

## BOEZIO TEOLOGO E SANT'AGOSTINO

La formulazione del tema a me assegnato e che io, lo confesso subito, ho accettato con troppa ingenuità, dà per sciolta una questione discussa e impone un confronto testuale e concettuale che va molto oltre i limiti di una breve relazione.

### 1. Boezio teologo...

Ma fu veramente teologo Boezio?

Nel secolo scorso se ne è dubitato, anzi si è dato per certo che teologo non fosse, tirandone la conclusione che gli opuscoli teologici non erano suoi.

Ci si può domandare perché si sia arrivati a questa conclusione. La risposta sta nella interpretazione che si è data del *De consolatione philosophiae*, nel quale si è voluta vedere la trama di un pensiero ancora pagano: un tale pensatore non poteva avere scritto – il *De consolatione philosophiae* è l'ultima delle opere boeziane – gli opuscoli teologici, tutti intrisi di dottrina cristiana; a meno che, anche questa ipotesi è stata fatta, non si voglia ammettere una sua evoluzione dal cristianesimo al paganesimo.

A questo ragionamento si poteva rispondere in due modi: o difendendo che il pensiero del *De consolatione philosophiae* è cristiano e non pagano, o dimostrando in modo irrefutabile che gli opuscoli teologici sono autentici. Così si è fatto. A noi interessa la seconda via. L'autorità di Cassiodoro e la tradizione manoscritta ci assicurano oltre ogni ragionevole dubbio che gli opuscoli teologici attribuiti a Boezio sono suoi.

Mi riferisco al *Contra Eutychen*, al *De Trinitate*, all'*Utrum Pater et Filius...*, al *Quomodo substantiae...* Lascio da parte il *De fide catholica* la cui autenticità è ancora discussa. A questo opuscolo pertanto, il quale, se ne sarà accertata l'autenticità, offre un motivo di utile raffronto col *De catechizandis rudibus* di S. Agostino per il fatto che in ambedue le opere la fede viene esposta sullo schema della storia della salvezza; a questo opuscolo, dico, non farò riferimento nelle pagine che seguono. Sulla discussa autenticità di quest'opera vedi L. ORBETELLO, *Severino Boezio, La Consolazione della filosofia*).

Messa dunque al sicuro l'autenticità degli opuscoli ricordati, non si può ricusare a Boezio il titolo di teologo; teologo speculativo, certo, anzi, per essere più precisi, di un solo aspetto della teologia speculativa, quello della difesa razionale del dogma cristiano, ma teologo. Purché evidentemente non si abbia della teologia una strana nozione, per cui un uomo che cerca di capire la sua fede e la difende con le armi della ragione contro chi queste armi usa per combatterla, non possa essere insieme un sincero credente. Ma in questo caso non è di Boezio teologo che dovremmo discutere, ma della teologia stessa, voglio dire della sua natura, del suo fondamento, del suo ambito. In conclusione, ritengo che Boezio debba dirsi teologo e che sia stato, come attesta la storia, maestro di teologi.

Con quest'ultima affermazione mi riferisco alla sorte che ebbero questi opuscoli nel medioevo e al commento che ne fecero alcuni teologi, tra i quali, per due di essi, lo stesso S. Tommaso.

Questi teologi approfittarono non solo delle soluzioni proposte da Boezio ad alcune questioni trinitarie e cristologiche, ma anche, e vorrei dire soprattutto, del suo metodo teologico. È importante dunque chiedersi da dove questo grande romano, pensatore e teologo, abbia attinto sia il metodo che le soluzioni che ha trasmesso al medioevo.

### 2. ...e S. Agostino

Il confronto con S. Agostino s'impone. Non tanto per un motivo cittadino di opportunità devozionale – Agostino e Boezio riposano insieme l'uno accanto all'altro in questa veneranda basilica – ma per un motivo scientifico di cultura e di tradizione teologica. Boezio che scrive di teologia e compone trattati che saranno considerati modelli di riflessione teologica non poteva

ignorare il più grande dei Padri, che era insieme il più grande teologo della Chiesa antica, a cui, dirà un Papa lombardo – Pio XI –, «per l'acutezza della mente, per la ricchezza e l'altezza della dottrina, per il sublime fastigio della santità e l'invitta difesa della verità cattolica quasi nessuno o certo pochissimi si possono paragonare di quanti son fioriti dall'inizio del genere umano fino a noi» (AAS 22, 233). In particolare non è pensabile che Boezio non conoscesse l'amicizia e i rapporti epistolari che questo grande romano d'Africa aveva avuti con i suoi antenati; con Proba a cui diresse la lettera-trattato sulla preghiera, con Giuliana per la quale scrisse il libro su *La dignità dello stato vedovile*, con Demetriade, per la cui velazione si congratulò, pensando, così scrive, che la *Anicia posteritas* aveva preferito consacrarsi a Cristo piuttosto che generare consoli al mondo (*Ep.* 150).

