

Pierluigi Banna

CI SONO PROFETI TRA I PAGANI?

A proposito di una citazione agostiniana in Paolo VI e dell'utilizzo dei Padri della Chiesa nella teologia e nel magistero cattolico

SOMMARIO: I. I PADRI DELLA CHIESA E LA TRADIZIONE TEOLOGICA – II. PAOLO VI E AGOSTINO? – III. PAOLO VI E H. DE LUBAC; IV. DE LUBAC E AGOSTINO? – V. AGOSTINO E AGOSTINO? – VI. CONCLUSIONI FILOLOGICHE, PATRISTICHE E TEOLOGICHE

I. I PADRI DELLA CHIESA E LA TRADIZIONE TEOLOGICA

L'utilizzo di testi tratti dai Padri della Chiesa a supporto di tesi teologiche ha le sue radici nella stessa epoca patristica. Sin dal concilio di Efeso (431), i cristiani, immersi nel dibattito sul rapporto tra le due nature di Cristo, avvertirono l'urgenza di riferirsi non solo all'autorità delle Scritture e alla loro corretta interpretazione, ma anche al pensiero autorevole di alcuni "padri nella fede", che interpretavano le stesse Scritture e le affermazioni del concilio di Nicea (325)¹. Anche se già dal II e III secolo ci si richiamava all'autorità dei padri nella fede², in quell'occasione furono Eusebio di Dorileo e Cirillo di Alessandria a presentare due raccolte di

¹ Per una descrizione più dettagliata dell'evento, cf M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, tr. it., *Teologia dei padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010, 289-320. Uno dei primi ad utilizzare l'espressione *santi padri*, fu, dopo il Concilio di Nicea (325), il cappadocce BASILIO DI CESAREA (*Epistulae* 140,2 [Les Belles lettres, Paris 1961, 61]) rivolgendosi alla Chiesa di Antiochia, non Eusebio di Cesarea, come pensa lo stesso M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 286, lasciandosi ingannare dalla traduzione latina di Rufino, cf EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 4,3,10 (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, vol. 9/1, Hinrichs, Leipzig 1903, 377).

² Un'indagine sull'autorità teologica di coloro che hanno trasmesso la fede nei primi secoli, concentrata soprattutto sugli scritti dei padri apostolici, è condotta da P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH, «I Padri della Chiesa e la teologia dogmatica. Alcune considerazioni», *Augustinianum* 54/2 (2014) 315-339.

citazioni patristiche al fine di confutare le tesi di Nestorio³. È lungo questa direttrice che prendono piede nei secoli i florilegi patristici e le catene patristiche, composizioni che assommavano lacerti di diversi Padri rispettivamente a commento di un canone conciliare o di una tesi teologica i primi, e di un testo biblico i secondi⁴.

Per dare un'idea della notevole diffusione di tale fenomeno nella tradizione cristiana fino ai nostri giorni basti ricordare due dati: alcune citazioni patristiche presenti in documenti pontifici dello scorso secolo sono ancora tratte da un *Florilegium Patristicum*⁵ e quello che oggi è l'insegnamento di Patrologia nei corsi di primo ciclo di Teologia era tenuto dal docente di dogmatica sotto il nome "Sacra Tradizione" fino alla riforma posteriore al Vaticano II⁶. Lungo tutti i secoli dell'era cristiana fino ai nostri giorni, negli scritti di natura argomentativa, polemica e magisteriale, si ritrovano insieme ai richiami biblici anche citazioni patristiche, talvolta persino in

³ Un precedente può essere considerato il *De decretis Nicenae synodi* (350-351) di ATANASIO DI ALESSANDRIA (Athanasius Werke, vol. 2, De Gruyter, Berlin-New York 2010², 1-45).

⁴ Cf. H. CHADWICK, «Florilegium», *Das Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969), 1131-1160; M. RICHARD, «Les florilèges disphysites du V^e et du VI^e siècle», in *Das Konzil von Kalkedon: Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Echterverlag, Würzburg 1952, 721-748. Le prime catene sono rintracciabili intorno al VI secolo d.C. con Procopio di Gaza. La più recente catalogazione è consultabile in M. GEERARD, *Clavis Patrorum Graecorum*, vol. 4, Brepols, Turnhout 1980.

⁵ Non mi sembra secondario ricordare che un'enciclica del XX secolo, la *Redemptor hominis*, 11 (AAS 71/1 [1979], 276) di Giovanni Paolo II, riportava una citazione di Giustino dal *Florilegium Patristicum* di Rauschen (v. nota sotto). Inoltre, mi sembra muoversi nei solchi della tendenza catenaria la pubblicazione ancora in corso della collana multilingue, di cui riporto l'edizione italiana del primo volume: *La Bibbia commentata dai Padri*, Città Nuova, Roma 2003.

⁶ Si veda l'ultima edizione del *Florilegium patristicum* del protestante M. BUCER, *Florilegium Patristicum*, 6 voll., Brill, Leiden 1982-2014. Non si può non ricordare, almeno il titolo di H. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Verlag, Freiburg 1886-1890, per comprendere l'approccio dogmatico che ha guidato l'interesse per la patristica. Per la parte cattolica si possono ricordare le numerose edizioni di M.J. ROUËT DE JOURNAL, *Enchiridion patristicum loci ss. patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum*, Herder, Barcinonae - Romae 1969²⁴; G. RAUSCHEN, *Florilegium Patristicum*, voll. 1-7, Hanstein, Bonnae 1904-1909; Id., *Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte*, Herder, Freiburg im Breisgau 1906, tradotto in diverse lingue e poi confluito nel noto manuale di B. ALTANER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg im Breisgau 1906. Si noti il progressivo spostamento da un profilo dogmatico a uno più storico letterario.

lingua originale, per dare fondazione teologica alle tesi dello scritto⁷. Ma quanto queste citazioni rispecchiano non solo un'interpretazione parziale, ma almeno una conoscenza complessiva, o quanto meno sommaria, dell'autore antico citato? E, di conseguenza, quanto fondata è l'*auctoritas* con cui ci si riferisce a un Padre della Chiesa? Il testo è sempre tradito, nella duplice accezione del termine; eppure, se a riguardo di una corretta ermeneutica del testo biblico è stata recepita anche in ambito teologico la problematica suscitata dagli studi storico-critici, non si può dire la stessa cosa dei testi patristici.

Riporto due elementari fattori del travisamento di un testo patristico. In primo luogo, quando si riporta un testo, si rischia di estrapolare un brano dal suo contesto interno (all'opera e all'autore) ed esterno (storia e cultura coeve). Fattore elementare, ma troppo spesso trascurato, come si vedrà più avanti. Ogni qual volta si cita un testo patristico, in secondo luogo, è in agguato un "reagente" teologico che rischia di alterare i dati. Mi riferisco al criterio del *consensus patrum*, che ha trovato una famosa definizione in Vincenzo di Lerino (450 circa)⁸. Tale criterio che, in positivo, dovrebbe spingere a raccogliere, al di là delle diverse sensibilità di epoca e di pensiero, ciò che è comune alla riflessione di quasi tutti i padri, se trascura le

⁷ Tralasciamo in questa sede le occasioni in cui l'interpretazione del pensiero di un Padre della Chiesa è stata, non solo il supporto, ma l'oggetto stesso di una disputa teologica. Si ricordi solo, in ambito occidentale, la lunga disputa a riguardo dei testi di Agostino sulla dottrina della grazia, cf G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Edizioni Dehoniane, Roma 1999, 17-45. In ambito orientale, ricordiamo la questione origenista, i cui primi passi sono ripercorsi da E. PRINZIVALLI, «La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente», *Augustinianum* 46 (2006) 35-50.

