato alla predicazione in occasione della Pentecoste e della celebrazione della *confirmatio*, attraverso una omelia riconducibile a Fausto o al suo ambiente, nonostante la complicata vicenda dei manoscritti, delle titolazioni e delle rispettive attribuzioni.

L'omelia in questione è infatti contenuta nella controversa *Collectio gallicana*: si tratta di testi omiletici in latino che sono stati individuati dall'editore cinquecentesco Gaigny come traduzioni di scritti di Eusebio di Emesa, perché alcuni manoscritti portano l'indicazione seguente: «Sancti eusebi episcopi de greco traslatum in latinum / Incipit liber domni eusebii [epi/emi] qui traslatus est de greco in latinum»⁵¹.

Dopo il nome *Eusebio* compare appunto un'abbreviazione, che con buona probabilità sta per *episcopum* ma è stata interpretata anche come "emeseno", personaggio del IV secolo cui verrebbe così attribuito un *corpus* omiletico, altrimenti ignoto⁵². In ogni caso, secondo Glorie che nel 1970 ne ha pubblicato l'edizione critica per il CCL, saremmo comunque di fronte all'estensione, ad opera di un copista, del titolo riservato soltanto alle omelie sulla pasqua e al ciclo monastico, che avrebbero come base testi di un Eusebio, la cui individuazione è comunque controversa⁵³. Per primo il Baronio iniziò a indicarlo come "gallicano", per la provenienza dei manoscritti e anche per alcune titolazioni a Ilario e a Fausto ivi presenti, e come tale è noto.

Alla fine del XVI secolo nell'edizione dell'omeliario ad opera di Lorenzo Condio (Cum-Dius - Lione 1588) le omelie vengono attribuite a Ilario di Arles, attribuzione ripresa il secolo successivo da Francois Combefis (Paris 1662). Engelbrecht, l'editore degli scritti di Fausto (Vienna 1891), aveva manifestato l'intenzione di pubblicare nello CSEL anche le omelie, attribuendole invece al vescovo di Riez, seguendo in questo il Morin. Il suo progetto, non portato a termine, è stato ripreso da Leroy che in un lavoro di dottorato aveva offerto l'e-

⁵¹ La prima attribuzione compare nel manoscritto K: FR. GLORIE, *Prolegomena* in Eusebius 'gallicanus' (CCL 101), Brepols, Turnhout 1970, XX.

⁵² GIROLAMO lo ritrae in *vir.ill.* 91 come uomo di grande cultura, vicino a posizioni ariane.

⁵³ Le ipotesi e le attribuzioni si sono succedute senza esito: oltre che di Emesa, si è parlato di Alessandria, di Cesarea, di Vercelli: cfr. FR. GLOIRE, *Prolegomena* in Eusebius 'gallicanus', XX.

dizione critica della *collectio* difendendo con convinzione l'ipotesi della attribuzione a Fausto⁵⁴. Questo lavoro è alla base dello studio che Van Buchem ha dedicato in particolare all'omelia sulla Pentecoste, cui ci riferiamo in seguito.

Glorie nella già citata edizione del 1970 opta ancora per il titolo *Eusebio 'Gallicano'* e, pur utilizzando come base anche l'edizione di Leroy, al quale anzi dedica la propria opera, ritiene improponibile l'attribuzione della silloge a un unico autore e le sue ragioni sembrano condivisibili: si dovrebbe pertanto parlare di un compilatore che in epoca successiva a quella che stiamo esaminando avrebbe composto la *collectio* utilizzando i libelli cui allude nei propri scritti Cesario di Arles e che a lui attribuisce anche la corrispondente voce di Gennadio. Cesario è comunque un autore a propria volta legato a Fausto e in certa misura debitore nei suoi confronti, comunque testimone dello stesso ambiente ecclesiale. Per questo lo studio di Van Buchem sull'omelia XXIX⁵⁵, con i numerosi elementi di raffronto fra il testo omiletico e il *de spiritu sancto* di Fausto mantiene interesse, senza che questo implichi necessariamente l'accoglienza dell'attribuzione allo stesso autore dell'intera *collectio*. Si potrebbe ulteriormente obiettare che nello *Spirito santo*, come si è visto, se c'è un riferimento di tipo liturgico è sempre riferito al battesimo e solo in II,4 vi è un rapido cenno a una ritualità postbattesimale specificamente pneumatologica. Tuttavia nella controversia che oppone il cenobio lerinese alla sede episcopale di Fréjus durante la conduzione abbaziale di Fausto la conclusione cui giunge il sinodo convocato ad Arles da Ravennio (intorno al 455) lascia all'abate la giurisdizione sulla comunità – *monasterii vero omnis laica ad curam abbatis pertineat* – mentre riserva al vescovo non solo le ordinazioni ma anche crismazione e *confirmatio*, confermando così la prassi in uso: «Chrisma non nisi ab ipso [episcopo] spetur: neophyti si fuerint ab ipso confirmentur»⁵⁶.

