

Studia Ephemeridis Augustinianum 65

FRANCO GORI

IL PRAEDESTINATUS
DI ARNOBIO IL GIOVANE
L'ERESIOLOGIA CONTRO L'AGOSTINISMO

ISBN 88-7961-032-5

Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI, 25 - 00193 Roma
1999

CAPITOLO I
ERESIOLOGIA E STRUTTURA DEL *PRAEDESTINATUS*

Il primo libro del *Praedestinatus* è importante per definire il genere dell'opera nel suo complesso e per comprenderne la struttura. È un catalogo di eresie sorte in epoca cristiana. L'*incipit*,¹ che riteniamo autentico, lo presenta come epitome di una serie di opere eresiologiche, di cui sono indicati l'autore e il titolo: Igino (*Ἐκδίκησις contra haeresiarchas*), Epifanio (*Categorica*), Filastrio (*Expositiones*). Di papa Igino (a. 136-142) non abbiamo altra notizia di una sua attività letteraria; invece sono note, anche se con diverso titolo, le opere eresiologiche di Epifanio e di Filastrio. Di seguito sono genericamente menzionati i *Syntagmata Graecorum*, che a noi fanno venire in mente il primo catalogo di eresie che si conosca, il perduto *Syntagma* di Giustino, di cui il medesimo ci dà notizia in un'altra sua opera,² che sappiamo essere stato usato da Ireneo, e che si pensa sia stato aggiornato da Ippolito nel *Syntagma contra omnes haereses*, del quale si conservano frammenti, che a sua volta fu fonte di cataloghi successivi, dello Pseudo-Tertulliano, di Filastrio, di Epifanio. Ma Arnobio dice di conoscere altri scrittori antichi di eresie: Policrate, Africano e Esiodo. Sappiamo chi erano Policrate di Efeso (seconda metà del II sec.) e Giulio Africano (prima metà del III sec.), ma non che abbiano scritto di eresie. Esiodo ci è del tutto ignoto. Eppure sugli scritti in materia di eresie di questi tre Arnobio insiste anche oltre.³

La verità è che il nostro autore ebbe sotto gli occhi solo il *De haeresibus* di Agostino, che ha seguito quasi pedissequamente, senza mai nominarlo. Per lunghi tratti i due testi si corrispondono letteralmente, a volte Arnobio

¹ *Incipit epitoma Ἐκδίκησεως Hygini contra haeresiarchas et categoricorum Epiphaniū contra sectas et expositionum Philastri, qui hos transferens in latinum sermonem ut de Graecorum syntagmatibus Arriani damnarentur edidit. Prior Hyginus, post hunc Polycrates, Africanus, Hesiodus, Epiphanius, Philaster, hi diversis temporibus diversas haereses detexerunt.* Il termine *Arriani* è usato in senso antonomastico per indicare gli eretici di qualsiasi genere. Quest'uso deriva dalla considerazione che si aveva di Ario, quale massimo eresiarca.

² *Iust. apol.* 1,26,33, Otto, p. 84.

³ 1,83,3s. (615C) ... *nec Polycrates nec Africanus nec Hesiodus, qui Graeco sermone universas haereses describentes volumina multorum condidere librorum.*

parafraza o introduce qualche cambiamento o muta l'ordine delle eresie, in qualche caso, vedremo, si muove con indipendenza. È necessario perciò presentare brevemente dapprima il libro del vescovo di Ippona.

1. La fonte di praedest. 1

Quattro lettere dell'epistolario di Agostino (*epist.* 221-224),⁴ databili all'a. 428, ci narrano l'origine del *De haeresibus*. Il libro fu scritto per la tenace insistenza con la quale Quodvultdeus chiese ad Agostino un trattato che illustrasse tutte le eresie comparse dall'avvento di Cristo in poi. Il vescovo di Ippona cercò in un primo momento di disimpegnarsi suggerendo al diacono di Cartagine di cercarsi il trattato sulle eresie di Filastrio o preferibilmente di procurarsi la traduzione latina di quello di Epifanio.⁵ Infine, facendo buon viso a cattiva sorte, e con una nota di spirito, si arrese: *in ipsa tam molesta instantia tua etiam tuum nomen attendi et dixi: 'aggrediar et faciam quod vult deus'*,⁶ ma si limitò ad una breve esposizione delle eresie, tralasciando quanto Quodvultdeus gli aveva anche chiesto, di aggiungere a proposito di ogni eresia l'indicazione dei passi della Sacra Scrittura, dei provvedimenti autoritativi e delle argomentazioni razionali utili a confutarla *lege, auctoritate atque ratione*:⁷ si comprende che la semplice e sintetica esposizione delle eresie poteva essere espletata con l'aiuto delle fonti esistenti in un tempo ragionevolmente breve e compatibile con le tante urgenze che premevano Agostino.⁸ Troppo lungo e oneroso invece sarebbe stato completare l'esposizione con le ragioni di parte cattolica contro ogni eresia, anche perché su questo punto Agostino non disponeva di lavori sistematici. Scrisse il libro in fretta, sulla falsariga delle sue due fonti, Epifanio e Filastrio: i dati originali sono pochi. Per le prime 57 eresie dipende da Epifanio, non dal *Panarion*, che contiene anche le confutazioni delle singole

⁴ CCL 46, pp. 273-281.

⁵ Cf. Aug. *epist.* 222,2 (CCL 46, pp. 276s.): Agostino dice a Quodvultdeus che avrebbe potuto mandargli il libro di Epifanio da far tradurre in latino a Cartagine. Evidentemente si riferiva non al *Panarion*, ma all'*Anakephalaïosis* del *Panarion*, che in effetti Agostino usa per il *De haeresibus*.

⁶ Aug. *haer., praef.* 8s. (p. 286).

⁷ Quodv. *epist.* 221,2 (p. 274).

⁸ In quel tempo (a. 428) Agostino stava rispondendo all'*Ad Florum* di Giuliano di Eclano con l'*Opus imperfectum contra Iulianum* e insieme lavorava alle *Retractationes*. Promette a Quodvultdeus che, appena avesse terminato di rispondere al quinto libro di Giuliano (i successivi tre non gli erano ancora pervenuti), avrebbe iniziato il *De haeresibus*, senza interrompere le *Retractationes*: *simul agens utrumque et hoc scilicet et illud de retractatione opusculorum meorum nocturnis et diurnis temporibus in singula distributis* (*epist.* 224,1-2, p. 281).

eresie, ma dall'*Anakephalaïosis* del *Panarion*,⁹ che non le contiene. Poi fino al cap. 80 segue Filastrio. Infine per le ultime più recenti otto eresie procede autonomamente.

Arnobio potrebbe aver letto¹⁰ la corrispondenza fra Agostino e Quodvultdeus, che la tradizione manoscritta tramanda insieme al *De haeresibus*. Se non l'ha letta, ne ha conosciuto la sintesi fatta da Agostino nella *Praefatio* del *De haeresibus*. Di lì comunque gli è venuto il suggerimento per aggiungere di seguito all'esposizione di ogni eresia la relativa confutazione, allo scopo sia di completare il lavoro di Agostino che di realizzare i propri disegni.

2. Duplice disegno

Il primo scopo di *praedest.* 1 è palese. Arnobio vuole cautelarsi nei confronti dei sostenitori della predestinazione che - non era difficile prevederlo - avrebbero bollato il suo opuscolo come pelagiano.¹¹ È infatti proprio questa l'accusa che il fittizio autore del falso libello predestinazionista, che costituisce il secondo libro dell'opera (*praedest.* 2), muove agli avversari, di essere pelagiani: *vos haeresim Pelagianam iterum renovatis*.¹² Per difendersi da

⁹ Sulle fonti del *De haeresibus* di Agostino si vedano G. Bardy, *Le 'De haeresibus' et ses sources*, in *Miscellanea Agostiniana* 2, Roma 1931, pp. 397-416, B. Altaner, *Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, Glemboux 1951, pp. 265-275 (altra bibliografia in CCL 46, p. XXXI).

¹⁰ Precisamente l'espressione di Quodv. *ep.* 221,34 (CCL 46, p. 274=Aug. *haer., praef.* 45s.) *lege, auctoritate atque ratione* è ripresa in *praef.* 3,18s. *tam rationali veritate quam legali auctoritate*, 4,8s. *tam ratione quam auctoritate*. Non è di poco conto la coincidenza con *confl.* 1,11,1 (CP 14, p. 92) ... *nihil me legali auctoritate gessisse*; 1,18,34 (p. 128) *tam rationabili manifestatione quam legali auctoritate*. L'espressione descrive il duplice percorso della dimostrazione teologica, che si fonda sulla ragione e sull'autorità della Sacra Scrittura. Crediamo che Quodvultdeus con *lege, auctoritate atque ratione* intendesse tre modi distinti della dimostrazione teologica, che a partire da quest'epoca diventeranno canonici: Sacra Scrittura, autorità della chiesa e ragione. Arnobio unisce i primi due termini, fondendo insieme i primi due modi della dimostrazione: *legali auctoritate*. I contesti nel *Conflictus* dimostrano che egli con questa espressione intende unicamente la Sacra Scrittura. L'esclusione dell'autorità della chiesa dovrebbe essere involontaria, frutto di incomprensione del passo di Quodvultdeus, perché in effetti Arnobio in *praedest.* 1 fa sistematico ricorso all'autorità della chiesa.

¹¹ *Praef.* 4,4s. (586A) *ut sciant novae huius haeresis inventores omnium nos haereticorum definitionibus adversari*; 1,90,31s. (620D) *ut probemus nos soli fidei catholicae esse concordis*; 3, *prol.* 7 (627B) *ut sciant defensores eius cunctis nos haeresibus adversari*; 3,2,13s. (628D) *ut sciant praedestinati nulli nos consentire haeretico*.

¹² 2,7,1 (625D). Similmente Prosp. *epigr. in obtrect. Aug.* PL 51, 151A: *aut hunc*

tale probabile, e in quel tempo temibile accusa,¹³ il nostro autore non si accontenta di dichiarare l'anatema contro il pelagianesimo - come fa in 3,30, 44-51 (665BC) -, vuole provare la propria ortodossia in ogni modo possibile. Nella prefazione spiega quale metodo intende seguire: *omnes a Simone coeptas haereses detegimus, arguimus, condemnamus, et tam ratione quam auctoritate superatas ostendimus*.¹⁴ Dunque egli vuole non solo dimostrare di conoscere tutte le eresie che fin dall'inizio hanno insidiato la dottrina della chiesa, perché nessuna sfugga alla sua condanna, ma vuole anche dimostrare di sapere come ogni eresia è stata a suo tempo confutata con argomentazioni sia di ragione che di autorità.¹⁵ Va da sé che il libro così composto era anche utile, sempre a scopo cautelativo, per accreditare il suo autore presso la gerarchia ecclesiastica di Roma, che seguiva con attenzione l'evolversi di una controversia che aveva già procurato, al tempo di papa Zosimo, fratture non ancora sanate.