⁸ Cf VINCENZO DI LERINO, *Commonitorio* 2,5-6 (Corpus Christianorum Series Latina, Brepols, Turnhout [d'ora in poi = CCSL] 64, 149): «In ipsa item ecclesia magnopere curandum est, uti id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa uis nominis ratioque declarat, quae omnia fere uniuersaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur uniuersitatem antiquitatem consensionem [...]. Consensionem quoque itidem, si in ipsa uetustate omnium uel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur»; «Così nella stessa chiesa cattolica si ha grande attenzione a che si affermi ciò che dovunque, sempre e da tutti è stato creduto. È infatti veramente e propriamente cattolico ciò che la forza e il significato stesso della parola indicano, vale a dire tutto ciò che quasi universalmente è compreso. Ma sarà così solo se seguiremo l'universalità, l'antichità e il consenso. [...]. Allo stesso modo [seguiremo] anche il consenso, se nella stessa antichità andremo dietro alle definizioni e alle dottrine di tutti (o almeno di quasi tutti) i pastori e i teologi» (trad. nostra).

dovute e inevitabili distinzioni, corre frettolosamente alla ricerca di un'uniformità di pensiero, approssimata (se non coincidente) alla concezione di ortodossia dell'autore moderno che scrive. *L'auctoritas patrum* non è, poi, paragonabile alla canonicità della Scrittura. La mole degli autori e degli scritti, l'influsso della cultura e della società coeve, i diversi stadi dell'elaborazione teologica spalancano lo studioso ad un vasto orizzonte che non può essere costretto, nella semplice e piatta affermazione «anche i Padri credevano che...»⁹.

Di fronte a tali rischi, ci sono stati nella storia dell'Occidente momenti positivi di ritorno alle fonti patristiche, per una più obiettiva comprensione del pensiero dei Padri nel loro contesto che, a lungo andare, ha pure procurato benefici alla profondità speculativa della stessa teologia, non censurando il criterio del *consensus*, ma favorendone un'interpretazione meno restrittiva. Possiamo quantomeno ricordare, in primo luogo, l'arrivo dei manoscritti greci in Occidente intorno al Concilio di Firenze (1439) e alla caduta di Costantinopoli (1453). Tali eventi, in concomitanza con lo sviluppo dell'umanesimo, favorirono il processo di recupero, trascrizione e traduzione di tanti testi patristici greci. In secondo luogo, si deve far menzione del cosiddetto "movimento patristico" intorno alla fine del XIX secolo, che ha portato i suoi frutti più maturi al Concilio Vaticano II¹⁰.

Oggi, purtroppo, si ha l'impressione, di un'inversione di marcia. La formazione patristica dei teologi rimane minima e, per altro verso, gli studi patristici appaiono sempre più ramificati e specialistici, incapaci di incontrarsi con gli interessi dei teologi. L'intento di questo breve contributo è,

⁹ Non si dimentichi, tra l'altro, che nell'esegesi e nella teologia cattoliche continuano a essere ripresi frasi, espressioni e concetti di alcuni scrittori ecclesiastici che, su altri argomenti, non sono più seguiti, o sono persino confutati dalla dottrina cattolica. Ricordo, ad esempio, il noto adagio di Tertulliano (considerato scrittore ecclesiastico a motivo del suo montanismo) «*semen est sanguis christianorum!*» (TERTULLIANO, *Apologeticum*, 50,13 [CCSL 1, 171]), ripreso ancora in *Novo Millennio Ineunte*, 41 (AAS 93 [2001], 295). Inversamente, uno studio in particolare meriterebbe la confutazione della "dottrina della sostituzione" definita genericamente "patristica", proposta in COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, "*Perché i doni di Dio sono irrevocabili*" (Rm 11,29). *Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di Nostra Aetate (n. 4)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

¹⁰ Per queste tappe della storia della patristica, cf M. FÉDOU, *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Éditions facultés Jésuites de Paris, Paris 2013.

attraverso l'analisi di un caso specifico, comprendere come si possa leggere una fonte patristica che troviamo citata in un documento del magistero cattolico contemporaneo, scoprendone il contesto immediato (tradizione teologica) e remoto (tradizione testuale), al fine di entrare dentro l'intenzione dell'autore prossimo e dell'autore remoto. Compito del teologo sarà poi trarre un grado di autorevolezza (intesa in senso ampio) della fonte, rispetto a cui comporre e disporre le proprie tesi teologiche.

II. PAOLO VI E AGOSTINO?

Il caso che ci occupa riguarda il testo di un'*Udienza generale* di Papa Paolo VI il 9 dicembre 1964. Il Pontefice era rientrato il 5 dicembre da un viaggio Apostolico in Libano e in India¹¹ e non può evitare di farne menzione durante la sua allocuzione. Parte di questo testo si trova oggi pubblicata in *Il Dialogo Interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica*¹², strumento bibliografico di consultazione usato da molti teologi cattolici e non, rieditato e aggiornato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Riportiamo un brano dell'*Udienza generale* così come si trova in questo strumento di consultazione, sotto il titolo "Anche i Gentili hanno i loro profeti":

Molto è stato scritto e divulgato dai mezzi moderni d'informazione, e molto resterebbe sempre da dire sopra questo avvenimento [il viaggio in India], che si presta a tanti rilievi [...]. Fra le molte impressioni, lasciate nel Nostro spirito, una confideremo a voi, la quale fu allora vivissima, e che qui ricordata può servire per la riflessione e per la memoria di questa Udienza; ed è l'impressione del significato complesso e fecondo di quella proprietà che riconosciamo nella Chiesa di Cristo, la proprietà di essere cattolica, cioè universale, e così insita nella sua natura da diventare visibile e da costituire una delle note distintive della vera Chiesa [...]. Bisogna cioè che ci facciamo un concetto più adeguato della cattolicità della Chiesa, che abbiamo un desiderio più largo della fratellanza umana, a cui essa

¹¹ Una cronaca del viaggio si può ritrovare in AA.VV., *Il Viaggio di Paolo VI in India*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1965.

¹² PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il Dialogo Interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*, FRANCESCO GIOIA (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013 (d'ora in poi = *Enchiridion PCDI*). Si hanno edizioni precedenti del 1997 e del 2006 e traduzioni in spagnolo e inglese.

ci educa e ci obbliga, e che affrontiamo con maggiore coraggio apostolico le questioni relative alla presenza della Chiesa nel mondo.

Se è bello ripetere “Qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse” (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Iohannem*, 65, 1 [PG 59, 361]¹³), chi sta a Roma sa che anche gli Indiani gli appartengono come membri, non è altrettanto facile stabilire i vincoli e le forme di tale appartenenza. Un dovere nasce subito, ed è quello di conoscere meglio quei popoli con cui, per ragione del Vangelo, si viene a contatto, e di riconoscere quanto di bene essi posseggono non solo per la loro storia e la loro civiltà, ma altresì per il patrimonio di valori morali ed anche religiosi, che essi posseggono e conservano; questa attitudine del cattolico rispetto agli acattolici si va ora affinando e sviluppando, sebbene anch'essa appartenga all'onesta e positiva maniera tradizionale, con cui la Chiesa ha considerato i Gentili, i pagani: «Non si deve dubitare, scriveva sant'Agostino pur severo nell'affermare il rapporto necessario fra Chiesa e salvezza, che anche i Gentili hanno i loro profeti» (*Contra Faustum*, 19,2: PL 42,348s)¹⁴.