In ogni caso negli ambienti romani, come del resto in quelli italici, francesi, spagnoli, per non parlare di quelli africani – si ricordino i nomi di Cassiodoro, di Cesario d'Arles, di Fulgenzio, tutti contemporanei di Boezio – il vescovo di Ippona era stimato, amato, studiato, anche se, da qualcuno, per qualche aspetto, criticato. A Roma, durante la sua vita, due Pontefici, Gelasio I e Ormisda, intervennero in lode e difesa di Agostino. Per non dire di due altri, grandi come Pontefici e come dottori e insieme convinti agostiniani, dei quali uno anteriore e l'altro posteriore a Boezio, ma che sono la testimonianza sicura della presenza costante dell'agostinismo al centro della Chiesa: Leone Magno e Gregorio Magno.

Il nostro pensatore teologo non poteva fare un'eccezione a questa linea. E che non l'abbia fatta, ce lo dice egli stesso. Al termine della dedicatoria del suo *De Trinitate* dice a Simmaco, il suocero che gli era stato modello e guida nella ricerca culturale: «Ti prego di esaminare anche questo, se gli elementi speculativi tratti dagli scritti del beato Agostino abbiano recato qualche frutto venendo nella mia mente». (BOEZIO, *De Trinitate*).

Un confronto dunque tra Boezio teologo, anzi, direi più generalmente, tra Boezio pensatore e Agostino non si può evitare.

Ma è tutt'altro che facile. Tra le difficoltà ricorderei queste: lo stile sintetico e concettoso di Boezio, la mancanza di riferimenti espliciti o di accenni alle fonti, la vastità dell'orizzonte. È vero che il campo non è completamente inarato, ma a proposito delle fonti boeziane mi pare che si è insistito più su quelle filosofiche e scientifiche che su quelle patristiche. Sulle fonti agostiniane utili indicazioni non mancano, ma c'è ancora spazio per un approfondimento, soprattutto per uno studio d'insieme articolato e panoramico.

Non già che questo studio possa offrirlo io qui, sia pure nelle conclusioni, ma forse non sarà inutile indicarne le possibili piste, che mi paiono quattro. Prendono l'avvio da quattro tematiche delle opere boeziane, e cioè:

- gli scritti trinitari;
- lo scritto cristologico;
- il *De consolatione philosophiae*;
- le arti liberali.

Lungo ciascuna di queste piste il riferimento alle opere agostiniane dovrebbe esser fatto come segue:

- con il *De Trinitate* e gli altri scritti nei quali Agostino, per esteso o per inciso, parla del mistero trinitario;
- con la dottrina cristologica, la quale, pur essendo stata proposta prima delle controversie nestoriana e monofisita, è molto sviluppata e approfondita;
- con la filosofia cristiana della quale Agostino ci offre, particolarmente nella *Città di Dio*, una sintesi valida e grandiosa;
- con i *Dialoghi*, tra i quali i *Disciplinarum libri*, che furono programmati ma solo in parte, com'è noto, portati a termine (*Retract.* 1, 6).

Per quanto riguarda la mia relazione, la quarta pista non rientra nell'argomento assegnatomi. Del resto sarà percorsa con altra competenza da altri relatori. La terza pista potrebbe rientrarci, indirettamente almeno, ma anch'essa sarà percorsa da altri. Se solo in sé o anche in riferimento al vescovo di Ippona non so. In ogni modo se il raffronto tra la filosofia cristiana di Agostino e di

Boezio e le eventuali dipendenze del secondo dal primo dovesse mancare in questo Congresso potrebbe restare come uno dei suoi *desiderata*.

Solo dunque le due prime restano a mio carico. Tenterò di percorrerle *inoffenso pede*, svolgendo questo breve programma di raffronto: 1) ricerca teologica, 2) dottrina trinitaria, 3) dottrina cristologica. Infine, se mi sarà possibile, vorrei porre una domanda tentando di darle una risposta. La domanda è questa: c'è in Boezio la dottrina agostiniana della grazia? Ma intanto restiamo al programma.

### 3. Ricerca teologica

Prima di affrontare le questioni di fondo che Boezio chiarisce nei suoi opuscoli teologici vorrei fermare l'attenzione sul metodo. È importante, anzi fondamentale; tanto in sè – la teologia di un autore si giudica prima di tutto dal metodo che segue – quanto per l'influsso che ebbe nella scolastica, che fu grande, e si esercitò prevalentemente nelle questioni metodologiche. Non per nulla S. Tommaso commentando Boezio si dilunga su di esse e fissa le ragioni e le linee della sua speculazione.