Arnobio può realizzare facilmente la parte espositiva del suo programma, avendo a disposizione il catalogo agostiniano. Quanto alla pretesa di possedere gli strumenti utili e sufficienti a confutare ciascuna eresia del catalogo, essa appare subito non poco presuntuosa. Agostino aveva declinato la richiesta di Quodvultdeus relativa a questa seconda parte, oltre che per mancanza di tempo, per la viva consapevolezza della vastità e della difficoltà dell'impresa anche per un uomo della sua dottrina e della sua erudizione: *etiamsi omnia scirem, facere non possem. Quanto minus possum, qui omnia scire non possum?*¹⁶ A quali risorse, o a quali espedienti farà ricorso Arnobio per completare questa seconda parte del suo disegno senza l'aiuto di modelli? È un interrogativo al quale cercheremo di dare risposta con la nostra analisi. Intanto, però, se torniamo allo strano contenuto dell'*incipit*, di cui abbiamo sopra parlato, lo troveremo premonitore del metodo praticato da Arnobio. Ma dello spregiudicato ricorso all'invenzione o alla falsificazione di dati storici relativi a personaggi noti della storia della chiesa antica o a nomi di persone mai esistite hanno già scritto il Faure¹⁷ e

fruge sua aequorei pavere Britanni / aut huic Campano gramine corda tument; id. De ingratias carmen, argumentum, PL 51, 93B; id. epist. 225,8 (inter Augustinianas, CSEL 57, p. 465) in istis Pelagianae pravitatis reliquiis non mediocris virulentiae fibra nutritur.

¹³ In effetti Arnobio parla del suo timore di essere accusato di pelagianesimo: 3,2,7-9 (627D) *ne ergo participes eorum (praedestinatorum) timor humanus aut verecundia faceret, omnium haereticorum egimus curas.*

¹⁴ *Praef.* 4, 7-9 (586A); cf. anche 3,2,7-9 (627D) cit. in n. preced.

¹⁵ Con ogni probabilità *auctoritas* è l'autorità sia della Sacra Scrittura che dei pronunciamenti ufficiali della chiesa.

¹⁶ *Aug. haer., epil.* 32-34 (CCL 46, p. 344).

¹⁷ A. Faure, *Die Widerlegung der Haeretiker im I. Buch des Praedestinatus*, Inaug.-Diss., Göttingen 1903, p. 20, n. 2.

lo Schubert.¹⁸ A noi interessa di più far luce sulle autentiche, non rivelate fonti d'ispirazione del nostro autore, su certe concordanze con altre opere sue o di autori del tempo e sugli scopi non dichiarati del suo scritto.

Per quanto riguarda la finalità dichiarata, *praedest.* 1 ha analogie con il *Conflictus*, il cui primo libro ha lo scopo di dimostrare l'ortodossia della dottrina trinitaria di Arnobio, prima che questi affronti il tema specifico dell'opera, che è la cristologia.¹⁹ Arnobio tende a predisporre le difese da possibili ritorsioni degli avversari che combatte.

Il libro ha poi un secondo, non secondario, intento, che è taciuto, ma che è facilmente riscontrabile, e che costituisce una sorta di filo conduttore sotterraneo che lo unisce al disegno unitario dell'opera. Si tratta dell'intenzione dell'autore di preparare e giustificare l'aggiunta del predestinazionismo nel catalogo delle eresie. Il lettore deve intendere che la catalogazione di tutte le eresie, che fu iniziata, secondo *praedest.* 1, da papa Igino, e che è stata successivamente accresciuta da vari eresioologi fino a Epifanio e a Filastrio - il nome di Agostino è taciuto -, è infine aggiornata con l'aggiunta di una dottrina i cui errori fino a quel momento non erano stati ancora messi allo scoperto. Arnobio si accinge a svelarli e a confutarli nel terzo libro, ma il primo, il catalogo, può essere anch'esso utile allo scopo. Le eresie nella chiesa non sono eventi sporadici o isolati, hanno una causa comune e obbediscono al disegno dell'avversario, identificato anche con l'anticristo.²⁰ L'ultima eresia, che sotto certi aspetti è anche la peggiore,²¹ raccoglie infatti, secondo il nostro autore, certe eredità delle precedenti. Il catalogo mette in evidenza qua e là in alcune eresie del passato i germi del predestinazionismo, che sono stati a suo tempo individuati e combattuti dai difensori della ortodossia. Arnobio sa di essere l'ultimo anello di questa tradizione eresioologica, che al suo tempo scopre e combatte l'ultima eresia.

Per questa impostazione *praedest.* 1 acquista un indirizzo antipredestinazionista, in realtà antiagostiniano. In fondo siamo di fronte all'applica-

¹⁸ Schubert, pp. 52-54; cf. anche A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 1, Leipzig 1893, p. 151.

¹⁹ Leggiamo nell'*inscriptio* del ms. Barber. 505 del *Conflictus: in isto codice continentur libri quattuor servi Christi Arnobii facti in monomachia adversus haereses diversas, id est Nestorii, Arrii, Eunomii, Apollinaris, et Eutyichis*; cf. anche *confl.* 1,15,11 (p. 114) ... *agerem quasi unus ex Arrianis aut Eunomianis aut Sabellianis aut Macedonianis.*

²⁰ L'eresia è tra le conseguenze del peccato originale, secondo papa Celestino, *epist. ad Const.*, ACO 1,2, p. 95; cf. Ch. Pietri, *L'hérésie et l'hérétique selon l'église romaine (IV^e-V^e siècle)*, in *Augustinianum* 25 (1985), pp. 867-887. Arnobio recepisce dal linguaggio usato anche da Celestino la definizione dell'eresia in generale come *venenum: praef.* 4,13 (586A); 3, *prol.* 30 (628B); *Cael. epist. ad Nest.*, ACO 1,2, p. 9,25; p. 17,18 (cf. Pietri, *ibid.*, p. 873).

²¹ 3,2,9 (628D) *neminem peius potuisse errare*; 3,8,176ss. (638BC).

zione di un metodo tipico della letteratura eresiologica, che, quando si pone l'obiettivo di dimostrare che una certa dottrina contemporanea è eretica, tende a presentarla come rifioritura di qualche eresia del passato già condannata.

Si può dire che nel *Praedestinatus* l'eresiologia è al servizio della lotta antipredestinazionista, oppure che Arnobio inquadra la sua battaglia contro la dottrina agostiniana su grazia e predestinazione nel genere eresiologico, per avvalersi di esso, come ci si può avvalere del conforto della tradizione. L'intero *Praedestinatus* va collocato in questo filone storico-letterario, anche *praedest.* 2 e 3. D'altra parte l'intero *Praedestinatus* è costruito in funzione antiagostiniana, anche *praedest.* 1. Se *praedest.* 2 per i canoni della letteratura eresiologica rappresenta il momento della *expositio*, *praedest.* 3 rappresenta la fase della *detectio falsitatis* e della *defensio veritatis*.²² Dunque *praedest.* 2 e *praedest.* 3 danno ampio sviluppo a due momenti, che in *praedest.* 1 costituiscono l'elementare struttura dei singoli capitoli dedicati alle singole eresie.

Così il catalogo delle eresie, che nella tradizione era considerato un genere storico, cioè una forma narrativa della storia del pensiero cristiano, in *praedest.* 1 acquista per la prima volta una nuova connotazione di genere, diventando criterio per riconoscere l'eresia presente e anche strumento per combatterla.

Ma torniamo all'antiagostinismo di *praedest.* 1. In effetti molte delle eresie ivi esposte si prestavano facilmente ad accostamenti con il predestinazionismo allora combattuto dagli avversari di Agostino, perché sono eresie dualiste, sono avverse all'AT, ed esprimono disprezzo per la natura creata. Arnobio ha dunque l'occasione di affermare in polemica antiagostiniana l'universalità della salvezza cristiana, il valore dell'esercizio delle virtù, la necessità di una piena accettazione e valorizzazione dell'AT con il riconoscimento della dignità dei suoi virtuosi personaggi. La fede nel Dio unico e buono, dell'AT e del NT, creatore del mondo, comporta che si affermi la bontà della natura creata, e che si respinga l'idea che il peccato originale l'abbia corrotta al punto da infirmare ogni capacità del libero arbitrio di scegliere responsabilmente fra il bene e il male.

3. Giuliano di Eclano ispiratore di Arnobio

L'eresia dei colorbasiani, che in Agostino (*haer.* 15) è brevemente sintetizzata in due righe, ha un'esposizione più estesa in *praedest.* 1,15 (591D-592A): possiamo sperare di trovarvi qualche spunto originale che ci dia indicazioni sulle intenzioni del nostro autore. L'originalità consiste nell'in-

²² *Praef.* 4,10 (586A).

terpretazione allegorica dei sette candelabri d'oro di *Apoc.* 1, che Arnobio fittiziamente attribuisce a tal Teodoto di Pergamo, facendogli dire che i sette candelabri rappresentano le sette chiese che sono state consacrate dallo Spirito settiforme. Si allude al battesimo: nel corso del rito battesimale infatti si invocava lo Spirito settiforme.²³ Inoltre il termine *forma* per indicare gli effetti del battesimo ricorre per parte cattolica negli atti del concilio di Cartagine (a. 418), che sanzionano la condanna di coloro che negano la *forma baptismatis in remissionem peccatorum*,²⁴ e per parte pelagiana è usato da Giuliano di Eclano, che al contrario attribuisce al battesimo solo il beneficio della consacrazione: ... *una est forma baptismatis, qua diversae aetatis homines consecrantur*.²⁵ Ora le prime due *formae*, secondo cui si compie la molteplice consacrazione delle chiese, sono così descritte:

1,15,6-8 (592A) *una forma est, inquit, cum in forma quam primus homo amiserat, revocatur. Secunda, cum immaculatus, qui erat peccator, efficitur.*

Con entrambe le *formae* si allude a un tema importante della controversia pelagiana, all'efficacia del battesimo. Ad Agostino gli avversari attribuivano la tesi che il battesimo non sarebbe valido a eliminare del tutto il peccato originale per ristabilire l'uomo nella sua naturale condizione (*forma*) prelapsaria, e di conseguenza non varrebbe a cancellare tutti i peccati personali, perché egli sosteneva che nel battezzato permane la concupiscenza, che i pelagiani gli rimproveravano di identificare semplicemente col peccato, e sosteneva che la concupiscenza è continuamente produttiva di peccati personali, tanto da non consentire che l'uomo possa essere mai senza peccato (*immaculatus*). Le due osservazioni, pur distinte nettamente in due proposizioni, una relativa al peccato originale, l'altra ai peccati personali, dal punto di vista di Arnobio medesimo sono strettamente connesse: affermano entrambe l'efficacia del battesimo. Anche per Agostino naturalmente fra peccato originale e peccati personali c'è un nesso, che è il *vitiū naturale* prodotto dal peccato d'Adamo, ma egli respinge come falsa l'accusa che gli muovevano i pelagiani, e protesta che per lui il battesimo è valido a rimettere tutti i peccati, peccato originale e peccati personali. Su questo tema della polemica antiagostiniana c'è significativa corrispondenza fra Giuliano e Arnobio, come documenteremo più avanti,²⁶ ma già notiamo che Arnobio si distingue nel riconoscere che il peccato ha causato la perdita della condizione originaria.