Il medesimo testo viene riportato anche dall'edizione dell'*Osservatore Romano* del giorno successivo¹⁵. Se, però, si vanno a consultare gli *Insegnamenti di Paolo VI*, cui rimanda l'*Enchiridion PCDI*, ci si troverà davanti ad un dato sorprendente. Infatti, l'*Udienza generale* viene riportata sotto il titolo “La cattolicità nota distintiva della vera Chiesa”, priva della citazione tratta dal *Contra Faustum* di Agostino riguardante la presenza della profezia all'interno della gentilità. Il testo si ferma alla parola “pagani” e prosegue col paragrafo successivo¹⁶.

¹³ La citazione del Crisostomo non è casuale, si ritrova, infatti, in LG 13 (AAS 7 [1965], 17), paragrafo che tratta dell'universalità del popolo di Dio.

¹⁴ *Enchiridion PCDI*, 208-209. Riporto la continuazione del testo: «Ed è questa impressione di valori, degni d'essere onorati, che Noi abbiamo avuto avvicinando il grande Popolo Indiano; impressione che non si risolve in irenismo, o in sincretismo, ma che impone al dialogo apostolico tanta misura, tanta saggezza e tanta pazienza; e che ci ricorda come il cristianesimo non sia legato ad una sola civiltà, ma sia fatto per esprimersi secondo il genio d'ogni civiltà, purché veramente umana e aperta alla voce dello Spirito».

¹⁵ Cf *L'Osservatore romano* 104, 286 (1964). In francese è riportato in *Documentation catholique* 1439 (1965), 22-24. Il testo non viene pubblicato negli *Acta Apostolicae Sedis*, i quali contengono però la raccolta dei discorsi tenuti in India, cf AAS 53 (1965), 113-136.

¹⁶ Cf *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 2 (1964), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1965, 735. La stessa versione, espunta della citazione agostiniana, è reperi-

L'assenza della citazione agostiniana non è fattore del tutto secondario per la tematica introdotta dal pontefice, in quanto, nella considerazione del senso della "cattolicità", elude la questione della "profezia" all'interno di una tradizione estranea a quella giudaica. Il riconoscimento di una profezia, infatti, potrebbe portare al riconoscimento di alleanze parallele stabilite da Dio all'interno delle diverse tradizioni religiose, in preparazione sia dell'incarnazione del Verbo sia, successivamente, dell'accoglienza del messaggio cristiano annunciato dai missionari.

Una prima ragione dell'espunzione della frase agostiniana potrebbe essere dovuta al fatto che la tesi della "profezia extracristiana" non è perfettamente congruente con quanto Paolo VI avrebbe espresso in precedenza e in seguito. Infatti, da vescovo di Milano, in una lettera pastorale in occasione della Quaresima del 1957, Montini definiva le religioni come un conato dell'anima umana verso il divino, restringendo l'iniziativa divina alla rivelazione¹⁷. In seguito, in un'omelia a una parrocchia romana del Testaccio nel 1966¹⁸ e, più avanti, nell'Esortazione Apostolica del 1975, *Evangelii nuntiandi*, conferma quest'ordine di idee, considerando le altre religioni come l'espressione della ricerca millenaria di Dio da parte dell'uomo, braccia tese al cielo, «brachia ad caelum attollere ipsae videan-

bile in https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1964/documents/hf_p-vi_aud_19641209.html, consultato il 23 luglio 2018.

¹⁷ Cf G.B. MONTINI, «Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1957», in G.B. MONTINI - L. GIUSSANI, *Sul senso religioso*, RCS libri, Milano 2009, 64: «Tutta la storia delle religioni è là per documentare l'instancabile conato, tante volte umile e sublime, tante altre fantastico ed ignobile, dell'anima umana verso il divino; ma sempre sterile alla fine, se Dio stesso non avesse, nella sua infinita saggezza, nella sua immensa bontà, preso l'iniziativa della rivelazione, della instaurazione cioè della vera religione».

¹⁸ Ai fedeli di S. Maria Liberatrice (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 4 [1966], Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1967, 1020-1021 = *Enchiridion PCDI*, 227): «Come definiamo noi il reale vincolo con Dio? Lo definiamo religione. La religione determina il rapporto con Dio, e la religione cattolica è quella che stabilisce in pienezza tale rapporto: l'autentico, il vero, l'unico; e riesce a porre Dio nella nostra comunione e nella nostra salvezza. E le altre religioni? Sono sforzi, conati, tentativi, braccia levate verso il Cielo che cercano di arrivare, ma non corrispondono al gesto che Dio ha fatto per venire incontro all'uomo. Quel gesto si chiamerà il cristianesimo, la vita cattolica. Noi dobbiamo rifarci pertanto a tale atto di Dio per operare l'innesto della nostra vita umana con quella divina. Conseguenza di tutto ciò? Il pensiero della importanza sostanziale, indispensabile della Religione. L'essere religiosi è questione di vita o di morte».

tur»¹⁹; il che rende necessario (un dovere) l'annuncio cristiano presentato come pienezza insospettabile (*plenissimo modo ac nulli exspectationi obnoxio*)²⁰.

III. PAOLO VI E H. DE LUBAC

Se la ripresa della citazione agostiniana riguardante la profezia nella religione pagana non appare immediatamente congruente al pensiero di Paolo VI, tanto da giustificare l'espunzione dalla versione ufficiale del testo, resta da comprendere come mai il pontefice abbia fatto uso durante l'*Udienza generale* di tale testo, peraltro riportato con precisione. La citazione patristica potrebbe non provenire da una lettura diretta del testo, per quanto Agostino sia autore ben conosciuto e letto dal pontefice bresciano²¹, ma sarebbe derivata dalla lettura di un saggio, probabilmente di H. De Lubac. Dieci anni fa sono stati pubblicati alcuni appunti inediti di

¹⁹ Cf *Evangelii nuntiandi* (AAS 68 [1976], 42): «La nostra religione instaura effettivamente con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene esse tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo». In questo senso si può intendere anche il binomio fede religione al n. 55 (*ivi*, 43-44) e la differenza tra ricerca di Dio e fede in 48 (*ivi*, 37-38). Si veda anche al n. 26 (*ivi*, 23) un richiamo al Dio ignoto (cf At 17,22-23) che gli uomini «adorano senza dargli un nome, o che cercano per una ispirazione segreta del cuore (*secreto quodam cordis instinctu*) allorquando fanno l'esperienza della vacuità di tutti gli idoli». Si può utilmente rimandare, infine, anche l'Udienza del 12 gennaio 1972 (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X [1972], Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1973, 39-42), dove Paolo VI distingue tra religiosità soggettiva e religione obbiettiva.

²⁰ Già questa espressione denuncia lo stretto legame tra il pensiero di Paolo VI e quello di H. De Lubac. Infatti ricorre in H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Éditions du Seuil, Paris 1946, tr. it., «Il fondamento teologico delle missioni», in ID., *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1978, 183-184. Il termine pienezza per esprimere la posizione cattolica riprende la tesi di P. GLORIEUX, «De la nécessité des Missions ou du Problème du salut des Infidèles», *Supplément à la Revue de l'Union Missionnaire du clergé*, gennaio 1933, 5-26, che fu contestato in quanto poteva rimandare ad una teoria evolucionistica dell'esperienza religiosa, come era stata sostenuta da F.M. Müller ad Oxford nell'800.