Il metodo boeziano si compone di quattro elementi, che sono: 1) applicazione dell'indagine razionale alla fede, 2) partenza per la ricerca dal dato della fede, 3) senso del mistero, 4) disinteresse. Boezio sente il bisogno di capire la sua fede, di approfondirne gli insegnamenti, di scioglierne le difficoltà; di chiarirne le apparenti contraddizioni, come queste: in Dio c'è l'unità e la trinità insieme, in Cristo l'unità e la dualità. È su queste apparenti contraddizioni che si esercitò l'ingegno degli eretici e nacquero le loro deviazioni. Boezio vuol rispondere loro con le loro stesse armi: all'indagine distorta con l'indagine giusta.

Ma egli sa che per capire la fede occorre partire dalla fede: lo dice e lo ripete. Al termine dell'opuscolo *Contra Eutychem* scrive: «Queste son le cose che ti ho scritto secondo quel che credo nella mia fede» (BOEZIO, *Contra Eutychem*).

Più esplicitamente all'inizio dell'opuscolo: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*: «... credo di dover dare inizio alla mia indagine da quello che è manifestamente il punto di partenza di tutte le cose, ossia dalle dottrine fondamentali della fede cattolica» (*Ivi*).

Partire dunque dalla fede, ma senza abbandonarla lungo il cammino. Il metodo teologico, quando è autentico, parte dalla fede e si lascia sempre guidare dalla fede. Il senso del mistero, che è, poi, il senso dei limiti umani e della trascendenza divina, deve accompagnare il teologo in ogni momento della sua ricerca.

Anche questo Boezio lo sa e lo dice. Al termine dell'*Utrum Pater et Filius...* scrive all'amico Giovanni Diacono: «Se queste considerazioni sono esatte e in armonia con la fede, ti prego di farmelo sapere, oppure se per caso su qualche punto sei di diversa opinione, esamina con più attenzione quello che si è detto, e riconcilia, se puoi, la fede e la ragione: *fidem si poteris rationemque coniunge*» (*Ivi*).

A questi tre elementi Boezio ne aggiunge un quarto, che ho chiamato del disinteresse o della verità amata e cercata per se stessa. «Non mi spingono, scrive nella dedicatoria al suocero, nè l'esaltazione della fama nè i vani clamori del volgo, poiché, se vi è qualche vantaggio esteriore, non può attendersi una fortuna diversa di quella dell'argomento che viene trattato» (*Ivi*).

Per terminare questo breve panorama metodologico possiamo rileggere le parole, soffuse di misticismo, con le quali si conclude l'opuscolo su *La Trinità*: «Se con l'aiuto della grazia divina ho fornito degli opportuni ausili argomentativi ad una dottrina di per sè solidissima che riposa sulle fondamenta stesse della fede, la gioia dell'opera compiuta rifluirà là donde è venuto l'aiuto al suo compimento. Se poi la natura umana non è stata capace di andare al di là di se stessa, quel che la debolezza ha impedito lo compirà la preghiera» (*Ivi*).

Non si poteva dir meglio: grazia e preghiera; la grazia per far teologia, la preghiera per supplire le deficienze della nostra teologia. In queste parole, come in genere nel metodo teologico così

brillantemente proposto e sviluppato da Boezio, si sentono gli echi di una dottrina più antica. Boezio, per sua confessione, aveva letto il *De Trinitate* di Agostino.

Ora si sa che il capolavoro agostiniano non è soltanto la più ampia esposizione della dottrina trinitaria, ma anche l'applicazione pratica, e in parte la formulazione teorica, del metodo teologico. Ne ho parlato altrove nella introduzione al vol. IV° della NBA e non vorrei ripetermi.

Qui dirò soltanto che Agostino comincia la sua esposizione con una professione di fede, di cui è celebre la conclusione: *Questa è la mia fede, perché questa è la fede cattolica* (*De Trin.* 1, 4, 7) – inutile dire che il *perché* ha qui un significato causale, non condizionale –, propone le difficoltà che turbano la ragione umana di fronte al mistero trinitario (cf. *De Trin.* 1, 5, 8) – la prima di esse è quella stessa proposta a sé da Boezio –, indica le disposizioni con le quali scrive e quelle che spera di trovare in coloro che leggeranno – tra le quali il senso dei propri limiti e l'amore della verità per se stessa – mette in rilievo la trascendenza e la ineffabilità dei misteri divini, proclama che l'intelligenza è il premio della fede, per cui *la fede cerca e l'intelligenza trova...*, e, di nuovo, *l'intelligenza continua a cercare ciò che ha trovato*, dà la nozione della scienza della fede, subordina costantemente questa scienza alla carità e alle ascensioni mistiche.

Senza dubbio il metodo agostiniano è più vasto e più ricco di quello di Boezio, perché non abbraccia solo la teologia speculativa, ma anche quella biblica e quella mistica, lasciando a queste ultime largo spazio di sviluppo e insistendo di più sulla fede come movimento verso Dio. Pertanto il metodo boeziano rispetto a quello di Agostino è riduttivo, perché delle tre parti di cui si compone la teologia – biblica, speculativa e mistica – non prende in esame che la seconda, e anche in questa, come vedremo, solo un aspetto; ma non si può dubitare che il suo metodo sia autenticamente teologico e che egli lo abbia mutuato dalle pagine agostiniane.