²³ Cf. Arn. in *ps.* 78,45 (CCL 25, p. 118) ... *quod septiformi spiritu in baptismatis tempore promissum est*; Aug. *serm.* 229M, MiAg. 1, p. 490,22 ... *septiformis spiritus, qui etiam super baptizatos invocatur.*

²⁴ *Conc. Carth.*, a. 418,2 (CCL 149, p. 70).

²⁵ Iul. *apud Aug. op. imp.* 3,59 (CSEL 85,1, p. 399).

²⁶ Si veda oltre cap. I, § 4.

Qualcuno potrebbe concludere che Arnobio ammette dunque il peccato originale, la sua trasmissione naturale, e quindi la necessità del battesimo per eliminarlo. In realtà bisogna tener conto che nel *Praedestinatus* il nostro autore molte volte ha avuto l'occasione di chiarire il suo pensiero su questo punto, che sappiamo essere cruciale per la controversia pelagiana e per i suoi sviluppi fino alla disputa sulla predestinazione, ed è questione di per sé molto importante anche per il *Praedestinatus*, eppure egli evita di dare mai un chiarimento esplicito. Perciò crediamo che anche in 1,15,6s. (592A) egli faccia concessioni alla dottrina definita dal concilio di Cartagine (a. 418) e dalla *Tractoria* di Zosimo solo quanto basta per non incorrere nelle sanzioni di quei canoni. Dobbiamo intendere nelle due *formae*, più che una implicita ammissione del peccato originale, l'affermazione degli effetti positivi del battesimo, per i quali l'uomo è ristabilito nella sua originaria integrità e immacolatezza. Sembrerebbe una distinzione sottile, ma per Arnobio non lo è. Non coloro che negano il peccato originale ha di mira Arnobio, ma i predestinazionisti, e con essi Agostino, che negherebbero al battesimo vera e piena efficacia contro il peccato, e i suddetti effetti positivi. Più sinteticamente e più apertamente che nel passo che stiamo qui esaminando proprio dei predestinazionisti più oltre dirà: *dicunt baptismatis undam non universa peccata mundare*.²⁷ E vedremo che a Tertulliano farà dire contro i predestinazionisti: *hunc ergo anulum de stercore antiquis et de cloaca huius mundi Christus elevans ac baptismatis unda profundens, ab omni squalore abluens, in suis fecit sanctis manibus radiare*.²⁸ Il libello predestinazionista, che è *praedest.* 2, non poteva non dedicare adeguato spazio a questo aspetto²⁹ - ne parleremo.

Ma le *formae* del battesimo per Arnobio sono sette, come sette sono i candelabri di *Apoc.* 1, come sette sono le chiese da consacrare. Sull'efficacia del battesimo Giuliano preferiva attaccare Agostino, ma ne tratta anche per illustrare gli effetti positivi che il sacramento produce anche nei bambini, che non hanno peccato. Così li sintetizzava: *quos fecit condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores*.³⁰ Il Cipriano ha mostrato come Giuliano, quando parla degli effetti positivi del battesimo recupera il pensiero di Giovanni Crisostomo e di Teodoro di Mopsuestia.³¹ Ora noi non siamo riusciti a trovare la fonte del passo di Arnobio - il passo delle sette *formae* del battesimo -, ma nel suo contenuto, e nelle sue cadenze stilistiche non

²⁷ 1,90,9s. (620B).

²⁸ 1,60,32ss. (608C).

²⁹ Cf. 2,7 (626A-627A).

³⁰ Cf. Iul. *apud* Aug. *op. imp.* 1,53,32s. (CSEL 85,1, p. 49); 1,111,4 (p. 130); 2,117,1 (p. 248); 3,151 (p. 456); 5,9 (PL 45, 1438); 6,36 (1592).

³¹ N. Cipriani, NBA 19,1, Roma 1993, pp. XXVIII-XXXI.

riconosciamo semplicemente la mano del nostro autore, fatta eccezione per le prime due *formae*, per le ragioni che abbiamo appena esposto: sospettiamo che lo abbia tratto da un testo di Giuliano a noi sconosciuto e che lo abbia attribuito al nome fittizio di Teodoto di Pergamo per non svelarne la vera provenienza. Il passo si colloca bene nel solco di quella tradizione orientale, di cui abbiamo fatto cenno, che potrebbe essere arrivata ad Arnobio tramite Giuliano. Arnobio dunque elenca sette *formae*. Oltre le prime due, sopra citate, che sono la remissione del peccato originale e dei peccati personali, le altre cinque indicano gli effetti positivi del battesimo:

1,15,8-13 (592A) *tertia, cum ex terra corpus mortuum suscitabitur. Quarta, cum anima de inferni claustris eruitur. Quinta, quod anima paradisi habitatione laetatur, quousque corpus suum incorruptibile recipiat. Sexta, quod filios dei facit qui erant filii Adae. Septima, quod facit hominem regni caelorum esse participem.*

L'autore o gli autori del *Libellus fidei* (a. 418) di ispirazione pelagiana, indirizzato, secondo alcuni studiosi al vescovo metropolita di Aquileia,³² per spiegare perché si devono battezzare anche i bambini, che non hanno bisogno della remissione di alcun peccato, citavano l'*Homilia ad neophytos* di Giovanni Crisostomo, che, esclusa la remissione dei peccati, elenca dieci benefici del battesimo,³³ che però solo in parte corrispondono a quelli elencati da Arnobio.

Possiamo capire che Arnobio sia rimasto perplesso di fronte al testo agostiniano sui colutiani (*haer.* 65): in effetti si tratta di una brevissima notizia che non spiega la ragione per la quale questa dottrina sarebbe eretica. Per comprendere il testo di Agostino, dobbiamo osservare che le eresie che enumera, 65 (*Coluthiani*: così li chiameremo con Agostino, ma la tradizione manoscritta di Arnobio ha *Coluthani*) e 66 (*Floriniani* Agostino, *Floriani* Arnobio), sono trattate dalla sua fonte Filastrio³⁴ in un unico capitolo, ove appare chiaro come le due eresie si pongano agli opposti estremi rispetto alla posizione mediana della chiesa cattolica sulla questione del male. Agostino ha voluto distinguerle, perché voleva comporre un catalogo completo, ove ciascuna eresia avesse una sua distinta collocazione. Per obbedire a questo disegno egli corre il rischio di dare in *haer.* 65 una sintesi non perspicua dell'eresia dei colutiani, e di lasciare momentaneamente perplesso il

³² Cf. G. Bouwman, *Das Julian von Aclanum Kommentar zu dem Propheten Osee, Joel und Amos*, Roma 1958, p. 4s.; O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975, pp. 220-226; ma Ch. Pietri, *Roma Christiana*, 2, Roma 1976, pp. 940-944 non è d'accordo.

³³ *Libell. fidei* 11, PL 48, 525s.; Ioh. Chrys. *ad neoph.* 6 (Sch 50, 153s.)

³⁴ Filastr. *haer.* 69 (CCL 9, p. 249s.).

lettore, finché questi non completi la lettura della successiva *haer.* 66, ove trova una spiegazione di entrambe le eresie: la spiegazione è una sola e riguarda entrambe, perché, come in Filastrio, l'una ha bisogno della contrapposizione dell'altra per essere compresa.³⁵ Invece Arnobio legge la notizia della prima e, trascurando la successiva spiegazione di Agostino, la corregge, scrivendo esattamente il contrario di quello che leggeva nella fonte:

<p>Aug. <i>haer.</i> 65 <i>Coluthiani a quodam Colutho qui dicebat deum non facere mala contra illud quod scriptum est: ego deus creans mala (Is. 45,7)</i></p>	<p><i>praedest.</i> 1,65,2s. (609D) <i>hi (Coluthiani) dicunt deum creasse mala et bona, secundum litteram sentientes quod dicitur: ego deus creans mala et faciens bona... (Is. 45,7)</i></p>
---	--

Non possiamo credere che Arnobio non abbia poi capito per quale ragione Agostino giudicava eretica la dottrina dei colutiani, perché certamente egli ha letto anche il seguito del testo agostiniano. Se in questo unico caso egli stravolge la notizia di Agostino, è perché giudica che la dottrina dei colutiani, secondo la sintetica esposizione fattane dal vescovo di Ippona, non merita di essere catalogata fra le eresie, ma è dottrina pienamente accettabile. Arnobio non si lascia convincere dalla spiegazione di Agostino nel capitolo successivo (*haer.* 66): gli doveva sembrare ovvio che Dio non possa essere autore del male, anche a prescindere dalla visione ottimistica della natura creata propria del pelagianesimo e di quanti ne avevano subito l'influenza, e gli doveva sembrare indubitabile che in *Is.* 45,7 si debba cogliere, oltre il senso letterale, un significato profondo compatibile con l'idea della perfetta bontà del creatore e delle creature. Se un errore si può imputare ai colutiani di Agostino, è quello di aver respinto l'espressione di Isaia per il suo senso letterale, di non averne colto il significato profondo autentico. Al contrario i colutiani di Arnobio sono eretici perché professano che Dio ha creato sia il male che il bene, e conseguentemente possono addurre a sostegno della propria dottrina precisamente *Is.* 45,7 nel suo senso letterale e nella sua più completa formulazione che attribuisce sia i *mala* che i *bona* alla creazione di Dio. I colutiani di Agostino, a giudizio di Arnobio, non hanno capito che *Is.* 45,7 nel suo vero senso non contraddice la loro dottrina ortodossa, per la quale Dio non può essere autore del male. I colutiani di Arnobio, a giudizio del medesimo, non hanno capito che il vero senso di *Is.* 45,7, nonostante le apparenze, non dà conforto alla loro dottrina eretica, per la quale Dio è l'autore del male.