⁵⁴ J. LEROY, *L'œuvre oratoire de S. Fauste de Riez; la collection Gallicane dite d'Eusèbe d'Emèse; Etude et texte critique, avec supplément de cinq traités ou sermons du même auteur*, thèse polycopiée, Strasbourg 1945 (2 voll.); il lavoro è rimasto inedito per la morte prematura dell'autore. Oltre alla dedica di Glorie e alla scheda biografica di CCL 101, XXII-XXIII, cfr. L.A. VAN BUCHEM, *L'homelie pseudo-eusebienne de Pentecôte. L'origine de la confirmatio en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Drukkerij gebr. Janssen n.n, Nijmegen 1967, 25-28.

⁵⁵ La titolazione dell'omelia in questione, *de pentecosten*, porta l'indicazione *eiusdem* e in un manoscritto, *eiusdem eusebii*. Bisogna comunque ricordare che il blocco nel quale è inserita è quello che ha più frequenti indicazioni di "Fausto" e citazioni testuali da suoi scritti: cfr. FR. GLORIE, *Prolegomena in Eusebius 'gallicanus'*, XI e 337.

⁵⁶ *Concilium Arelatense in causa Fausti abbatis insulae lerinesis*, in C. MUNIER (ed.), *Concilia Galliae* [CCL 148], Brepols, Turnhout 1963, 133.

L'omelia in questione ha avuto tra l'altro una sorte particolare: stralci della prima parte sono stati interpretati nel IX secolo dall'autore della raccolta di decretali pseudoisidoriane come appartenenti a Milziade (*Incipiunt decreta Melchιάdes papae*) e, in un ordine un po' modificato, anche sotto il nome di Urbano, sotto il titolo *De communi vita et oblationibus fidelium*. In questa forma, attraverso la *Collectio Anselmo dedicata*, sono giunti fino al Decreto di Graziano, diventando dunque un punto di riferimento per la prassi occidentale della confermarzione e la relativa riflessione⁵⁷.

Il testo della predicazione è conciso⁵⁸ e prende avvio dalla citazione della profezia di Gioele riportata in *At* 2,17, verosimilmente letta nella celebrazione pentecostale cui tutti i manoscritti attribuiscono l'omelia:

*In quei giorni, dice il Signore, effonderò il mio Spirito su ogni carne. Riconosciamo le ricchezze della somma bontà. Lo stesso dono che l'imposizione della mano conferisce ad ognuno, lo concesse allora a tutti la discesa dello Spirito santo sul popolo dei credenti*⁵⁹.

Le domande attribuite all'assemblea vertono sul significato di un gesto ulteriore dopo il battesimo e distanziato da esso: se confermano la relativa novità della prassi, che è una delle questioni che più interessano la lettura storica di Van Buchem, certo comunque sono espediente retorico che introduce la spiegazione teologica del rito⁶⁰. Sulla scorta di un'immagine militare (inutile ascrivere alla *militia* senza fornire equipaggiamento) e di una testamentaria (inutile dotare i minori di ricchezze senza attribuire un tutore) lo Spirito si mostra *custos, consolator, tutor*⁶¹. In questo modo la pienezza del dono offerta come perdono nel battesimo diventa grazia e forza per il cammino della vita:

⁵⁷ L.A. VAN BUCHEM, *L'homelie pseudo-eusebienne de Pentecôte*, 206-207.

⁵⁸ Consta di 109 linee nell'edizione di FR. GLORIE, *Prolegomena* in Eusebius 'gallicanus', 337-341, di 96 linee nell'edizione di Leroy ripresa da L.A. VAN BUCHEM, *L'homelie pseudo-eusebienne de Pentecôte*, 60-96.