²¹ Ad esempio nella summenzionata lettera pastorale *Sul senso religioso* (cf n. 17), cita due opere di AGOSTINO, *De utilitate credendi* 16,34 (Fontes christiani, vol. 9, Herder, Freiburg 1992, 178) sull'impulso interiore della coscienza a cercare Dio e a servirlo; *De vera religione* 5,8 (Augustinus Opera, vol. 68, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007, 98) sull'inseparabilità tra filosofia e anelito religioso.

Paolo VI contenenti una raccolta di citazioni agostiniane²². Compaiono otto citazioni sparse dal *Contra Faustum*, tra le quali non compare quella summenzionata²³, in ogni caso segno di una lettura non continua dell'opera. La citazione si ritrova, invece, nell'opera di De Lubac.

Il gesuita francese riporta in due luoghi della sua opera il testo del *Contra Faustum*; una prima volta senza rimando alla fonte in un articolo del 1966-1967, *Les religions humaines d'après les Pères*, poi confluito in *Paradoxe et mystère de l'Église*²⁴ e, in modo esplicito, in *Catholicisme* (1938)²⁵. Nel primo caso si ritrova semplicemente la citazione tra virgolette.

Ciò nonostante, s. Agostino stesso, che sotto altri aspetti può passare per riformista, dice che «anche i gentili hanno i loro profeti»; – ma, aggiunge, essi erano, a loro insaputa i profeti del Cristo²⁶.

Credo che sia da escludere che Paolo VI avesse sotto mano questo testo di De Lubac, proprio per l'assenza del riferimento testuale al *Contra Faustum*, presente, invece, nella redazione dell'*Udienza generale* presentata da *L'Osservatore Romano* e dall'*Enchiridion PCDI*.

²² L. BIANCHI (ed.), *Montini e Agostino. Sant'Agostino negli appunti inediti di Paolo VI*, Trenta Giorni, Padova 2008.

²³ Riporto il numero di pagina dopo la virgola e tra parentesi il luogo del *Contra Faustum*. Cf *ivi*, 14 (12,10), 44 (3,2), 47 (20,18), 123 (17,3), 145 (41,32,18), 185 (22,70-74, senza testo), 186 (32,16 senza testo, con annotazione «S. Scrittura»), 203 (22,27 senza testo, con annotazione «Definizione di peccato. Circa l'ordine naturale che riflette la legge eterna»).

²⁴ H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, tr. it., *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 167. Di quest'opera si ritrova in L. BIANCHI (ed.), *Montini e Agostino*, 62 una sola citazione agostiniana (tratta da p. 7), di cui manca il riferimento, sulla differenza tra *credere Deum*, *credere Deo* e *credere in Deum*.

²⁵ H. DE LUBAC, *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938, tr. it., *Catholicismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 2017³, 159, n. 111. Quest'opera non è presente tra le fonti moderne del volume di L. BIANCHI (ed.), *Montini e Agostino*.

²⁶ H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère*, 168. Il testo continua con un riferimento a Clemente di Alessandria, allo stesso modo, senza rimando alla fonte: «Nel medesimo senso aveva parlato Clemente dicendo che “Dio ha suscitato in seno alla Grazia i più virtuosi dei suoi figli, per costituirli profeti in mezzo alla loro propria nazione”. Il pensiero di Agostino, di Clemente e degli altri è completato da una seconda affermazione: “Solo nella Chiesa del Cristo si rifà e si ricrea il genere umano” (AGOSTINO, *Epistole* 118,5,33 [PL 33,448])».

Nel secondo testo, *Catholicisme*, assistiamo più da vicino allo stile del gesuita francese, teso al recupero del soprammenzionato *consensus patrum*, a proposito dell'universalità della grazia di Cristo anche tra i pagani, partendo dai padri latini, passando attraverso gli alessandrini e concludendo con Agostino. Il tema, lo si noti, è il medesimo dell'*Udienza* di Paolo VI: la "cattolicità" della grazia.

Con S. Cipriano, S. Ilario e S. Ambrogio crediamo che il divino Sole di Giustizia risplende su tutti e per tutti. Professiamo con S. Giovanni Crisostomo che la grazia è diffusa ovunque e che non eccettua nessun'anima dalla sua sollecitudine. Con Origene, S. Girolamo e S. Cirillo Alessandrino ci rifiutiamo di dire che qualche uomo possa nascere senza Cristo. Infine, con S. Agostino, che pure è il più severo di tutti i Padri, ammettiamo volentieri che la clemenza divina fu sempre all'opera fra tutti i popoli, e che gli stessi pagani hanno avuto i loro "santi occulti" e i loro "profeti". [...]. Non c'è un uomo non c'è un "infedele" la cui conversione soprannaturale a Dio non sia possibile fin dall'inizio della sua vita ragionevole²⁷.

Stavolta alla parola profeti è riportata alla nota 111 la citazione precisa del *Contra Faustum*²⁸ con testo in latino, come nel discorso di Paolo VI, insieme ad altre citazioni agostiniane, tratte dal *De civitate Dei*. Si deve pure rilevare la presenza dello stesso aggettivo "severo" (*sévère*, anche nell'originale francese, eventualmente utilizzato da Paolo VI), per mettere in risalto l'inattesa apertura del vescovo di Ippona a riguardo della presenza di profeti nelle altre religioni. Credo ci siano sufficienti elementi per poter ipotizzare che Paolo VI abbia potuto attingere da *Catholicisme* la citazione agostiniana²⁹.

La questione della profezia tra i pagani, anche nel testo di De Lubac, non appare chiara, o almeno resta un punto problematico all'interno del

²⁷ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 159.

²⁸ Si rimanda ad AGOSTINO, *Contra Faustum* 19,2 (PL 42, 347-348). Anche alla nota 112 sono riportati altri testi agostiniani, su cui si tornerà più avanti.

²⁹ Per i rapporti di reciproca stima tra H. De Lubac e Paolo VI, si possono leggere le memorie del primo in H. DE LUBAC, *Carnets du Concile*, Cerf, Paris 2007, tr. it., *Quaderni del Concilio*, Jaca Book, Milano 2009 e in H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1989, tr. it., *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992. Ricordo inoltre il rimando esplicito al titolo di H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Éditions Spes, Paris 1945 in *Evangelii nuntiandi* 55 (AAS 68 [1976], 44).

suo pensiero³⁰. Nel primo testo citato, infatti, il teologo francese, compensa le aperture di Agostino (e di Clemente)³¹ verso le altre religioni, rimandando ad un altro brano del vescovo di Ippona che ribadiva la centralità di Cristo e della Chiesa per la salvezza del genere umano. In modo simile, nel secondo testo, gli stessi autori sono chiamati in causa, insieme ad altri, per giustificare che l'origine di ogni grazia è in Cristo, ma stavolta in opposizione alle chiusure eccessive del pensiero giansenista che credeva, a proposito della salvezza degli infedeli, non esservi alcun elemento di grazia tra i pagani. L'argomentazione, nel seguito, controbilancia un retto modo di intendere la necessità della Chiesa per la salvezza. Insomma, il brano sui "profeti pagani" viene richiamato, ma sempre nel passaggio da un argomento all'altro, senza ricevere uno specifico approfondimento.