Ciò non toglie né diminuisce il suo merito, anzi se si può dire, lo accresce, perché, inserendolo sulla scia luminosa del metodo teologico elaborato dai Padri e trasmesso, anche con il suo contributo, agli scolastici, lo rende partecipe del successo della teologia stessa, la quale attraverso i secoli ha saputo preservare il pensiero cattolico dal duplice scoglio mortale del fideismo e del razionalismo, unendo in bella armonia, appunto come voleva Boezio, le due grandi forze del sapere umano: la ragione e la fede, la fede e la ragione.

#### 4. Dottrina trinitaria

Ma entriamo in merito alle questioni teologiche sulle quali Boezio ha gettato la luce della sua riflessione. La prima, non so se in ordine cronologico ma certamente in ordine logico, è quella trinitaria. Egli si pone una difficoltà che tocca il cuore stesso del dogma cattolico, la prima delle tre che Agostino aveva posto a base della sua lunga ricerca nei 15 libri del *De Trinitate*: se il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, perché Padre, Figlio e Spirito Santo non sono tre dèi, ma un solo Dio?

La risposta a questa domanda sta nella dottrina delle relazioni. Gli ariani – e Boezio lo ricorda – negavano il presupposto della difficoltà, negando che il Figlio (e lo Spirito Santo) siano Dio come il Padre. Per negarlo si servivano, nel piano razionale, delle categorie di Aristotile. Boezio, per difendere la fede cattolica si serve della stessa arma. Esamina le dieci categorie e dimostra che in Dio non ci sono perfezioni accidentali ma solo sostanziali. Questo è vero: gli ariani hanno ragione. «Quando diciamo di Dio che è *giusto*, indichiamo una qualità non accidentale ma sostanziale, anzi ultrasostanziale» (*De Trin.* 4, 15)?

Ma in Dio non c'è solo la categoria della sostanza, bensì anche quella della relazione, la quale non dice perfezione o aggiunta alla realtà di cui si predica ma solo opposizione a un altro termine. «Se dunque il Padre e il Figlio sono predicati secondo la categoria di relazione e non differiscono in nulla altro che per la sola relazione, e se poi la relazione non viene predicata... secondo la realtà di cui viene detta, non darà luogo ad un'alterità delle realtà di cui viene detta, ma, se così può dirsi... delle persone... Non si può dire che qualche cosa si è aggiunta a Dio così che diventasse Padre; infatti Dio non iniziò mai ad esser padre, proprio per il fatto che la generazione del Figlio appartiene alla sua sostanza, mentre la predicazione di paternità è relativa» (cf. *ivi*, 30-45)?

Parole piuttosto difficili perché altamente speculative, ma di una limpidezza cristallina. Scrivendole Boezio riassume bellamente molte pagine agostiniane. Si sa che la dottrina delle relazioni, appena abbozzate dai Padri greci, è stata sviluppata dal vescovo di Ippona, che le ha dato quel posto centrale che d'allora in poi ha sempre occupato nella teologia del mistero trinitario. Anch'egli parla contro gli ariani, anch'egli esamina le categorie di Aristotile rispondendo con l'arma della filosofia all'arma della filosofia. Mi riferisco prevalentemente ai libri V-VI-VII del *De Trinitate*. Boezio ne segue l'esempio. Un paziente lavoro di raffronto sulle questioni trinitarie l'hanno fatto lo Schurr e l'Obertello, quello in uno studio sulla Trinità, questi nelle note alla bella traduzione degli *Opuscoli teologici*, di cui mi servo.

Mi permetto solo alcune osservazioni. Boezio non cita – ma era suo costume – un luminoso principio che Agostino enuncia nella *Città di Dio*, ma lo tiene presente, mi pare, nella sua breve esposizione. Il principio agostiniano è questo: *Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ogni Persona si riferisce all'altra. Infatti è certo che il Padre ha il Figlio, tuttavia egli non è il Figlio (De civ. Dei 11, 10, 1)*. L'analisi di questo principio, che nel *De Trinitate* di Agostino trova il più ampio sviluppo, contiene insieme la dottrina dell'assoluta semplicità di Dio, nel quale tutte le perfezioni si identificano con la sostanza, e la dottrina delle relazioni che fondano la distinzione delle Persone.