⁵⁹ «In illis diebus, dicit dominus, effundam de spiritu meo super omenm carnem. Advertamus summae divitias bonitatis. Quod in confermandis neophytis manus impositio tribuit singulis, hoc tunc spiritus sancti descensio in credentium populo donavit universis» (XXIX,1,2-5). Questa come le seguenti citazioni dell'o-

melia sono prese dall'edizione di Glorie.

⁶⁰ Giraudo prende spunto proprio dal rapporto che si instaura tra battesimo e confermazione per leggere nello stesso senso la dinamica cristologica e pneumatologica che si dà fra "parola di consacrazione" e "epiclesi" nelle preghiere eucaristiche e nelle rispettive spiegazioni della tradizione occidentale: C. GIRAUDO, *L'epiclesi eucaristica. Proposta per una soluzione "ortodossa" della controversia tra Oriente e Occidente*, «Rassegna di Teologia» 41 (2000) 5-24.

⁶¹ «Ita paracletus, regeneratorum in Christo custos et consolator et tutor est» (XXIX,2,19-22).

Ergo Spiritus sanctus, qui super aquas baptismi salutifero descendit il-lapsu, in fonte plenitudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam, quia in hoc mundo tota aetate victu-ris inter invisibiles hostes et pericula gradiendum est. In baptismo re-generamur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roburamur (XXIX, 2,23-29)⁶².

Non è evidentemente solo la menzione esplicita di *gratia* a destare interesse e connettersi con il tema in esame: il dono postpasquale dello Spirito che “docebit omnem veritatem” opera nella vita cristiana guidandola nel discernimento e nella *constantia* – insieme franchezza, perseveranza ed equilibrio⁶³ – fino al sigillo testimoniale del martirio:

Hic si forte illud etiam requirere velimus: post passionem et resurrectio-nem Christi, quid apostolis profuerit adventus Spiritus Sancti, ipse do-minus hoc evidenter exponit: quae dico, inquit, vobis, non potestis ea portare modo; cum autem venerit ille spiritus veritatis, ipse vos docebit omnem veritatem. Vides quia, cum spiritus sanctus infunditur, cor fi-dele ad prudentiam et constantiam dilatatur [...] usque ad martyrium.

Prima di concludere con la possibilità di discernere con *prudenza* ciò che veramente vale e dura per sempre da ciò che è inutile, danno-so, caduco, l’omelia presenta uno sviluppo in forma anaforica, molto curato da tutti i punti di vista, che mostra una sequenza significativa di azioni dello Spirito (*illuminamur. erudimur, instruimur, consum-mamur*)⁶⁴ mediante le quali veniamo resi capaci di ascolto e *spirituali*:

de Spiritu sancto accipimus: ut spiritales efficiamur⁶⁵, quia animalis homo non percipit ea quae sint spiritus dei.

de Spiritu sancto accipimus: ut sapiamus inter bonum malumque di-scernere, iusta diligere, iniusta respuere [...].

de Spiritu sancto accipimus: ut vitae amore et gloriae ardore succensi, erigere a terrenis mentem ad superna et divina valeamus.

⁶² Questo è uno dei passi rispetto ai quali si mostra la vicinanza fra l’omelia e il *de spiritu sancto*: «Adverte quia cum baptizatur in nomine Iesu, postea acci-piunt Spiritum Sanctum [...]; vere deus est qui post dei donum plenitudini im-ponit augmentum» (II,4). Commento in L.A. VAN BUCHEM, *L’homelie pseudo-eu-sebienne de Pentecôte*, 63, nota 21.

⁶³ *Prudentia* e ancora di più *constantia* sono termini molto utilizzati nel monachesimo marsigliese: Cassiano (*Conferenze* 4, 4, 2) traduce come *constantia mentis* un aspetto legato all’idea di *apatheia*, collocandola così tra *perse-veratia* e *patientia* (cfr. *hypomonè/parrè-*

sia): cfr. M. SHERIDAN, *The controversy over APATHEIA: Cassian’s sources and his use of them*, «Studia monastica» 39/2 (1997) 287-310.

⁶⁴ «Per Christum redimimur; per spiritum vero sanctum, dono sapientiae spiritalis illuminamur. erudimur, in-struimur, consummamus ut illam sancti spiritus vocem audire possimus: *Intel-lectum dabo tibi et instruam te in via hac qua ingredieris*» (XXIX, 4, 47-51).