³⁵ Ecco come Agostino spiega insieme le due contrapposte eresie dei colutiani e dei floriniani: *haer.* 66 (p. 330) *hac per hoc quamvis contraria inter se dicentes, tamen ambo divinis eloquiis resistebant. Creat enim deus malum, poenas iustissimas irrogando, quod Coluthus non videbat, non autem malas creando naturas atque substantias in quantum sunt naturae atque substantiae, ubi Florinus errabat.*

Quale sia il vero significato del versetto di Isaia Arnobio non lo spiega, limitandosi a dire che certi passi biblici non vanno presi alla lettera. Dunque i colutiani di Agostino (*haer.* 65) sono eretici per il vescovo di Ippona perché rigettano *Is.* 45,7 col dire che Dio non può fare il male, mentre non sono eretici per nostro autore, che ne condivide l'idea che Dio non possa fare il male. Al contrario, poiché i colutiani di *praedest.* 1,65, sono eretici per Arnobio, perché affermano che Dio crea il male secondo *Is.* 45,7, questi può dedurre che non lo sono per Agostino, che, cioè, il vescovo di Ippona condivide la tesi di questi eretici. Ovviamente Arnobio non fa il nome di Agostino e non esprime questa deduzione, che però la logica ci autorizza a supporre che abbia tratto e che il lettore trova ovvia.

Bisogna poi osservare che per Arnobio l'eresia dei colutiani ha i caratteri del manicheismo, precisamente di quel manicheismo che Giuliano imputava ad Agostino,³⁶ ridotto a dottrina che professa che la natura creata è intrinsecamente malvagia.³⁷ Ma il nostro autore va anche oltre: completando la citazione di *Is.* 45,7 (*ego deus creans mala et faciens bona*), connota l'eresia non solo come manichea, ma anche come predestinazionista. Agostino cita solo la prima parte del versetto, che di per sé sarebbe bastata per coinvolgerlo nell'accusa di manichesimo. Infatti sul primo emistichio si concentrava la polemica fra Giuliano da una parte, che accusava Agostino di intenderlo in senso manicheo,³⁸ e Agostino dall'altra, che non si difende cercando un qualche senso metaforico di *Is.* 45,7, ma accettandone il senso ovvio e spiegando nel capitolo successivo (*haer.* 66), ove, ripetiamo, mette a

³⁶ Su questo punto si veda in particolare il terzo libro dell'*Opus imperfectum contra Iulianum* di Agostino. Anche i monaci della Gallia meridionale sospettavano che la dottrina sulla grazia di Agostino fosse ispirata dal manicheismo, come riferisce Prosp. *epist.* 225,3 (inter August., CSEL 57, p. 458) *sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem, aut diversarum naturarum dici dominum conditorem*. Anche Arnobio pensa che il predestinazionismo non è separabile dal manicheismo (3,8,144-153, 637CD).

³⁷ Ovviamente Giuliano sapeva che l'accusa di manicheismo, che egli rivolgeva ad Agostino, era una propria semplificazione: cf. Iul. *apud Aug. op. imp.* 3,154 (CSEL 85,1, p. 457) *inter te (Augustinum) et Manichaeum itaque nulla de qualitate naturae, sed de solo est auctore dissentio*. Ma Giuliano pensava anche che tale semplificazione non indeboliva l'accusa, in quanto la mancata piena coincidenza fra il manicheismo e il pensiero di Agostino sarebbe dovuta soltanto ad una incoerenza di quest'ultimo (*op. imp.* 3,155-156, p. 461s.).

³⁸ Iul. *apud Aug. op. imp.* 3,127 (CSEL 85,1, p. 442) *tetrius quam sunt Manichaeorum sacramenta, vomuisti dicens deo: 'sic creat malos...'* (anche se qui Giuliano non cita *Is.* 45,7, come annotano gli editori, ma Aug. *nupt. et conc.* 2,17,32, CSEL 60, p. 286, tuttavia l'allusione al versetto biblico sembra certa); *ibid.* 128 (p. 442) *creat igitur malum deus*.

confronto le due eresie dei colutiani e dei floriani (o floriniani), che *deus creans mala* va riferito non alla natura in quanto tale, ma al male che è la pena del peccato.³⁹

Dunque, prima di Arnobio, Agostino medesimo si era servito delle due eresie 65 e 66 per un secondo scopo nell'ambito degli sviluppi della controversia pelagiana: se ne era servito come pretesto per ribattere velatamente la critica di Giuliano, in un momento in cui l'aspra e lunga contesa con il vescovo di Eclano era più che mai aperta (siamo negli anni 428-29, quando Agostino aveva già cominciato a scrivere l'*Opus imperfectum contra Iulianum*).

Arnobio dal testo di Agostino di *haer.* 66, che abbiamo appena citato, e che aveva sotto gli occhi, fu sollecitato a replicare, anch'egli velatamente, all'ardita interpretazione agostiniana di *Is.* 45,7. Il passo di *haer.* 66 basta a spiegare la reazione del nostro autore, ma noi crediamo che egli conoscesse i trascorsi della disputa tra Giuliano e Agostino su *Is.* 45,7, non genericamente, ma nei termini con cui si presenta nel *Contra Iulianum*, ove al vescovo di Eclano che afferma: *rei autem malae deus auctor esse non potest*, Agostino replica con arditezza: *melius... loqui novit ipse quam tu, qui per prophetam dicit creare se mala*.⁴⁰ Di fronte a questo contrasto Arnobio non cerca vie di mezzo. Sia pur dietro lo schermo della confutazione dei colutiani, egli si schiera con Giuliano contro Agostino: *'ego deus creans mala et faciens bona'*. *Illi (Coluthiani) hoc ad substantiam a specie transferentes, malorum deum asserunt creatorem, cum creatura nulla sit mala*.⁴¹

4. Concupiscenza, manicheismo, predestinazionismo

Lo scontro tra Giuliano e Agostino, anche quando riguardava il manicheismo, che il primo imputava al secondo, aveva in realtà per posta la concezione circa il peccato originale, la sua trasmissione e le sue conseguenze sulla natura umana, non ancora la predestinazione. Invece Arnobio ha interesse a mettere in relazione il manicheismo dei colutiani direttamente con il predestinazionismo: si capisce che per lui è questo l'ultimo frutto della

³⁹ Cf. Aug. *haer.* 66 qui sopra cit. in n. 36, da confrontare con Aug. *op. imp.* 3,203 (CSEL 85,1, p. 500) *si non sunt mala etiam supplicia peccatorum, non est quomodo defendas verum dixisse deum, qui dixit creare se mala*; 4,34 (PL 45, 1355) *et tamen quia deus ultionum est, dicit etiam creare se mala*.

⁴⁰ Aug. *c. Iul.* 3,8,17 (PL 44,711).

⁴¹ 1,65,8ss. (609D-610A) Arnobio qui mostra di concepire due livelli di senso in *Is.* 45,7: un significato apparente (*species*) e un significato vero profondo (*substantia*). Egli accusa i colutiani (velatamente Agostino) di aver colto il senso superficiale apparente come senso vero profondo, di non aver capito, cioè, che il linguaggio del versetto è metaforico.

dottrina manichea non ancora maturato al tempo in cui Giuliano la combatteva. Alla maniera di Giuliano egli ora combatte il predestinazionismo, svelandone le radici manichee. La rassegna delle eresie dualiste gliene offre l'occasione, ma anche in 3,8,141-152 (637CD) cercherà di dimostrare che i predestinazionisti sono manichei. Ovviamente, come Giuliano sapeva che il manicheismo che, a suo giudizio, inficiava la dottrina agostiniana sul peccato originale, non era esattamente il manicheismo originario (*inter te [Augustinum] et Manichaeum itaque nulla de qualitate naturae, sed de solo est auctore dissentio... ambo igitur, tu et Manichaeus, pariter malum naturale firmatis, id est malam naturam hominum aequae dicitis, sed ille fidelius, tu fraudolentius*),⁴² così anche Arnobio conosceva la differenza che corre fra il manicheismo che imputava ai predestinazionisti e il manicheismo originario, e come Giuliano, anche Arnobio - quantunque per una diversa ragione, in considerazione del diverso argomento in questione -, insinua che quello dei suoi avversari predestinazionisti è manicheismo peggiore di quello originario: *erit ergo secundum Manichaeum alius deus malorum, alius bonorum, ut quae bona sunt, bono ascribantur, et quae mala sunt, malo. Ne videamur peius Manichaeis inclamare blasphemum, cum unum eundemque deum quem bonum confitemur et iustum, hunc praedestinasse omnia scelera aestimemus*.⁴³ I tempi e la fase storica dello scontro fra Giuliano e Agostino rispetto all'attacco di Arnobio contro il predestinazionismo agostiniano sono diversi, ma le analogie non sono casuali, indicano anzi un'evoluzione coerente del conflitto, e attestano che il nostro autore conosceva le argomentazioni messe in campo dai contendenti della precedente fase dello scontro.

Abbiamo visto che il cap. 1,65 di Arnobio solo nominalmente, in quanto intitolato ai colutiani, corrisponde al cap. 65 di Agostino, mentre in effetti è la risposta polemica al contenuto del successivo cap. 66 di quest'ultimo. Conseguentemente il cap. 1,66 di Arnobio corrisponde al medesimo capitolo di Agostino non per il contenuto, ma quasi esclusivamente per il nome dei floriani (o floriniani), cui è intitolato. Il contenuto dell'eresia 66 in Arnobio è frutto di invenzione, che si mantiene tuttavia nella linea della esposizione della precedente eresia e della precedente velata polemica antipredestinazionista. Una polemica che in *praedest.* 1,66 progredisce decisamente lungo una direttrice che è quella dell'attacco all'agostinismo, anche se, per non squarciare il velo della finzione, Arnobio continua a tacere sia il nome di Agostino che la parola predestinazione. Dunque se dei colutiani dice che insegnavano che Dio crea il bene e il male, lasciando intendere conseguenze predestinazioniste, i floriani affermerebbero che Dio crea ani-

⁴² Iul. *apud Aug. op. imp.* 3,154 (CSEL 85,1, p. 458); cf. anche il luogo già citato di *op. imp.* 3,127 (p. 442) *tetrius quam sunt Manichaeorum sacramenta, vomuisti*.