Per esprimere questa unità e questa distinzione Boezio fa uno sforzo semantico non indifferente: usa il pronome neutro *idem* per indicare l'unità della sostanza e il pronome personale *ipse* per indicare la distinzione delle persone. «Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo *idem* equidem est non vero *ipse*» – forse avrebbe fatto meglio a dire... equidem *sunt*, come in Giovanni: *Ego et Pater unum sumus* –. Perciò a chi chiede: *Ipse est Pater qui Filius?*, la risposta è: per niente affatto. Così pure a chi chiede: *Idem alter qui alter?*, la risposta è di nuovo decisamente negativa. Qui l'*ipse* e l'*alter* indicano la persona, cioè l'ipostasi sussistente con le sue proprietà concrete, mentre l'*idem* indica la deità o le divine perfezioni che sono identiche nelle tre persone.

\*\*\*Agostino aveva in qualche modo suggerito questa formula con le ultime parole del principio ricordato or ora: *Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius*; ma questo non toglie il merito del nostro teologo, il quale ha voluto esprimere in forma positivo-negativa ciò che Agostino e Gregorio Nazianzeno avevano espresso in forma negativo-positiva. Dice Boezio: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono *idem*, ma non sono *ipse*. Agostino, e prima di lui Gregorio Nazianzeno, aveva detto: non sono *aliud* et *aliud*, benché siano *alius* et *alius*. Questa formula latina e quella corrispondente greca sono intraducibili, come si sa, nella nostra lingua e in molte altre. Ciò nonostante sono precise ed utili e costituiscono un nobile sforzo per far dire con esattezza al linguaggio umano quanto dei misteri divini la mente riesce appena ad intravedere. Agostino aveva esplicitamente insistito sulla necessaria esattezza di linguaggio. *Liberis verbis loquuntur philosophi...* – aveva detto nella *Città di Dio* – *Nobis autem ad certam regulam loqui fas est...*, perché non avvenga che sotto la libertà delle parole s'insinui l'empietà dell'errore (*De civ. Dei* 10, 23).

Un'ultima osservazione prima di passare all'argomento cristologico. Perché il confronto tra il *De Trinitate* di Boezio che consta di una ventina di pagine e il *De Trinitate* di Agostino che comprende 15 libri resti nei limiti della ragionevolezza, occorre insistere sul fatto che Boezio non solo non tratta l'aspetto biblico e l'aspetto mistico della teologia trinitaria, ma che anche dell'aspetto speculativo, che affronta, tratta, con la solita brevità, una sola questione, quella delle relazioni; mentre Agostino si era proposto di scioglierne tre; e alla terza, che era questa: perché la processione dello Spirito Santo non sia una generazione, risponde proprio al termine della sua opera dopo averla tenuta presente in tutta la seconda parte di essa.

#### 4. Dottrina cristologica

Dove Boezio ha portato un contributo più importante, più originale, più attuale alla teologia è nell'opuscolo *Contra Eutychem* dove tratta della questione cristologica. Ho usato tre aggettivi, lasciate che li spieghi.

Più importante. È vero che egli scriveva quando i nestoriani e gli eutichiani negativamente e i concili di Efeso e di Calcedonia positivamente avevano fissato già da tempo i termini del mistero di Cristo; ma scriveva anche quando la controversia era tutt'altro che sedata. Anzi, l'occasione dell'opuscolo, come si sa, fu una discussione in una assemblea ecclesiale di Roma, a cui lo stesso Boezio prendeva parte. In quell'assemblea fu letta e discussa la lettera dei vescovi orientali a papa Simmaco, nella quale si diceva a un certo punto «che gli eutichiani affermano che Cristo è formato da due nature, ma negano che in lui vi siano due nature», mentre i cattolici – così continuava la lettera – secondo la vera fede ammettono l'una e l'altra proposizione: «che Cristo derivi da due nature e che in lui ci siano due nature». Quest'ultima affermazione colpì Boezio e si chiese «quali differenze vi fossero sul piano logico tra il dire *da due nature* e *in due nature*» (BOEZIO, *Contra Eutychem*). Da questa domanda nacque l'opuscolo che porta un valido contributo di chiarificazione a una questione allora molto viva, che aveva profonde incidenze, e non solo ecclesiali o teologiche.

Contributo valido e originale insieme. L'originalità consiste, a mio giudizio, nell'approfondimento dei concetti di natura e di persona intorno ai quali girava e gira tutta la controversia cristologica. Boezio lo intuì e s'impegnò a chiarirli. Prese da fonte aristotelica la definizione di natura – anzi le definizioni, perché in realtà ne propose quattro, complementari anche se diverse –; aggiunse di suo quella celebre di persona (dove s'incontrano e si fondono i tre elementi costitutivi di sostanzialità, individualità e razionalità, a cui fa seguito, quale coronamento, quello di autonomia); fece un *excursus* nella terminologia dei greci e dei latini, che è diversa e identica insieme; riassunse la controversia e ne indicò in modo nitido il nucleo centrale; difese infine la risposta della fede cattolica.