Solo grazie a uno sguardo più ampio sull'opera di De Lubac, si può comprendere la tesi che lo ha guidato nella scelta, seppur non motivata e approfondita, della citazione di Agostino. Egli, in sintesi, rifiuta ogni valore salvifico delle religioni in sé (vale a dire, considerate come sistemi obiettivi), da un punto di vista statico e comparativo³²; il valore di "rivelazioni" e di "profezie" nelle altre religioni sono espressioni *ex post*, cioè alla luce della rivelazione e del compimento in Cristo, e solo dal punto di vista di Cristo, non anticipabili da una prospettiva intrinseca alle stesse religioni. È Cristo che rivela il valore preparatorio delle religioni, mediante un'azione trasfiguratrice di ciò che lo ha preceduto: non è perciò conce-

³⁰ Si può trovare una panoramica sul pensiero di De Lubac sulle religioni in I. MORALI, «Le religioni non cristiane secondo Henri De Lubac», *Lateranum* 64/2-3 (1998) 533-557; I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di H. De Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, EMI, Bologna 1999; M. FÉDOU, «Henri De Lubac et "la théologie des religions"», in J.N. AUDRAS - P. MAGNIN (ed.), *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme*, Cerf, Paris 2000, 111-126; M. SPYRA, «Le dialogue des chrétiens avec les incroyants. La position de Henri De Lubac», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 73 (1997) 32-53.

³¹ Cf la citazione nel corpo del testo a p. 630.

³² Cf H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère*, 167-168, continuazione del testo in questione: «Noi non dobbiamo giudicare delle diverse situazioni religiose staticamente, né paragonare tra loro i diversi sistemi religiosi che la storia ci offre [...], questo significherebbe, prima ancora di aver pronunciato alcun giudizio, frazionare il piano di Dio, che porta il segno dell'unità. Se, invece, il giudizio viene dato in funzione della Chiesa del Cristo che, in cammino verso la Parusia, ha la missione di integrare e di salvare, allora non potrà più esserci il problema di considerare le diverse religioni non cristiane da un punto di vista statico, come delle totalità indipendenti. Ciò che c'è di buono in esse, noi diremo, è ciò che è integrabile nel Cristo. In definitiva tutto ciò che è effettivamente salvabile ha dunque un rapporto alla Chiesa».

pibile la raffigurazione di uno schema evolutivo preparatorio al di fuori o della mente divina impenetrabile, o della trasfigurazione attuata dal Verbo incarnato³³.

IV. DE LUBAC E AGOSTINO?

Chiarito il rapporto non diretto tra Paolo VI ed Agostino, richiamandoci alla fonte di De Lubac in *Catholicisme*, non possiamo comunque ritenere di aver trovato un'esegesi autorevole del *Contra Faustum* nel testo del gesuita francese ed è lecito chiedersi se anche De Lubac avesse avuto sottomano il testo agostiniano. In effetti, proprio quel testo, se isolato e approfondito, non appare immediatamente chiaro per chi vuole comprendere il pensiero del gesuita francese, anzi sembra tendere ad una posizione contraria. De Lubac, di fatto, non sviluppa a fondo il senso della profezia tra i pagani e fa confluire la posizione di Agostino, accomunata a quella di altri testi dello stesso autore e di altri Padri, verso le sue tesi teologiche che, a ben vedere, negano la possibilità di una profezia, nel senso proprio del termine, all'interno di altre tradizioni religiose.

Credo, perciò, di poter ipotizzare che De Lubac, al pari di Paolo VI, abbia attinto il richiamo al testo agostiniano non da una lettura in presa diretta. Egli rimanda, nelle pagine sopra analizzate di *Catholicisme*, ad uno studio del gesuita Wang Tach'ang-tche sulle virtù dei pagani in Agostino³⁴, ma tale autore non riporta alcuna menzione del *Contra Faustum*. Credo, piuttosto, che si debba attribuire la dipendenza di De Lubac al precedente e imprescindibile studio di L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*.

³³ Cf H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Aubier - Montaigne, Paris 1950, tr. it., *Storia e Spirito*, Jaca Book, Milano 1985², 299; 302, dove scrive, parlando di Origene: «Gesù Cristo non spiega tanto l'Antico Testamento, ma lo trasforma. O piuttosto, egli lo spiega solo dopo averlo trasformato». Per la sua visione dell'uomo e di una conoscenza originaria di Dio, in forza della creazione ad immagine di Dio, esposta comunque, in forza del peccato, tanto alla religiosità, quanto all'idolatria, cf ID., *La révélation divine*, Les Éditions du Cerf, Paris 1983², tr. it., «La Rivelazione divina. Commento alla Costituzione conciliare "Dei Verbum"», in *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et Spes»*, Jaca Book, Milano 1985³, 61; 157-158.

³⁴ Cf J. WANG TCH'ANG-TCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Beauchesne, Paris 1938, 112-140. Questo studio, pubblicato lo stesso anno di *Catholicisme*, offre una visione più attenta al pensiero agostiniano, soprattutto nello sviluppo della controversia pelagiana.

*Essai historique*³⁵, citato dal teologo francese, ma non come origine del reperimento della citazione agostiniana³⁶. L. Capéran, nel lungo excursus patristico della sua opera, riprende il pensiero di Agostino e in particolare, in una nota a pagina 131, i capitoli 13, 15 e 19 del *Contra Faustum*.

Comunque sia, quando, nella *Città di Dio*, il santo Dottore scruta la storia del mondo, constata che Dio ha avuto i suoi mezzi per istruire le anime alla fede in Gesù Cristo. [...]. Tale conoscenza del Mediatore poteva essere acquisita in molti modi. Anzitutto, i Gentili come i Giudei hanno avuto i loro profeti: le predizioni della Sibilla, di Orfeo, di Ermes servono oggi come testimonianze contro i pagani³⁷.

In nota all'ultima parola (*païens*, in francese), si ritrova la citazione del *Contra Faustum*. Al già noto rimando all'opera agostiniana, vengono associati altri testi agostiniani, tratti dal *De civitate Dei*, che sono proprio gli stessi richiamati da De Lubac alle note della pagina 159 di *Catholicisme* e non si ritrovano nell'opera di J. Wang Tch'ang-tche³⁸. Altre citazioni agostiniane, sempre assenti dal libro del gesuita cinese, ma presenti nella stessa pagina di De Lubac, si ritrovano ancora nel capitolo su Agostino del libro di Capéran³⁹. Sembra, perciò, che De Lubac abbia compreso in tre note il frutto della sua lettura del libro di Capéran.

³⁵ Cf L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, vol. I, Grand Séminaire, Toulouse [1912] 1934². Tale studio viene menzionato anche da J. WANG TCH'ANG-TCHE, *Saint Augustin*, 2, come «excellent ouvrage», che però ha il limite di non considerare il concetto di virtù agostiniana e, così, «la question des vertus des païens ne peut avoir pour M. Capéran qu'une importance secondaire».

³⁶ L'opera è citata in H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 170 n. 38; 172 n. 48.

³⁷ L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, 131 (trad. nostra).

³⁸ Per concisione accanto al brano patristico metto tra parentesi quadre due indicazioni di pagina separate da due punti, la prima riferita al testo di Capéran (II edizione del 1934), la seconda alla traduzione italiana di *Catholicisme*: AGOSTINO, *De civitate Dei* 18,47 (PL 41,609-610) [130: 158; 173]; 18,23,2 (PL 41,580) [131: 159].