⁴³ 3,8,148-152 (637D).

me buone e anime cattive di modo che *qui malitiosi sunt, mali sunt, et non mutantur, et boni simpliciter viventes non in audaciam iniquorum hominum protrahuntur*. È una formula di predestinazionismo tanto radicale quanto lo è il predestinazionismo di *praedest.* 2. Per contro la confutazione di questa eresia ha accenti di aperto pelagianesimo che si riscontrano anche altrove nel *Praedestinatus*: 1,66,9ss. (610B) *constat ergo animas bonas a deo conditas, quibus per naturam hoc inesse creator indulisit, ut cum sint bonae, non solum actu suo meliorentur, sed etiam in ipsa possint malignitate converti, dum illud diligentia invenit, hoc incurrit negligentia*. Arnobio si può concedere l'uno e l'altro estremismo, senza assumerne la responsabilità, perché per il primo (predestinazionismo) si cela dietro l'eretico Floriano, per il secondo (pelagianesimo) dietro il nome di tal Teodoto, il quale avrebbe contraddetto il predestinazionismo dei floriani con gli esempi evangelici di Giuda diventato traditore e della meretrice convertita. In proposito merita di essere ricordato dapprima l'uso predestinazionista degli esempi di Giuda e di Paolo in *praedest.* 2,3,33ss. (623BC), ove la conversione di Paolo prende il posto della conversione della meretrice, e poi l'interpretazione pelagiana dei medesimi esempi in *praedest.* 3,11,36ss. (639D-640B).

Le dottrine di stampo manicheo, come quella del marcionita Apelle (1,22),⁴⁴ si prestavano bene non solo per attaccare la dottrina predestinazionista di Agostino, perché si metteva in relazione il predestinazionismo con il manicheismo, ma anche per combattere l'idea agostiniana di concupiscenza, per la quale Giuliano accusava Agostino di manicheismo. Su questo lato della concezione agostiniana Giuliano aveva trovato un punto debole, perché alla domanda: è buona o cattiva la concupiscenza?, Giuliano rispondeva che è buona, Agostino rispondeva che è cattiva, come pensavano i manichei. È vero che Agostino insisteva nel dire che la sua idea di concupiscenza esclude parimenti sia quella di Giuliano che quella dei manichei, e su questo punto invocava la testimonianza di Ambrogio⁴⁵ - citava tanto spesso il passo ambrosiano da far credere che fosse in qualche difficoltà -, ma Giuliano circa la concupiscenza non lo accusava solo di manicheismo, gli rimproverava anche di pensare che la concupiscenza sia peccato, di intenderla come conseguenza del peccato originale da una par-

⁴⁴ Apelle fu discepolo a Roma di Marcione. Scrisse un'opera (*Sillogismi*) con cui rigettava il valore all'AT. Successivamente sembra che abbia abbandonato o attenuato la sua iniziale concezione dualista marcionita.

⁴⁵ Aug. *op. imp.* 5,5 (PL 45, 1436) *hoc ergo malum, quo caro concupiscet adversus spiritum, haereticus Iulianus dicit esse bonum; hoc malum ex alieni mali natura nobis esse commixtum dicit alius haereticus Manichaeus; hoc malum per praevagationem primi hominis in nostram dicens vertisse naturam, catholicus ambos vicit Ambrosius.*

te (*peccati filia*), e come causa dei peccati personali dall'altra (*peccatorum mater*).⁴⁶ L'eresia degli apelliti si prestava bene per colpire una simile idea di concupiscenza, che per Arnobio, come per Giuliano, presuppone un sistema di ispirazione manichea:

1,22,2-10 (594B) ... *Apelles, qui duos quidem introducit deos, sed unum fatetur principium, hoc est bonum, et ab ipso factum alterum, id est ab ipso uno principio ab ipso alterum factum est, quod, cum malignum esset inventum, a bono abiectum est ... in sua malignitate mundum fecit. Inde est quod ad malum nos promptiores quam ad bonum natura consequitur, et plus in vitiis, inquit, quam in virtutibus delectatur.*

La prima parte espositiva dipende da Agostino (*haer.* 23). La seconda parte (caratteri spazati) è un'aggiunta di Arnobio. Per una dottrina manichea il male o il peccato non è qualità della sfera etica, ma è proprietà della natura, e la natura è la materia di cui si è fatti. Dunque la concupiscenza, come inclinazione al male e al peccato non può che essere proprietà della natura materiale. Solo in un sistema manicheo i pelagiani e Arnobio potevano capire che la concupiscenza sia ineliminabile, come voleva Agostino. Perciò, posto il carattere manicheo della dottrina apellita, Agostino, secondo logica, in *haer.* 22 avrebbe dovuto riconoscerla come fondamento della propria concezione di concupiscenza. Poiché invece omette di trarre questa logica deduzione, Arnobio si premura di metterla in chiaro. I pelagiani rifiutavano del tutto l'idea di concupiscenza, o, come Giuliano, la concepivano come appetito inserito nell'ordine naturale voluto dal creatore. Arnobio l'ammette, ma afferma anche che essa viene eliminata o ristabilita dal battesimo nell'economia originaria della creazione. Lo dice nell'esposizione dell'eresia colorbasiana (1,15), che, abbiamo visto, prende a pretesto per esporre la propria idea di concupiscenza, contro quella agostiniana.⁴⁷

Tenuto conto che l'accusa di manicheismo che Giuliano muove alla dottrina agostiniana sulla concupiscenza è aperta, mentre Arnobio si mantiene sul piano delle allusioni, l'analogia fra i due ragionamenti è evidente: Giuliano svela i presupposti manichei di tale dottrina, Arnobio illustra come la medesima dottrina sia conseguenza necessaria sul piano antropologico di un sistema cosmologico dualista e manicheo.

Crediamo che sia significativo osservare che sia stato Giuliano, prima di

⁴⁶ Iul. *apud Aug. op. imp.* 3,178 (CSEL 85,1, p. 478) *hanc esse peccati filiam et aliorum peccatorum matrem atque de ea conqueri apostolum Paulum, cum dicit: scio, quia non habitat in carne mea bonum, et: non quod volo bonum hoc ago, sed quod odio illud facio, quod semper a catholicis ita expositum est, ut non ad naturae infamiam, sed ad consuetudinis referretur invidiam.*

⁴⁷ Si veda sopra § 3.

Arnobio, a utilizzare un'eresia di stampo manicheo per coinvolgere certe affermazioni di Agostino sulla concupiscenza nell'accusa di manicheismo. Si tratta dell'eresia dei Paterniani o Venustiani.⁴⁸ Arnobio non dà a vedere di aver letto il ragionamento di Giuliano, quando espone questa eresia in 1,85, ma il metodo che egli segue, trattando di altre eresie di genere manicheo, è analogo a quello usato da Giuliano.

Per l'eresia degli eracleoniti (1,16) il nostro autore trascura quasi del tutto la sua fonte agostiniana. Non riferisce nemmeno del loro dualismo, che Agostino mette in evidenza. Probabilmente dà per risaputo che si tratta di una setta di gnostici dualisti, e passa direttamente a esporre la loro dottrina - precisamente la dottrina che egli assegna loro - sull'efficacia deterministica del battesimo. Utilizzando la parola 'battezzati', in luogo di 'predestinati', di fatto fa degli eracleoniti una setta di predestinazionisti, che, a differenza di quelli suoi contemporanei, sapevano anche di essere predestinati per essere stati battezzati.

5. Agostino censurato

In 1,46 l'indirizzo non dichiarato del libro si esprime in una censura del modello agostiniano. Il testo della lunga esposizione dell'eresia manichea è trascrizione con poche variazioni del testo corrispondente di Agostino (*haer.* 46), tanto che in questo caso Arnobio ha anche tralasciato la confutazione, che normalmente aggiunge di suo - la ragione è che le confutazioni del manicheismo da menzionare sarebbero state molte, e d'altra parte spunti antimanchei sono sparsi in numerosi luoghi di *praedest.* 1. Ma la corrispondenza con la fonte viene meno a proposito della concupiscenza, come risulta dal confronto seguente:

<p>Aug. <i>haer.</i> 1,46,189ss.: <i>carnalem aiunt concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem, sed substantiam volunt esse contrariam</i></p>	<p><i>praedest.</i> 1,46,149s. (604C): <i>carnalem concupiscentiam qua caro concupiscit adversus spiritum, substantiam volunt esse contrariam</i></p>
--	---

Arnobio omette la frase con la quale Agostino cerca, anche nel *De haeresibus*, di allontanare da sé il sospetto di manicheismo: la concupiscenza non è una sostanza cattiva o natura di per sé cattiva, come vogliono i manichei, ma è un *vitium naturale* contratto dalla natura umana per il peccato di Adamo.⁴⁹ Così Agostino cercava di difendersi dall'accusa di ma-

⁴⁸ Cf. Iul. *apud* Aug. *c. Iul.* 5,7,26 (PL 44, 800).

⁴⁹ Agostino sentiva la pressione di Giuliano su questo punto e ogni volta si ap-

nicheismo, su cui tanto insisteva Giuliano, che non si lasciava convincere dalla distinzione del suo avversario, e pretendeva di trarre estreme logiche conseguenze dalle sue premesse:

*si ergo et Manichaeus non ob aliud dicit malam naturam, quam quod eam mali meriti arbitratur, cui putat inferenda supplicia, et tu naturae humanae malum inesse confirmas nec aliud malum quam quod Manichaeus, id est concupiscentiam carnis, quam a diabolo contionaris infusam, eamque sic mali meriti esse dicis, ut aeternis eas persistas adiudicare tormentis, non aliter sine dubio quam Manichaeus pessimam illam damnatamque pronuntias.*⁵⁰

Noi crediamo che Arnobio, espungendo la frase con cui Agostino respingeva l'accusa di manicheismo, mostri di condividere la critica di Giuliano alla dottrina agostiniana sulla concupiscenza.