⁶⁵ Cfr. *de spiritu sancto* I,10: «bapti-smum consecuti, purificati et spiritua-les effecti, apostolici etiam et apostoli ac toto corde ad martyrium preparati».

L'azione che dà forma spirituale non contraddice il dono della creazione (*munus naturae*) e il perdono della seconda nascita (*secundae nativitatis reparatio*) bensì li compie⁶⁶. Questo tipo di lettura Van Buchem lo indica come atteggiamento e attività personale del neofita in senso 'morale' e su questo piano connette l'azione dello Spirito alla realtà della grazia:

La question fondamentale concerne donc la façon dont est comprise l'action du saint Esprit. La réalité de la grâce par laquelle Dieu rend son action efficace à travers l'agir humain, cette réalité-là est, selon Fauste, précisément le domaine par excellence du Saint esprit. Tout comme l'amour, l'Esprit est donné en germe lors de la naissance (baptême), mais il a encore à se *réaliser* ('verwirklichen' au sens hégélien) dans la vie concrète de l'homme adulte⁶⁷.

Questo testo dunque, comunque sia da attribuire – allo stesso autore del *de spiritu sancto* o a qualcuno dello stesso ambiente – segnala *un resto*, ossia testimonia il permanere di una connessione fra dono di carismi suscitati dallo Spirito e vita cristiana, espressa come lotta, come *discretio* – gli stessi temi legati alla *constantia* e al *labor* evidenziati nella proposta monastica marsigliese – la cui traccia si può seguire più ampiamente: ad esempio nell'innografia che giunge fino a noi, la più nota, quale quella del *Veni creator Spiritus* e del *Veni Sancte Spiritus*, o quella meno diffusa, quale l'*Ignis Spiritus Paraclite* di Ildegarde von Bingen o i tratti pneumatologici dell'eucologia di Ruperto di Deuz⁶⁸.

Certamente tuttavia se questo impedisce di parlare di totale sequestro del tema, segnala anche contemporaneamente rimozioni e connessioni *potenziali* ma non attivate – e della frammentazione che ne deriva siamo tutti eredi. Questa non semplice eredità si manifesta anche nella persistente difficile recezione dell'elaborazione pneumatologica, ormai non così sporadica, ma che a stento supera il *claustrum* degli addetti ai lavori. E se questo è il destino della riflessione sistematica, si può pensare quanto accessoria possa apparire la ricerca storico teologica, a maggior ragione se si occupa di autori poco no-

⁶⁶ Cfr FAUSTO DI RIETZ, *La grazia* II,9: «Dalla somiglianza con Dio dipendono la sua intelligenza, la sua saggezza, la sua capacità di discernere tra il bene e il male avvalendosi di un giudizio equilibrato».

⁶⁷ L.A. VAN BUCHEM, *L'homelie pseudo-eusebienne de Pentecôte*, 202.

⁶⁸ Visione sintetica e raccolta antologica in E. BIANCHI (ed.). *Un raggio della tua luce. Preghiere allo Spirito Santo*, Qiqiaon, Magnano (BI) 1998, 63-65; 74-75; 79; 134-135.

ti e di filoni ritenuti secondari. Pure abbiamo fiducia che anche questi percorsi possano contribuire non solo alla visione diacronica – quanto meno evitando di compiere un’ulteriore riduzione dei temi sacrificando le testimonianze meno frequentate – ma anche alla lettura sincronica – *ut spiritales efficiamur*.

SUMMARY

By dealing about the “regression of western pneumatology” Simonetti (1980) suggested a key feature which would undergo a remarkable fortune. We are going to use it here to inquire if the acceptance of the Augustinian doctrine of the Holy Grace may have contributed to the further attachment to the spiritual anthropological perspective, which is rarely conceived as the life of the Spirit. The works ascribed to Fausto, abbot from Hière, then bishop in Riez in Haute Provence, build a restrained corpus, pertinent on the survey, as they contain a de spiritu sancto, a de gratia and also, in the Gallicana homiletic collection, a in pentecosten homily about the gift of the Spirit in confirmatio. From there it proved an acknowledgement of the starting hypothesis, nevertheless a partial one, as the irrelevant connections between the two main treatises are partially balanced by the different development in the homiletic field.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.