³⁹ Cf nota precedente per comprendere il criterio di citazione: AGOSTINO, *Enchiridion* 103 (PL 40, 280) [127: 159]; AGOSTINO, *Epistulae* 102,12 (PL 33,370-386) [112-114: 159]; 164,1,2,4 [107-108: 159] a proposito delle virtù dei pagani. Riassumiamo in una tabella i risultati di questa nota e della nota precedente:

Testo agostiniano	Capéran (II ed.)	De Lubac
AGOSTINO, <i>Contra Faustum</i> 19,2 (PL 42,347-348)	131	159 n. 11
AGOSTINO, <i>De civitate Dei</i> 18,47 (PL 41,609-610)	130	159 n. 11; 173

Allargando lo sguardo al saggio sopra richiamato *Les religions humaines d'après les Pères*, si possono ritrovare altre citazioni patristiche comuni tra De Lubac e Capéran (se non dedotte) su temi che riguardano la conoscenza innata, seppur frammentaria, di Dio da parte dei pagani in autori come Clemente, Tertulliano e Origene⁴⁰.

Inoltre, anche l'accento alla severità di Agostino, comune a De Lubac e Paolo VI, è rintracciabile nell'autore di *Le problème du salut des infidèles*, che però ha una visione più dinamica del pensiero agostiniano. Tale durezza è, secondo Capéran, dovuta all'inasprimento del vescovo di Ippona

AGOSTINO, <i>De civitate Dei</i> 18,23,2 (PL 41,580)	131	159 n. 11
AGOSTINO, <i>Enchiridion</i> 103 (PL 40,280)	127	159 n. 9
AGOSTINO, <i>Epistulae</i> 102,12 (PL 33,370-386)	112-114	159 n. 10
AGOSTINO, <i>Epistulae</i> 164,1,2	107-108	159 n. 10

⁴⁰ In H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère*, troviamo perciò CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 1,5,28,2-3 [60: 160 n. 5]; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 7,2 [61 n. 5: 160 n. 5]; TERTULLIANO, *Apologeticum* 17,6 [39-40: 162 n. 14]; MINUCIO FELICE, *Octavius* 18,11 [54: 62 n. 14]; ORIGENE, *Commento alla lettera ai Romani* 2,12-14 [38: 163 n. 15]; TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima* 1,7 [40: 163 n. 15]; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 1,13,57,1 [61 n. 4 : 166 n. 22]. Ricapitoliamo ancora una volta i risultati ottenuti con una tabella:

Testo patristico	Capéran (II ed.)	De Lubac
CLEMENTE ALESSANDRINO, <i>Stromata</i> 1,5,28,2-3 (SCh 30,65)	60	160 n. 5
CLEMENTE ALESSANDRINO, <i>Stromata</i> 1,13,57,1 (SCh 30,91)	61 n. 4	166 n. 22
CLEMENTE ALESSANDRINO, <i>Stromata</i> . 7,2,6,4 (SCh 428, 50-52)	61 n. 5	160 n. 5
MINUCIO FELICE, <i>Octavius</i> 18,11 (Les Belles Lettres, Paris 1964, 27-28)	54	162 n. 14
ORIGENE, <i>Commento alla lettera ai Romani</i> 2,12-14 (PG 14,892B)	38	163 n. 15
TERTULLIANO, <i>Apologeticum</i> 17,6 (CCSL 1,117-118)	39-40	162 n. 14
TERTULLIANO, <i>La testimonianza dell'anima</i> 1,7 (CCSL 1,176)	40	163 n. 15

Anche in H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, 274 n. 29, si ritrovano due riferimenti a CLEMENTE ALESSANDRINO (*Stromata* 6,5,42,3; 6,8,67,4), che sono presenti nelle pp. 59 e 60 di Capéran.

contro le tesi pelagiane, al punto da portarlo a sostenere che fuori dalla fede in Cristo non v'è neppure vera virtù umana. Così commenta Capéran: «Dopo la lettera a Deogratias, gli eccessi dei Pelagiani lo spinsero sempre più alla severità»⁴¹.

Capéran, rispetto a De Lubac, offre un quadro più generale del pensiero agostiniano, dedicandogli un intero capitolo. Egli mostra come da un'iniziale apertura alla salvezza (pur sempre in Cristo e mediante vie che l'uomo non può scrutare) anche per chi non lo ha storicamente conosciuto, Agostino giunga progressivamente ad affermare che la salvezza non sarebbe neanche offerta da Dio a chi non fosse stato in grado di accoglierla. L'offerta universale della salvezza non è mai direttamente negata, ma prevale, come è noto, l'aspetto elettivo e predestinativo della grazia⁴². Capéran conclude il suo *excursus* citando il *De civitate Dei*, testimonianza di una posizione più equilibrata, dove Agostino riconosce che Dio ha trovato i suoi modi per istruire le anime alla fede in Cristo, anche prima della sua venuta storica. All'interno di queste citazioni tratte dal *De civitate Dei*, a conclusione del percorso di Capéran, si trova il richiamo sopra riportato al nostro brano del *Contra Faustum*. Resta comunque da valutare quanto la ripresa del *Contra Faustum* risulti appropriata al contesto e quale ne fosse il senso originario.

V. AGOSTINO E AGOSTINO?

L'ultima tappa della nostra indagine ci deve portare a una lettura diretta del brano agostiniano in questione e ad un suo inquadramento all'interno del piano generale dell'opera e della cronologia agostiniana. Anzitutto bisogna rilevare che il *Contra Faustum* è datato dai più recenti studi, sulla base delle *Retractationes* e di riferimenti interni al testo, intorno al 400-402, cioè almeno dieci anni prima del *De civitate Dei* (413-426)⁴³. Questo è un primo motivo che non ci permette di seguire Capéran nell'associare le due opere come espressione di una mitigazione della severità di Agostino,

⁴¹ L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, 124 (trad. nostra).

⁴² Cf L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, 128.

⁴³ Cf AGOSTINO, *Retractationes* 2,1,1 (Nuova biblioteca agostiniana, Città Nuova, Roma, d'ora in poi = NBA) 2, 150; *Contra Faustum* 22,91 (NBA 14/2, 606); L. ALICI, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo. XIV/1 (Libri 1-19)*, Città Nuova Editrice, Roma 2004, X-XI.

in quanto il *Contra Faustum* è coevo alle *Confessioni*⁴⁴ e risente piuttosto, prima ancora della controversia pelagiana, dell'opposizione agostiniana al manicheismo⁴⁵.

L'opera fu composta in difesa della fede cristiana per confutare i *Capitula* del manicheo Fausto di Milevi, riportandone ampi brani, di cui P. Monceaux, ha valutato positivamente l'attendibilità⁴⁶. Orbene, il passo in questione sui profeti tra i pagani (19,2) è all'interno di un brano che riporta le tesi di Fausto e non di Agostino! Difatti, a 19,1 è scritto «Faustus dixit» e la risposta di Agostino a 19,7, come altrove nel resto dell'opera, è segnata dall'espressione «Augustinus respondit». Ci troviamo di fronte a un passo che espone la teoria della profezia secondo i Manichei⁴⁷. Essi riconoscono il profeta secondo il messaggio della luce, verità salvifica che comprende tre ere: a) le natura primordiale; b) lo stato misto attuale; c) l'escatologia. La legge della verità si distingue dalla legge naturale, portandola a compimento, ma non sopprimendola, per la verità che porta. Si può adesso comprendere il senso del passo del *Contra Faustum*.