6. Gnosticismo e determinismo

Che i setiani, come in genere gli gnostici (φύσει σωζόμενοι), fossero predestinazionisti è obiettivamente vero. Ma a noi importa sottolineare come la connotazione predestinazionista sia ben più marcata in *praedest.* 1,19 che nella fonte agostiniana (*haer.* 19). È più marcata nell'esposizione:

<p>Aug. <i>haer.</i> 19,4-5 <i>unde divinum semen aliud nasceretur, tamquam filiorum dei</i></p>	<p><i>praedest.</i> 1,19,4-5 (593B) <i>ex quo semine deus sibi iustos eligeret, et suos filios appellaret</i></p>
--	---

soprattutto è marcata nella confutazione, che manca in Agostino:

praedest. 1,19,6-13 (593BC) *contra quos suscepit sanctus Perigenes Argus civitatis antistes. Et ostendens eis de uno sancto viro et iusto Isaac duos natos geminos, uno pariter utero editos, unum ad superiora divinae gratiae penetrasse, alium ad inferiora inferi devenisse (cf. Rom. 9,11-13), 'unum itaque e duobus, inquit: aut naturae malae sunt filii, et ambo pro id quod sunt nati damnandi sunt, aut naturae bonae sunt, et pro facti sui qualitate iuste alium benedictio coronavit, alium maledictio condemnavit.'*⁵¹

poggiava alla distinzione fra natura viziata e natura di per sé cattiva: cf. Aug. *op. imp.* 3,206,12ss. (CSEL 85,1, p. 501) *natura humana etsi mala est, quia vitiata est, non tamen malum est quia natura est. Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est, sed prorsus bonum.*

⁵⁰ Iul. *apud* Aug. *op. imp.* 3,205,1ss. (p. 500).

⁵¹ La citazione è sicuramente falsa. La formula *unum itaque e duobus* e la proposizione alternativa che essa introduce sono caratteristiche di Arnobio, come ha visto il Faure, p. 20, n. 2: cf. 3,13,111s. (646D); 3,29,39s. (664A); a questi passi aggiungiamo *confl.* 1,12,10 (p. 96); 1,12,27 (p. 98); 2,8,43 (p. 152); 4,9,12 (p. 248). La formula *pro facti sui qualitate*, che qui è attribuita a Perigene, in 1,18,7ss. (593A) sarebbe di un documento sinodale antiocheno.

C'è da chiedersi perché mai Perigene - in realtà Arnobio - per confutare i setiani abbia fatto ricorso a *Rom.* 9,11-13, che per il contesto paolino e per l'uso che ne hanno fatto Agostino e i partigiani dell'agostinismo di ogni tempo, doveva sembrare più disponibile per confortare l'idea di predestinazione piuttosto che per contraddirla. La spiegazione sta nell'interesse che Arnobio aveva di sottrarre, appunto, il passo biblico ai suoi avversari predestinazionisti, ché sapeva bene che lo usavano, dal momento che egli stesso lo mette nel loro armamentario scritturistico in *praedest.* 2,3,14 (623A), e in 3,7,9ss. (634A) ne contesta la loro interpretazione. Arnobio dunque vuole togliere di mezzo una possibile obiezione, ma vuole anche attaccare l'idea agostiniana della *natura vitata*. Avendo ben presente la disputa tra Giuliano e Agostino nel terzo libro dell'*Opus imperfectum*,⁵² evoca la concezione manichea della *natura mala*, cui contrappone, con Giuliano, l'affermazione che la natura creata è buona in tutti, e che buoni e cattivi si distinguono non per la natura, ma per il libero arbitrio, da cui dipende la qualità delle loro azioni.⁵³

Sul libero arbitrio incontriamo altri brevi, ma significativi cenni. Alcuni sono espliciti, quando si afferma che la dannazione dipende dall'uomo.⁵⁴ Altri sono impliciti, quando si dice che talora la differenza fra azione lecita e peccato è data dalla moderazione o dall'intemperanza con cui si compie la medesima azione, e che in ordine alla salvezza o alla perdizione è decisiva la *diligentia* o la *negligentia*: tutto questo per sottolineare l'importanza dell'elemento soggettivo, che è il libero arbitrio, da cui discende l'esercizio della virtù. Dalla virtù poi dipende il valore morale delle azioni. Per esempio, bere vino piuttosto che astenersene, mangiare piuttosto che digiunare, sposarsi piuttosto che osservare la castità sono comportamenti buoni, purché siano praticati con virtù e dignità.⁵⁵ Precisamente secondo questa impostazione in 3,37 si dirà che la concupiscenza, anche la concupiscenza sessuale, non è cattiva, ma buona. Dal libero arbitrio, quale elemento soggettivo della natura umana, dipende la possibilità della penitenza e della conversione, che sono temi la cui presenza in *praedest.* 1 va oltre le

⁵² Cf. particolarmente *op. imp.* 3,144-161 (CSEL 85,1, pp. 449-467).

⁵³ Accanto a 1,19,12 (593C) *pro facti sui qualitate* aggiungiamo 1,18,13s. (593B) *facti sui qualitate* e 1,2,8s. (589A) *actu non conditione culpantur*, 1,35,7 (598B) ... *non naturam sed praevagationem esse culpandam...* La creazione è buona: 1,25,19s. (596A) *non enim creaturam accusat*, 1,65,10 (610A) ... *creatura nulla sit mala*.

⁵⁴ 1,18,12s. (593A) ... *vos a vobis ipsis esse damnatos*; 1,23,17 (595A) *homines autem se ipsos damnare*, 3, prol. 33 (628B) *ex hoc ipse sui damnator existat*.

⁵⁵ 1,24,9s. (595B) *vini autem non usus necessarius, sed nimietas culpanda est*; 1,64,5 (609C) ... *omnia excedentia modum crimen facere*, 1,25,16s. (596A) ... *bonum dicunt et optimum, quod se asserunt esse ad percipiendum indignos*; 1,66,12s. (610B) *dum illud diligentia invenit, hoc incurrit negligentia*.

semplici esigenze della confutazione delle eresie.⁵⁶ Anche l'ostentata presa di posizione a favore della *recuperatio* dei *lapsi* non è solo un riferimento storico alla chiesa del passato, d'Africa in specie, ma serve per ribadire al presente il valore salvifico della penitenza e quindi della libertà dell'uomo, contro le tendenze deterministe e fataliste.⁵⁷ Conversione e penitenza, rammentiamo, hanno un ruolo rilevante nella polemica di Giuliano contro Agostino.⁵⁸

7. L'Antico Testamento

L'AT era uno degli argomenti importanti della controversia pelagiana. I pelagiani ritenevano che la dottrina di Agostino sulla grazia e sul peccato originale avesse come conseguenza la svalutazione dell'AT e la negazione della santità dei personaggi veterotestamentari, che, non avendo beneficiato della grazia di Cristo comunicata dal battesimo; sarebbero stati, perciò, destinati alla perdizione. Agostino comprende di non poter liquidare la questione con poche battute, il suo impegno nel ribattere l'accusa, particolarmente nel terzo libro del *Contra duas epistulas Pelagianorum* e in altri luoghi degli scritti contro Giuliano, mostra che il problema era serio. Era serio anche perché i suoi avversari gli imputavano, insieme alla svalutazione dell'AT, il disprezzo per la natura creata dal Dio creatore dell'AT, cui si ricollegava evidentemente l'accusa di manicheismo, da cui Agostino deve continuamente difendersi negli scritti contro Giuliano.

Ecco come Agostino riferisce le accuse pelagiane riguardo all'AT:

*dicunt (Augustiniani) sanctos in vetere testamento non caruisse peccatis, id est, nec per emendationem a criminibus fuisse liberos, sed in reatu a morte fuisse deprehensos*⁵⁹

*legem veteris testamenti nos aiunt (Pelagiani) dicere non hoc datam fuisse, ut iustificaret oboedientes, sed ut gravioris fieret causa peccati*⁶⁰

*quis enim catholicus dicit, quod nos dicere iactitant (Pelagiani): spiritum sanctum adiutorem virtutis in testamento vetere non fuisse...?*⁶¹

⁵⁶ 1,38,7ss. (599A); 1,48,7s. (605B); 1,66,11s (610B). Conversione o perseveranza nell'errore, sono dovute alla volontà: 1,24,24s. (595C) ... *Euphranon episcopus multos convertit. In errore vero perseverantes perpetua sanctione a communione privavit*.

⁵⁷ Cf. 1,26,20 (596B); 1,38,7 (599A); 1,48,5 (605B).

⁵⁸ Cf. *Iul. apud Aug. op. imp.* 3,1, 7s. (CSEL 85,1, p. 351); 3,48,4s. (p. 387); 4,131 (PL 45, 1427 D).

⁵⁹ *Iul. ep. ad Rom.* 4 (CCL 88, p. 397) = *apud Aug. c. duas ep. Pel.* 1,7,12, (p. 432).

⁶⁰ *Aug. c. duas ep. Pel.* 3,2,2 (CSEL 60, p. 486,8ss.).

⁶¹ *Ibid.* 3,4,6 (p. 492,2ss.).

*in laude legis dicunt (Pelagiani): 'veterem legem secundum apostolum iustam et sanctam et bonam, custodientibus mandata sua ac per fidem iuste viventibus sicut prophetis et patriarchis omnibusque sanctis vitam potuisse conferre perpetuam'*⁶²

*prophetas et patriarchas, omnesque sanctos veteris testamenti constat baptismatis expertes fuisse, sed a deo conditos propriis deinceps fulsisse virtutibus; sub diaboli ergo regno, contra testimonium legis, esse credentur aeternis suppliciis mancipandi, quia ex Adam omnes pronuntiantur a te (Augustino) in condemnatione creati.*⁶³

Giuliano procede secondo il suo razionalismo, che non tiene conto delle spiegazioni non razionaliste che sulla salvezza dei personaggi dell'AT dava Agostino, che essi non perché anteriori a Cristo erano esclusi dall'unione con il suo corpo mistico (*Christus totus*).⁶⁴ Giuliano su questo punto era ancora sulle posizioni del pelagianesimo originario, quelle che erano state contestate a Celestio nel concilio di Cartagine del 411,⁶⁵ e poi a Pelagio nella conferenza di Gerusalemme⁶⁶ del 415 e nel sinodo di Diospoli del medesimo anno, ove, rammentiamo, tra le proposizioni estratte da scritti di Celestio la proposizione *fuere ante adventum Christi homines sine peccato* fu di quelle poche che Pelagio fece proprie e difese.⁶⁷ E anche tra le proposizioni di Celestio riferite da Mario Mercatore ve n'è una molto esplicita su questo tema: *lex mittit ad regnum caelorum sicut evangelia*,⁶⁸ che il nostro autore cita in 1,88,14 (618A) fra le proposizioni eretiche del medesimo Celestio.

La santità e la salvezza dei personaggi dell'AT per Pelagio e Celestio erano un postulato importante, perché da esso deducevano un punto fondamentale della loro dottrina, che l'uomo, anche senza la grazia di Cristo e

⁶² *Ibid.* 4,2,2 (p. 521,22ss.).