Nestorio – scrive Boezio interpretando – indotto dalla erronea convinzione che la persona può essere predicata di ogni natura, affermò che in Cristo ci sono due persone come ci sono due nature. Ma se in Cristo ci sono due persone – comincia così la requisitoria boeziana –, ci sono anche due Cristi, perché ciò che non è uno «*nec esse omnino poterat*; infatti l'essere e l'uno si compenetrano, e solo quello che è uno, esiste» (*Ivi*). Ne segue poi, nell'opinione di Nestorio, «che nulla di straordinario», nulla di «unico e di irripetibile» sarebbe avvenuto nella incarnazione, nulla che non si possa attribuire ad uno qualsiasi dei santi nei quali Dio si manifesta: in questo caso «il genere umano non è stato salvato, la nascita di Cristo non ci ha portato la salvezza» (*Ivi*). Perciò, conclude Boezio, «dire che ci sono due Cristi non è altro che follia di una mente ottenebrata» (*Ivi*).

Dopo questa requisitoria contro Nestorio, si volge a Eutiche per dichiarare che il suo errore «promana dalla stessa fonte di quello di Nestorio e giunge agli stessi sbocchi». «Infatti, come Nestorio pensa che non vi possa essere una duplice natura a meno che anche la persona sia duplicata... così Eutiche» (*Ivi*). Solo che questi, ritenendo giustamente che in Cristo ci sia una sola persona, ne conclude che vi sia anche una sola natura.

Non si può non mettere in rilievo l'acutezza di questa osservazione. Proprio così. Nestorianismo e monofisismo, speculativamente parlando, per quanto opposti, nascono dalla stessa radice; nascono, dico, dal non aver veduto che la fedeltà alla Rivelazione circa il mistero di Cristo induce la mente umana a scoprire e ad affermare la distinzione tra natura e persona, di modo che non sia necessario né possibile, nella logica della fede, passare dalla dualità delle nature alla dualità delle persone, né al contrario dall'unità della persona all'unità della natura. Boezio ebbe il merito di aver intuito questa distinzione e di averla chiarita speculativamente, riconciliando così, com'era suo desiderio, la ragione e la fede, riconciliazione che dimostra come la fede non è contraria, anche se è superiore, alla ragione.

Boezio pertanto lancia contro Eutiche l'accusa di «follia» che aveva lanciato contro Nestorio, perché in questo come in quello la conclusione da tirare è la stessa, ed è questa: «il genere umano non è stato salvato, in quanto l'uomo, ferito e bisognoso di salvezza e di cura, non è stato accolto dalla divinità» (*Ivi*).

Dopo aver dimostrato la validità di questa conclusione insita nella dottrina monofisita secondo la quale Cristo consiste *di* due nature, ma non sussiste *in* due nature, spiega «in qual modo la fede cattolica dica che Cristo consiste *in* entrambe le nature e *di* entrambe le nature» (*Ivi*), ed esprime con formule particolarmente felici «che lo stesso Cristo è insieme perfetto uomo e perfetto Dio». S'intrattiene poi a chiarire quale fosse la condizione dell'umanità di Cristo qui in terra, richiamando il quadro delle tre condizioni dell'umanità in generale o, come oggi siamo abituati a dire, il quadro della storia della salvezza.

Ho detto sopra che la dottrina cristologica di Boezio ha un particolare carattere di originalità, in quanto determina un progresso della teologia speculativa, ma è anche molto attuale. Oggi, nelle discussioni cristologiche che si sono riaperte e riaccese, faremmo bene, io penso, a leggere di nuovo il limpido e profondo opuscolo boeziano contro Eutiche. Faremmo bene. Non dico di più, perché non è questo il mio tema e non voglio uscire dal seminato. Solo un'osservazione: dire che le nozioni di natura e di persona che Boezio espone – particolarmente importante quella di persona – si muovono sul piano metafisico, non significa diminuirne il valore ma sottolinearlo. Ritengo che la definizione boeziana di persona può e deve essere arricchita, ma non può essere sostituita. Arricchita sulla linea della razionalità, della socialità, della spiritualità: della razionalità, spiegando come e perché solo l'essere ragionevole è persona; della socialità, chiarendo che persona vuol dire un individuo che ha come proprietà essenziale quella di comunicare con gli altri; della spiritualità, approfondendo l'*unitas caritatis* che nasce dall'amore e fa della persona individua parte integrante della persona mistica. Arricchita dunque, ma non, senza grave danno della teologia e della fede, sostituita.

Tornando al mio argomento, vale la pena notare che la cristologia di Boezio viene confrontata sovente con quella degli scolastici presso i quali trova sviluppo e compimento, specialmente con quella dell'Aquinate, il quale, nella *Somma teologica* (III, q. 17, a-1), chiedendosi se Cristo sia uno o due e perciò se in Lui ci sia o no un sol essere, cita Boezio come autorità decisiva: *Sed contra est quod Boetius dicit: Omne quod est, in quantum est, unum est* (cf. *Contra Eutychem* 4, 35). Tutto questo è utile. Ma non sarebbe inutile confrontare la dottrina boeziana con le fonti patristiche dalle quali dipende, non tanto per trovare principi filosofici generali come quello ricordato qui da Tommaso, quanto per trovare la presentazione del mistero di Cristo con formule inequivocabili come quelle che usa Boezio. Per questa ricerca occorre inoltrarsi, oltre che nello studio di Efeso e di Calcedonia, nella teologia greca e latina; occorre interrogare almeno Gregorio Nazianzeno, Basilio, Cirillo Alessandrino e, in Occidente, Agostino e Leone Magno.