Sono tre i generi delle leggi: una prima è quella degli Ebrei, che Paolo chiama del peccato e della morte (Rm 8,2). Un'altra è anche quella dei Gentili che [Paolo] definisce naturale. [...]. Il terzo genere di legge è la verità, della quale dice l'Apostolo: *La legge infatti dello Spirito di vita in Cristo Gesù mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte* (Rm 8,2). Dunque, essendoci tre leggi e dal momento che Gesù ci ha confermato che non è venuto ad abolire la Legge, ma a compierla, è necessario comprendere con non poca cura e attenzione a quale di queste leggi si riferisse. Così dei profeti, alcuni sono dei Giudei, altri dei Pagani, altri della verità. Ma su quelli dei Giudei

⁴⁴ Cf AGOSTINO, *Confessioni* 5,6,10-5,7,12 (NBA 1, 122-126) per l'atteso e deludente incontro con Fausto di Milevi.

⁴⁵ Una raccolta fondamentale sul manicheismo incontrato da Agostino resta il volume O. WERMELINGER - G. WURST (edd.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaeic Studies* (IAMS), Brill, Leiden - Boston - Köln 2001.

⁴⁶ Cf P. MONCEAUX, *Le manichéen Faustus de Milev; restitution de ses "Capitula"*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 1924. Lo studioso rinuncia ad una ricostruzione della struttura del testo, a partire dal fatto che nessun piano è individuabile nell'attuale ordine dei *Capitula*, così come sono riportati da Agostino, dal momento che gli stessi documenti sono stati consegnati disordinatamente al vescovo di Ippona.

⁴⁷ Cf A. MASSIE, *Peuple prophétique et nation témoin: le peuple juif dans le «Contra Faustum manichaeum» de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011, 112-125.

nessuno si interroga; la cosa infatti è nota. Se qualcuno ha dubbi sul fatto che ci siano tra i Gentili, ascolti Paolo, che scrivendo dei Cretesi a Tito, dice: *Ha detto proprio un profeta dei loro: i Cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, ventri molli* (Tt 1,12). Perciò non c'è dubbio che anche i pagani abbiano i loro profeti⁴⁸.

Anticipando la conclusione del discorso, Fausto crede che Gesù porti a compimento la profezia della gentilità, abolendo definitivamente la profezia di Israele. Chi sarebbero i profeti dei Gentili? Egli nomina Enoch e Seth, a cui gli angeli della luce avevano consegnato i comandamenti per moderare la natura selvaggia dell'uomo⁴⁹. Al contrario, Agostino, per esporre in sintesi la tesi dell'opera, crede che Israele sia la profezia mistica che trova compimento in Cristo, mentre vede nel paganesimo una deviazione della religiosità umana, di cui i Manichei rappresenterebbero la perverzione⁵⁰. Nell'opera, in particolare nel capitolo successivo (20), Agostino non manca di riconoscere l'irrimediabile deviazione dei pagani nel politeismo, per quanto essi abbiano avuto vati filosofi e sapienti (non profeti) che pur predicando cose vere di Dio Padre e di suo Figlio, non ebbero il

⁴⁸ AGOSTINO, *Contra Faustum* 19,2 (NBA 14/1,346-348) (trad. nostra): «1. Sunt autem legum genera tria: unum quidem Hebraeorum, quod peccati et mortis Paulus appellat 2. Aliud vero Gentium, quod naturale vocat [...] 3. Tertium vero genus legis est veritas, quod perinde significans Apostolus dicit: *Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis* 4. Tribus ergo existentibus legibus, et Iesu asseverante nobis quia non venit solvere Legem, sed adimplere, non parva cura ac diligentia opus est, de qua earum dixerit intellegere. Item Prophetarum, alii sunt Iudaeorum, alii Gentium, alii veritatis. Sed de Iudaeorum quidem nullus quaesiverit; notum est enim. De Gentium vero si quis ambigit, au|diat Paulum, qui scribens ad Titum de Cretensibus, dicit: *Dixit quidam proprius eorum propheta: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri* 5. Ac per hoc dubitandum non est, et Gentes suos habere prophetas. Necnon et veritatem habere prophetas suos, tam idem Paulus significat, quam etiam Iesus». Il testo della lettera ai Romani è per A. MASSIE, *Peuple prophétique*, 100 ss., uno dei testi chiave della dottrina di Fausto.

⁴⁹ Cf AGOSTINO, *Contra Faustum* 19,3 (NBA 14/1,348).

⁵⁰ Cf AGOSTINO, *Contra Faustum* 20,23 (NBA 14/2,434-436). Sul compito “testimoniale”, cioè di prefigurazione mistica che i cristiani portano a compimento, rimando ancora allo studio di A. MASSIE, *Peuple prophétique*, 112-125 e ad un contributo della sua docente I. BOCHET, «Judaïsme et christianisme selon Fauste dans les livres 17 à 19 du “Contra Faustum Manichaeum” d’Augustin», in M.A. VANNIER (ed.), *Judaïsme et christianisme chez les Pères*, Brepols, Turnhout 2015, 293-310. Si veda anche Y. MEESSEN, «De la figure à la manifestation dans le Contra Faustum de saint Augustin», in *Judaïsme et christianisme*, 109-125.

coraggio di astenersi dalle pratiche idolatriche⁵¹. Ciò non toglie che all'interno dell'opera agostiniana si trovino altri rimandi ad una rivelazione al di fuori di Israele ad alcuni giusti, come Giobbe, che fanno parte di una Chiesa spirituale⁵². Si viene qui a toccare uno dei nervi scoperti del pensiero agostiniano, poiché l'esclusiva mediazione salvifica di Cristo porta alla creazione di una Chiesa di eletti (*Ecclesia ab Abel*)⁵³, "cristiani prima di Cristo". La salvezza, a ben intendere, si radica su un'elezione esclusiva

⁵¹ Cf anche AGOSTINO, *Contra Faustum* 13,15 (NBA 14/2,210), dove si sostiene che non si può abbracciare l'autorità della Sibilla, di Orfeo o di Ermete, in quanto anche i più sapienti non si astennero dagli idoli e dai demoni, né ne proibirono il culto: «Se si presenta l'argomento secondo cui la Sibilla, o le Sibille, Orfeo e un certo Ermete, come anche vati, teologi, sapienti e filosofi dei Gentili abbiano predetto o detto cose vere sul Figlio di Dio o sul Padre Dio, io lo tengo buono per contrastare l'errore dei pagani, non certo per sposarne l'autorità. Infatti noi adoriamo apertamente quel Dio, di cui loro non poterono tacere, ma nello stesso tempo sia osarono insegnare l'adorazione degli idoli e dei demoni ai loro confratelli gentili, sia non ebbero il coraggio di proibirne il culto» (trad. nostra). La stessa critica è riportata all'inizio del precedente *De vera religione* (389-390), dove si accusano i sapienti di non avere il coraggio di astenersi dal culto pubblico, cf AGOSTINO, *de vera religione* 1,1 (Augustinus Opera, vol. 68, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007, 78).

⁵² Si rimanda al brano citato anche da De Lubac e Capéran di AGOSTINO, *De civitate Dei* 18,47 (NBA 5/2,744-746), dove si riconosce, sulla scorta di Giobbe, che vi possano essere stati uomini di altri popoli ai quali il mistero di Cristo, nella forma della profezia, fu rivelato. Il fine di tale rivelazione è mostrare l'unicità del Mediatore e la possibilità, nell'unità della sua opera, che altri uomini (al di fuori di Israele) potessero far parte della Gerusalemme spirituale.