⁶³ *Iul. apud Aug. op. imp.* 1,124,1-7 (CSEL 85,1, p. 254).

⁶⁴ La grazia di Cristo agiva anche nei santi dell'AT, anch'essi erano membri della chiesa: cf. *op. imp.* 1,124,8 (CSEL 85,1, p. 138) *et ipsos antiquos iustos eadem gratia liberavit; perf. iust. hom.* 19,42 (CSEL 42, p. 45,10s.) *in cuius gratia etiam iusti antiqui crediderunt eadem ipsa gratia eius adiuti; cat. rud.* 33,78-80 (CCL 46, p. 158) *ecclesiae membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint, antequam secundum carnem Christus dominus nasceretur.*

⁶⁵ La posizione di Celestio sull'AT davanti al sinodo di Cartagine ci è riferita da Mar. Merc. *comm. s. nom. Cael.*, ACO 1,5, p. 66,16 *quoniam et ante adventum domini fuisse homines impeccabiles, id est sine peccato*, che risponde pienamente alla tesi di Iul. *ep. ad Rom.* 12 (CCL 88, p. 397, *apud Aug. c. duas ep. Pel.* 1,21,39, CSEL 60, p. 456) *dicimus sanctos veteris testamenti perfecta hinc iustitia ad aeternam transisse vitam, id est studio virtutis ab omnibus recessisse peccatis: quia quos legimus aliquid peccasse, postea tamen emendasse cognovimus.*

⁶⁶ Cf. *Oros. lib. ap. c. Pel.* 11,1 (CSEL 5, p. 617s.).

⁶⁷ Cf. *Aug. gest. Pel.* 11,24 (CSEL 60, p. 77) *dicimus et nos quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et iuste secundum scripturarum sanctorum traditionem.*

⁶⁸ Cf. *Mar. Merc. comm.*, ACO 1,5, p. 6, 23s.

senza il battesimo, può evitare il peccato con i propri mezzi: *posse hominem sine peccato et facile dei mandata servare*.⁶⁹ Il medesimo postulato diventa un'arma pungente per la dialettica di Giuliano contro Agostino, che abbiamo visto come era costretto a difendersi. Per la polemica antipredesizionista del nostro autore la santità dei patriarchi e dei profeti acquista un rilievo anche maggiore, perché è l'esatto contrario della sua visione del predesizionismo come eresia dualista e manichea, che per tale connotazione non può che avere in disprezzo tutto ciò che è AT.

In 1,2 troviamo allusione ai principali temi della polemica di Giuliano contro Agostino, tra i quali, appunto, è il valore che si deve riconoscere alla Scrittura dell'AT (*docens [sc. apostolus Petrus] rationabiliter secundum sanctas scripturas veteris testamenti*).

In 1,20 e 23 è precisamente toccata la questione della salvezza o della santità dei personaggi dell'AT, argomento su cui i pelagiani avevano creduto si potesse mettere in difficoltà Agostino, come abbiamo detto. Arnobio affida a due autorità inventate (Dioscoro vescovo di Creta e Apollonio vescovo di Corinto) la difesa dei personaggi dell'AT: 1,20 *in se credentes ab omnibus periculis liberavit (deus), sicut Noe, sicut Abraham, Isaac, Iacob, Ioseph filiosque Israel, Ionam, Susannam, tres pueros*; 1,23 *omnes veteris testamenti irreprehensibiles secundum apostolum approbavit dicens: 'quis accusabit adversus electos dei?...'.* Il passo di 1,20 è significativo, perché la confutazione dell'eresia degli arcontici di per sé non richiedeva l'elogio dei santi dell'AT. Invece i cerdoniani (1,23) avevano in effetti in dispregio l'AT, e così pure i severiani (1,24), ai quali, per questo punto della loro dottrina, Arnobio dedica un'ampia confutazione:

1,24,12-24 (695BC) *sanctos esse apices testamenti veteris, sicut fundamenta domus praeclare edocuit (Euphranon) dicens: 'fundamenta domus circa squalida loca sunt posita, ut ea quae sunt superius nullam contumeliam stercorem patientur. Superiora ergo domus laquearibus auratis, parietibus pictis et vario marmorum metallo sunt edita. Inferiora vero, humori terreno vicina, digesta etiam superiorum universa suscipiunt. Quid ergo nunc faciemus? Si auferimus inferiora, superiora corruunt. Tamen si destruenda erant inferiora, non hoc alius poterat nisi dei filius facere. Videamus ergo utrumnam ipse destruxerit hoc quod nos dicimus permanere: putatis, inquit, quia veni legem destruere aut prophetas? Non veni legem solvere, sed adimplere'.*

Bisogna notare che la disputa sul valore dell'AT appartiene precipuamente alla prima fase della polemica tra Giuliano e Agostino, all'epoca in cui Giuliano, subito dopo la *Tractoria* di papa Zosimo, scrisse, a nome del gruppo di vescovi condannati, due lettere, una al clero romano e una a

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 6, 22.

Rufo di Tessalonica,⁷⁰ alle quali Agostino rispose con il *Contra duas epistulas Pelagianorum* (intorno al 420).⁷¹ Tale disputa può anche essere collegata in qualche modo con la successiva questione della predestinazione, ma non ne avrebbe costituito un tema in discussione. Stando infatti agli ultimi scritti di Agostino su grazia e predestinazione, e alle reazioni degli ambienti monastici africani e provenzali, il valore dell'AT non era tra gli argomenti della disputa. Questa annotazione è di un certo interesse per comprendere da quali ambiti culturali muove l'antiagostinismo di Arnobio, da quali letture era alimentato.

Che il personaggio (*Euphranon episcopus Rodius*), cui Arnobio attribuisce la confutazione dei severiani e l'apologia dell'AT in 1,24, sia fittizio lo ha spiegato il Faure, che ha segnalato significative corrispondenze con 1,2.60.64.⁷²

8. Origene

La ripetuta presenza di Origene in *praedest.* 1 ha attirato l'attenzione di Vittorino Grossi,⁷³ che l'ha inquadrata nel contesto storico e vi ha scorto un indizio dell'intento non palesato di Arnobio nel primo libro, di quel medesimo intento polemico antiagostiniano che noi abbiamo cercato fin qui di illuminare esaminando altri indizi.

Di Origene il nostro autore parla cinque volte a proposito di cinque eresie diverse:

1. I marcioniti (1,21) con la loro dottrina dei due principi del bene e del male avrebbero inquinato tutto l'oriente, ove però sarebbero stati con-

⁷⁰ Non è del tutto certo che le due lettere siano veramente di Giuliano, come Agostino attesta: *c. duas ep. Pel.* 1,1,3 (CSEL 60, p. 424); 1,2,4 (p. 425).

⁷¹ Cf. *Iul. ep. ad Ruf.* 20 (CCL 88, p. 339); *ep. ad Rom.* 4.7.12 (p. 397).

⁷² 1,24,10 (295B) *culpanda est* = 1,2,9 (589A) *culpantur*; 1,24,9 (595B) *vini autem non usus necessarius, sed nimietas inimica salutis culpanda est* = 1,64,6 (609C) *non ergo vini haustu, sed nimietate crimina committuntur*; 1,24,15-19 (595B) ... *nullam contumeliam stercorum patiantur... digesta etiam superiorum universa suscipiunt* = 1,60,10.17.24s. (608AB) ... *degesta sua abluentem... stercoreas iniurias tunica illa suscipiat... cunctarum sordium... est squalorem perpessus*. A queste corrispondenze segnalate dal Faure, p. 22, aggiungiamo 1,24,16s. (695B) *superiora ergo domus laquearibus auratis, parietibus pictis et vario marmorum metallo sunt edita* = Arn. *lib. ad Greg.* 20,28-30 (CCL 25A, p. 234) *domus construuntur aureis laquearibus radiantes, pretiosis ornatae marmoribus, et parietis (parietis ego, perpetuis edd.) pictae miraculis*. Quest'ultima corrispondenza è notevole, non solo per confermare che la citazione di 1,24 è farina del sacco di Arnobio, ma anche per confortare la tesi del Morin dell'autenticità arnobiana del *Liber ad Gregoriam*.

⁷³ V. Grossi, *A proposito della presenza di Origene in 'Praedestinatus'. Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino*, in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 229-240.

futati da Origene che li avrebbe vinti città per città.

2. Gli apelliti (1,22), che professavano analogamente due principi, ma dicevano che il secondo, il male, sia derivato dal primo che è il bene, furono sconfitti anch'essi di città in città da Origene, detto *περιοδευτής* per questa sua attività antieretica itinerante. Ma questi eretici sconfitti ricorsero all'astuzia di adulterare i suoi libri con le loro dottrine per poterli poi usare nella loro attività di propaganda.

Per queste due notizie Arnobio non dipende dalla sua solita fonte agostiniana né da altre fonti. Sono notizie in qualche modo originali e perciò particolarmente interessanti, non per la storia delle eresie, essendo del tutto inattendibili, bensì per la nostra indagine.

3. Degli origeniani discepoli di un eresiarca siro di nome Origene (1,42), diverso dall'alessandrino famoso, Arnobio parafrasa le poche righe di Agostino, che del contenuto dell'eresia dice ben poco, perché Epifanio, che è la sua fonte, la giudicò tanto turpe da ritenere opportuno non riferirne. Arnobio è anche più succinto.⁷⁴

4. In 1,43 è esposta l'eresia origeniana dell'Origene alessandrino. È importante mettere a confronto la notizia che ne dà Agostino con quella di Arnobio. Agostino cita l'*Anakephalaosis* del *Panaron*⁷⁵ di Epifanio, ove sono menzionati tre errori di Origene: la negazione della risurrezione dei morti, la definizione di Cristo e dello Spirito Santo come creature, e l'allegorismo, in particolare del paradiso e dei cieli. Ma non erano questi gli errori che importavano ad Agostino in quegli anni (428-29) in cui era severamente impegnato dalla controversia su grazia e libero arbitrio e sul tema della predestinazione. Ricordiamo, sono gli anni in cui scrive il *De correptione et gratia*, il *De praedestinatione sanctorum* e l'*Opus imperfectum contra Iulianum*. Perciò il vescovo di Ippona aggiunge di suo: *sunt alia dogmata quae catholica ecclesia omnino non recipit*.⁷⁶ Tra questi ad Agostino interessa l'apocatastasi, a cui riserva un giudizio assai duro, come non ne aveva ancora mai espressi sull'alessandrino:⁷⁷

quis enim catholicus Christianus vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat eam quam dicit purgationem malorum, id est, etiam eos qui hanc vitam in

⁷⁴ *Aug. haer.* 42,5 (p. 309).