Ritengo che mentre indicava con formule particolarmente felici quella che egli stesso chiama «la strada intermedia tra le due eresie» (*Ivi*) seguita dalla fede cattolica, Boezio avesse presente alcune formule agostiniane anch'esse particolarmente felici, dette o scritte – e qui sta la loro importanza – prima che apparissero all'orizzonte Nestorio ed Eutiche. Per esempio questa: Cristo è *totus Deus et totus homo* (*Serm.* 293, 7) o quest'altra: *Colui che è uomo quello stesso è Dio e Colui che è Dio quello stesso è uomo, non per la confusione della natura ma per l'unità della persona* (*Serm.* 186, 1, 1). La prima di queste due espressioni Boezio poteva trovarla, e forse la trovò, in Leone Magno, il quale nella celebre *Epistula ad Flavianum* aveva scritto che Cristo era *totus in suis, totus in nostris*.

Ma poiché sappiamo che aveva letto e meditato il *De Trinitate* di S. Agostino possiamo non dico supporre, ma ritenere per certo che abbia incontrato queste parole tanto simili a quelle che usa egli stesso. Dice Agostino: *Poiché la natura di Dio ha assunto la natura di servo, Dio è l'uno e l'altro (cioè Dio e uomo) come l'uomo è l'uno e l'altro (cioè uomo e Dio). Ma Dio lo è perché ha assunto l'uomo; l'uomo lo è perché è stato assunto da Dio. Infatti nell'incarnazione nessuna delle due nature si è mutata nell'altra* (*De Trin.* 1, 7, 14). Dice a sua volta Boezio: «Cristo è insieme Dio e uomo. Infatti, se lo vedi come uomo, Cristo è uomo e Dio, poiché è uomo per natura, Dio per assunzione; ma se lo consideri come Dio, egli è Dio e uomo, poiché è Dio per natura, uomo per assunzione; e in Lui ci sono una doppia natura e una doppia sostanza, perché Egli è uomo-Dio, ed una sola persona, poiché lo stesso è uomo e Dio» (*Contra Eutychem*). Il parallelismo è tanto forte che non si può non pensare a una dipendenza.

Resta fermo in ogni modo che l'approfondimento e la difesa del mistero di Cristo Boezio la fa sulla scia della tradizione, della quale mostra di essere imbevuto non solo nella formulazione netta e tagliente del dogma cattolico, ma anche nella argomentazione contro Nestorio ed Eutiche. Egli infatti argomenta dalla necessità della redenzione sostenendo che nell'opinione tanto dell'uno che dell'altro Cristo non ci avrebbe redenti. Non ci avrebbe redenti perché la redenzione suppone che Cristo sia insieme uomo e Dio; verità, questa, che negano concordemente, anche se per vie opposte, i nestoriani e i monofisiti.

Ora questa tesi è particolarmente cara alla patristica che la aveva usata anche contro gli gnostici, gli ariani e gli apollinaristi. Agostino, poi, la espone e la difende diffusamente nella *Città di Dio*, dimostrando che Cristo non sarebbe stato mediatore tra Dio e gli uomini, e quindi in nessun modo la via universale di salvezza, se non fosse stato insieme uomo e Dio. Ecco la sua tesi contro i filosofi platonici: *Dobbiamo cercare un intermediario che non sia soltanto uomo ma anche Dio* (*De Civ. Dei*, 9, 15, 1 s.). Ce n'è abbastanza per concludere che Boezio aveva letto gli scritti agostiniani, e non solo il *De Trinitate*.

## 6. Dottrina della grazia

A questo punto vorrei proporre la domanda a cui accennavo all'inizio chiarendo lo schema della mia relazione. Riguarda, come ricorderete, la grazia divina, ed era formulata così: c'è in Boezio la dottrina agostiniana della grazia? Prima di rispondere vorrei dire che la domanda non è una divagazione: rientra pienamente nell'argomento assegnatomi ed è suggerita da una circostanza storica. Al tempo di Boezio si discuteva sulla dottrina agostiniana della grazia. Ne discutevano, come si sa, quelli che saranno chiamati i semipelagiani, tra essi Fausto di Riez, che è il più noto rappresentante insieme a Cassiano del semipelagianesimo. Il concilio di Orange, che dirimerà la discussione a favore della dottrina agostiniana, sarà celebrato qualche anno dopo la morte di Boezio, nel 529, e approvato l'anno appresso da Bonifacio II°. Ma già prima, durante la vita dello stesso Boezio, come ho detto, due papi – Gelasio I e Ormisda – erano intervenuti a favore della dottrina agostiniana.