⁵³ Si ricordi, ad esempio, AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmum* 118, Sermo 29,9 (NBA 27/3,1380), dove, sempre in forza dell'unicità del Mediatore, si parla di una *Ecclesia ab Abel*, che racchiude tutti i giusti, che resero testimonianza all'unico Mediatore: «Non si può perciò porre altro fondamento oltre quello che è stato posto, cioè Cristo Gesù (cf 1Cor 3,11). Dunque costui [il Salmista] dall'inizio lo ha saputo, grazie al fatto che è la Chiesa che si esprime, quella Chiesa che non mancò dall'inizio del genere umano» (trad. nostra). La stessa idea è ripresa da AGOSTINO, *Sermones* 341,9,11 (NBA 34/6,17); *Retractationes* 1,13,3 (NBA 2,70). Il primo e l'ultimo brano sono ampiamente ripresi dalla teologia, a partire dal famoso saggio di Y.M.J. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Fs. K. Adam, Patmos, Düsseldorf 1952, 79-108, sia nel magistero cattolico conciliare, cf LG 2 (AAS 47 [1965],6); *Dialogo e Annuncio*, 25, (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html consultato il 23 luglio 2018). Riprende il primo testo anche M. FÉDOU, «Les Pères de l'Église face aux religions de leur temps», *Pro Dialogo* 80/27,2 (1992), 173-185: 181. Negli ultimi due casi riportati, si sottolinea l'apertura ai Gentili del vescovo di Ippona, senza cogliere il nesso, a mio modo di vedere, con la complessità della sua teologia della grazia.

ed escludente, marca dell'unicità del mediatore nel segno dell'onnipotenza efficace, piuttosto che dell'universalità della misericordia onnipotente⁵⁴. Su questo tema, perciò, piuttosto che chiedere conferme ad Agostino, è quanto mai necessario non smettere di comprendere fino in fondo il suo pensiero, per cercare categorie e distinzioni che permettano alla teologia una maggiore chiarezza espositiva, andando anche oltre lo stesso vescovo di Ippona.

VI. CONCLUSIONI FILOLOGICHE, PATRISTICHE E TEOLOGICHE

Paolo VI, tornato dall'India, il 9 dicembre 1964, evocando il concetto di cattolicità come capacità di abbracciare in Cristo tutta la verità presente in ogni tradizione religiosa, citava una frase del *Contra Faustum* di Agostino, in cui si parla della presenza di profeti anche tra i pagani. Tale frase venne espunta dalla versione ufficiale del testo, ma ne rimane traccia nella copia dell'*Osservatore romano* del giorno successivo e in uno strumento di ricerca approvato dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Il brano può essere stato eliminato per due motivi; o perché poco congruente al pensiero generale del pontefice bresciano sulle altre religioni; oppure, perché ci si accorse che il testo agostiniano contenuto nel *Contra Faustum*, non riporta l'opinione del vescovo di Ippona, ma un estratto dei *Capitula* di Fausto di Milevi.

Inoltre, con molta probabilità il pontefice raccoglieva questa citazione non da una lettura di prima mano, ma da *Catholicisme* di Henri De Lubac, il quale a sua volta potrebbe averla tratta dalla lettura di un'opera precedente, *Le problème du salut des infidèles* di L. Capéran. Il mancato attingimento alla fonte diretta ha con tutta probabilità causato un fraintendimento nella comprensione del senso del brano agostiniano.

Questa breve indagine ci riporta alla *vexata quaestio* dell'utilizzo dei Padri come *auctoritates* in teologia. Si possono riconoscere almeno tre attenzioni da avere per non incorrere in fraintendimenti. La prima atten-

⁵⁴ Si ricordi il testo della *Lettera 102* a Deogratias (406-412), citato da Capéran e da De Lubac (cf n. 36), che tanto apre nei confronti dei precristiani, quanto ne esclude altri, perché suppone che Cristo volle apparire quando e dove sapeva che vi sarebbero state persone disponibili a credergli: cf AGOSTINO, *Epistulae* 102,14 (NBA 21/1,964).

zione filologica riguarda il ricorso, quando possibile, al testo originale nel suo contesto, ma, purtroppo, come si può constatare, proprio tale prima elementare attenzione è stata elusa per ben tre volte nel processo di tradizione del caso appena esposto. È, in secondo luogo, piuttosto ricorrente l'espressione i "Padri dicono che", come se essi nella pluralità delle voci, esprimessero una sola cosa, forzando l'argomento del *consensus patrum* di Vincenzo di Lerino. Bisogna invece saper distinguere la pluralità delle voci delle singole personalità dell'epoca patristica, per poi mettersi in ascolto di una sinfonia, che non è immediata. Da ultimo, non bisogna trascurare il rapporto tra il brano selezionato e l'autore stesso, sia nel contesto dell'opera, sia nella cronologia del suo pensiero, quando si hanno abbastanza documenti per poterli ricostruire.

Nello stesso tempo, occorre dichiararlo, è stata proprio questa citazione impropria che ha attivato la ricerca e il desiderio di comprendere, anche a livello teologico, la questione della presenza di profeti nelle altre tradizioni religiose. Il pensiero di Agostino sembra condurre verso una direzione opposta all'intenzione con cui lo si richiamava: sono i manichei a parlare di una profezia tra i pagani; invece, per il vescovo di Ippona, almeno nel *Contra Faustum*, l'unica profezia, non abolita, è quella di Israele, che trova compimento e piena significatività soltanto alla luce dell'evento di Cristo. Ciò non toglie che l'indagine di altri luoghi agostiniani, come di altri Padri della Chiesa, potrebbe arricchire di ulteriori aperture la tematica, ma non risolverla. Il problema, infatti, travalica l'interpretazione del dato patristico, implicando anche recenti dibattiti teologici, a riguardo del valore salvifico delle altre religioni, prima e dopo la venuta di Cristo. Sullo sfondo appaiono anche la concezione che si ha del rapporto tra naturale e soprannaturale e, di conseguenza, la considerazione delle religioni come meri tentativi umani o come risposta all'azione dello Spirito al di fuori della Chiesa. Occorre, per esempio, provare a proporre alcune distinzioni tra le definizioni di impulso o senso religioso, religioni e religiosità, che non sono rinvenibili dal consenso dei Padri della Chiesa.

In conclusione, l'indagine patristica ci invita a dischiudere il concetto lerinense di *auctoritas* verso orizzonti più ampi. Si deve uscire dalla strettoia della conferma o della confutazione di una data tesi teologica, in cui si cerca di rinchiuderlo. L'esposizione del caso del *Contra Faustum* conduce, piuttosto, ad una comprensione più approfondita e meno miope

dell'*auctoritas*. L'autorità, in senso etimologico, ha il compito di aumentare la curiosità, moltiplicare la ricerca (in ambito teologico e patristico), spingendo oltre, ma non al di fuori, degli stessi paradigmi che offre. Tale è la differenza tra canone (criterio di misura) e autorità, tra Scrittura e patristica⁵⁵. L'una offre alla ricerca teologica un permanente metro, l'altra una direzione e un metodo che porta oltre se stessa. Oltre la Scrittura non si può andare, oltre i Padri della Chiesa si può e si deve andare.

6 agosto 2018

PIERLUIGI BANNA
c/o Pontificio Seminario Lombardo
Piazza Santa Maria Maggiore, 5
00185 Roma

⁵⁵ Credo che questo discorso valga anche a riguardo della lezione sempre valida che offre l'esegesi dei Padri della Chiesa. L'esegeta odierno impara una posizione dai Padri, sapendo andare oltre loro stessi. Sarebbe ridicolo se ci si trovasse a ripetere gli esiti della ricerca esegetica dei primi secoli, ma occorre forse oggi, più che in altri momenti della storia, guardare all'unità di pensiero, di fede e di azione nella lettura della Scrittura offerta dai Padri della Chiesa. Cf in proposito, M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.