Detto questo per giustificare la domanda, bisogna aggiungere che la risposta non si può dare con un sì o con un no. Si sa che Boezio non ha parlato di proposito dell'argomento. Pertanto occorre coglierne il pensiero di tra le righe di accenni occasionali, che per fortuna non mancano. Da essi si deduce che, pur non entrando in merito alle discussioni sulla grazia, non tace la sua appartenenza al campo antipelagiano. L'accento più ampio, se di ampiezza si può parlare nello stile stringatissimo di Boezio, lo abbiamo a proposito della natura umana di Cristo, quando si chiede se fosse o no identica alla nostra.

Per rispondere distingue le tre condizioni dell'uomo, due storiche e una ipotetica: prima del peccato, senza il peccato, dopo il peccato; e ne conclude che la natura umana di Cristo era simile alla nostra, quindi bisognosa di alimenti e mortale, ma senza peccato, come era quella di Adamo nel paradiso terrestre, e senza volontà di peccato, come sarebbe stata quella di Adamo e la nostra, se questi non avesse peccato.

Ma a noi qui non interessa, anche se è interessantissima, la soluzione cristologica, bensì lo sfondo soteriologico in cui si muove. Ecco come descrive le tre condizioni dell'umanità: nella prima l'uomo aveva il potere di non morire e di non peccare; nella seconda, se avesse scelto di non peccare, avrebbe avuto un dono più alto, il non poter morire e il non poter peccare; nella terza – cito le sue parole – «la morte e il peccato e la volontà di peccare lo accompagnano necessariamente» (*Contra Eutychem*).

Non c'è chi non veda che nelle pagine boeziane che ho riassunto si ritrovano sia la dottrina del vescovo di Ippona sia le formule con le quali era solito esprimerla. Ci sono le tesi di fondo da lui difese contro i pelagiani: lo stato d'innocenza, la possibilità di passare dalla beatitudine condizionata a quella assoluta, la condizione o stato di miseria e di peccato in cui l'umanità è caduta a causa della disobbedienza di Adamo. Ci sono i celebri trinomi agostiniani, l'uno riguardante la



morte: *posse non mori, non posse mori, non posse non mori*; il secondo riguardante il peccato, che si muove sulla stesso schema del primo: *posse non peccare, non posse peccare, non posse esse sine peccato* (cf. p. es. *De corr. et gr.* 12, 33), che è la triste condizione di tutti i discendenti di Adamo.

Questo raffronto, se da una parte ci assicura che Boezio era decisamente sulle posizioni antipelagiane di Agostino – e non poteva essere diversamente se i Pontefici romani da Innocenzo I a Zosimo, a Celestino I, a Leone Magno, a Ormisda avevano riconosciuto in quelle posizioni la dottrina cattolica –, dall'altra c'induce a rammaricarci che non sia intervenuto nelle questioni tra la libertà e la grazia come è intervenuto nelle questioni della Trinità e del mistero di Cristo. L'acume speculativo e il senso della tradizione che possedeva gli avrebbero permesso di portare un prezioso contributo di chiarificazione, del quale avrebbero approfittato, come per le questioni trinitarie e cristologiche, gli scolastici. La storia avrebbe visto Boezio vicino a Cesario d'Arles, il grande animatore del concilio di Orange: due grandi agostiniani della fine del V° secolo agli inizi del VI°; uno, Cesario, un pastore, l'altro, Boezio, un pensatore; uno promotore indefesso della chiara professione ed enunciazione della fede, l'altro indagatore acuto della scienza e della intelligibilità della fede stessa: tutti e due fedeli alla tradizione e inseriti con compiti diversi nella scia luminosa del vescovo di Ippona.

Ma la storia non si fa con le ipotesi. Restando ad essa costaterò, per concludere, un altro particolare: gli accenni non infrequenti che Boezio fa alla preghiera, della cui necessità Agostino fu, come si sa, il grande teologo. Ne rilevo uno, quello che completa e chiude il quadro della storia della salvezza attraverso la visione di Cristo, il quale, liberandoci dal male, ci trasforma in quella beata condizione nella quale «Adamo avrebbe potuto essere trasformato, se non l'avesse impedito la sua prevaricazione». Questo appunto è quello che «lo stesso Signore Gesù Cristo ci insegnò a chiedere nelle nostre preghiere», e quello che chiediamo che avvenga di quanti tra gli uomini *fideliter credunt* (*Contra Eutychem* 8, 80-85). Con questo, Boezio ci si rivela non solo dotto, ma anche pio, appunto come Agostino voleva che fossero i veri teologi (cf. *Ep.* 118, 5, 32).