⁷⁵ *Anakeph.* 2,1,18 (PG 42, 868); *Epiph. pan.* 64 (GCS 32², pp. 403ss.).

⁷⁶ *Aug. haer.* 43,10s. (p. 310).

⁷⁷ Sul rapporto tra Agostino e Origene si vedano B. Altaner, *Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung*, in *Historisches Jahrbuch* 70 (1951), pp. 15-41 = TU 83, Berlin 1967, pp. 224-252; A. Trapè, *Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene*, in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 223-227. Particolarmente importante per la prospettiva del nostro studio è V. Grossi, *La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino (426-430)*, in *Augustinianum* 30 (1990), pp. 423-440.

*flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierint, ipsum etiam postremo diabolum atque angelos eius, quamvis post longissima tempora, purgatos atque liberatos regno dei lucique restitui, et rursus post longissima tempora omnes qui liberati sunt ad haec mala denuo relabi et reverti, et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore?*⁷⁸

L'apocatastasi non si conciliava certo con le idee su cui Agostino si stava allora concentrando, quali l'elezione divina, la predestinazione, e anche il libero arbitrio, al quale negli ultimi anni dedicò nuova attenzione comprendendolo nella sfera dell'azione della grazia.

Arnobio riferisce dei tre errori origeniani che leggeva in Agostino, ma poi dà alla propria esposizione un indirizzo originale. Distingue tre Origeni: il primo è l'Origene siro di cui ha parlato nella precedente eresia 1,42, il secondo è l'Origene alessandrino adulterato da tale eresiarca di nome Ampulliano, il terzo è l'Origene autentico restituito da Panfilo di Cesarea nella sua *Apologia pro Origene*.⁷⁹ L'eresia dell'apocatastasi, che Agostino rimprovera con severità ad Origene, secondo Arnobio è da attribuire all'Origene adulterato:

1,43,15-23 (600AB) *Ampullianus quidam haeresiarches Bithynius, qui docebat post Origenem ecclesiam dei. Hic incurrit talem haeresim ut diceret omnes criminosos cum diabolo et demoniis eousque in gehenna decoqui usquequo puri redditi possint inde mundi et immaculati egredi, ad hoc quod antea fuerant alieni a culpa suo iterum creatori restitui. Hic dum argueretur ab universali ecclesia, coepit proferre libros Origenis quos ipse vitaverat, et dicere: 'ecce quia Origenes ita sensit, et praecipue in quatuor Περὶ ἀρχῶν libri'.*

La tesi della falsificazione dei libri di Origene è ripresa dal *De adulteratione librorum Origenis* di Rufino, che la ripete anche nell'*Apologia ad Anastasium*.⁸⁰ Quanto all'affermazione che il *De principiis* conterrebbe la dottrina dell'apocatastasi, nella versione latina di Rufino troviamo un paio di riferimenti alla *restauratio* o *restitutio*, che però non bastano a delineare chiaramente tale dottrina. Dell'adulterazione di quest'opera origeniana Rufino non fa menzione né nel *De adulteratione* né nell'*Apologia ad Anastasium*; invece ne parla nell'*Apologia contra Hieronymum*,⁸¹ da cui deve aver attinto Arnobio. Dunque il nostro autore, prendendo le distanze da Agostino, assolve l'alessandrino da ogni accusa. Anzi lo elogia come "il nostro Origene scrittore cattolico".⁸²

⁷⁸ Aug. *haer.* 43,14-23 (p. 310s.).

⁷⁹ La versione latina di Rufino in PG 17, 541-616.

⁸⁰ Cf. Ruf. *apol. ad Anast.* 7 (CCL 20, p. 27).

⁸¹ Cf. Ruf. *apol. c. Hier.* 1,12 (CCL 20, p. 45).

⁸² 1,43,6 (600A) ... *nostro Origeni catholico tractatori. Qui tractator deriva da Agostino che lo deduce dal termine συντακτικός con cui l'Anakephalaiosis qualifica Origene.*

5. Dell'eresia degli arabi (1,83) Arnobio si limita a ripetere il testo di Agostino, il quale a sua volta riferisce la notizia di Eusebio,⁸³ secondo cui questi eretici furono convertiti da Origene.

Secondo V. Grossi l'attenzione apologetica per Origene rivela la presenza in *praedest.* 1 di un'infrastruttura.⁸⁴ Noi abbiamo parlato di un intento celato. Il *Praedestinatus* si colloca in un momento (intorno al 435) in cui la disputa teologica sull'origenismo - per intenderci sugli errori dottrinali che si volevano attribuire all'alessandrino: nove ne elenca Panfilo nella sua *Apologia pro Origene*⁸⁵ - in occidente si era attenuata. Erano ormai scomparsi i protagonisti della controversia, Rufino e Girolamo. Era scomparso anche Agostino, che di Origene si era interessato, mantenendo un atteggiamento prudente, esprimendo però - l'abbiamo visto - decisa condanna dell'apocatastasi, che interferiva con la sua dottrina su grazia e predestinazione. In occidente si guardava ormai all'aspetto ascetico dell'opera e del pensiero di Origene sulla scia di un medesimo interesse maturato nel IV secolo in Egitto e in Palestina in ambiente monastico. Queste tendenze recepite nei *Kephalaia gnostica* di Evagrio Pontico, furono assimilate da Giovanni Cassiano che fu il tramite principale della loro diffusione in occidente. L'opposizione ad Agostino, cresciuta nei monasteri d'Africa (Adrumeto) e della Gallia meridionale negli ultimi anni della sua vita, era mossa da un ideale ascetico e da una prassi dell'ascetismo che si ispirava alla spiritualità origeniana, che da qualche tempo faceva sentire la sua influenza in occidente. Questa interpretazione della presenza di Origene nel *Praedestinatus* incontra l'opinione - e a nostro parere la completa - di J. Chéné,⁸⁶ che ha sostenuto che il cosiddetto semipelagianesimo dei monasteri della Provenza non ha le radici nella dottrina di Pelagio, bensì nella teologia e nella spiritualità monastica orientale divulgata in occidente da Giovanni Cassiano, che aveva trascorso diversi anni a Betlemme, nei monasteri d'Egitto e poi era stato a Costantinopoli a contatto con Giovanni Crisostomo. Certamente il Crisostomo lo influenzò profondamente, ma si interessò anche della dottrina di Origene. Il Cappuyns,⁸⁷ di seguito al Marsili,⁸⁸ ha sostenuto che

⁸³ Eus. *Caes. hist. eccl.* 6,37 (GCS 9, p. 593).

⁸⁴ Cf. Grossi, *A proposito della presenza*, p. 234.

⁸⁵ Cf. la traduzione di Rufino in PG 17, 578-79.

⁸⁶ J. Chéné, *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, in *L'année théologique Augustinienne* 13 (1953), p. 101ss.

⁸⁷ M. Cappuyns, in *DHGE* 11 (1949), 1335s. Analoga è l'opinione di J.-Cl. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961, per il quale la teologia di Giovanni Cassiano, intermedia fra Agostino e Pelagio, si è formata a contatto con la teologia e la spiritualità monastica orientali, maturate nel corso del IV secolo. L. Cristiani, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, 1-2, Abbaye de S. Wandrille 1946, critica, da un

Cassiano ha letto il Περὶ ἀρχῶν di Origene e i suoi commentari biblici nella traduzione di Girolamo e di Rufino, e ha conosciuto gli scritti di Evagrio.

Origene dunque era diventato il maestro di spiritualità del monachismo provenzale, e non soltanto provenzale, dal momento che il nostro Arnobio, monaco africano che allora risiedeva a Roma, ne fa anch'egli l'apologia. Ed è importante notare che egli non si limita a difenderlo contro il giudizio di Agostino, ma ne fa un combattente contro le eresie di stampo manicheo dei marcioniti e degli apelliti, dietro le quali - ormai lo sappiamo - si cela, secondo Arnobio, il predestinazionismo. Anzi abbiamo già notato come sotto il velo dell'eresia apellita egli voglia nascosta, precisamente la teoria agostiniana della concupiscenza.⁸⁹

9. Tertulliano

La confutazione dell'eresia dei procliniati (1,60) è affidata alla citazione di due passi (15-29, 608AB *sicut - religaret*; 32-37, 608C *hunc - meum*) di Tertulliano, che la tradizione diretta delle sue opere non ci ha conservato. A. Harnack⁹⁰ ne ha sostenuto l'autenticità e li ha attribuiti al perduto opuscolo *De censu animae contra Hermogenem*, di cui abbiamo sicure notizie:

1,60,12ss. (608A-C) *his Tertullianus uehementer occurrit, ostendens dei filium impassibilem esse, et ista divinitati non iniuriam, sed laudem afferre: sicut rex, qui volens anulum aureum cum gemma de cloaca levare, induit se servilem tunicam et sic descendit ad cloacam ut stercoreas iniurias tunica illa suscipiat, et mittens manum et anulum aureum cum gemma eripiens, aqua abluit et digito suo regali induit, posteaquam inde ascenderit, ita procul dubio dei filius formam servi suscipiens, venit non solum ad inferos caelorum, ubi nos sumus qui videmur vivere in mundo, sed etiam ad inferos inferiores, qui tanto a nobis sunt profundius quanto nos sumus caelo, et ut inde humanum genus eriperet, cunctarum sordium non suarum, sed nostrarum est squalore perpressus. Pro viventibus sic vixit sicut nos qui vivimus, nihil aliud distans, nisi hoc quod immaculatam vitam exercuit, habens intra se deum. Pro mortuis sic mortuus, nihil distans, nisi hoc quod tertia die resurrexit a*

punto di vista agostiniano, la teologia di Cassiano, che anch'egli vede intermedia fra Agostino e Pelagio. Sulla formazione filosofica del pensiero di Cassiano, sulla sua esperienza ascetica e sugli influssi esercitati in occidente vd. M. Olphe-Galliard, in *DSP* 2,1 (1953), 221-268.

⁸⁸ S. Marsili, *Giovanni Cassiano e Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione* [Studia Anselmiana 5], Roma 1936, p. 151ss.

⁸⁹ Vd. sopra § 4.

⁹⁰ A. von Harnack, *Tertullian in der Litteratur der alten Kirche*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Academie der Wissenschaften zu Berlin, 1895, II, p. 576s.

mortuis, et quod propterea sic descendit ut sanctos inde erueret et mortis principem religaret. Quod autem anulum aureum cum gemma posuit, hoc in sequenti lectione edocuit, quod anulum corpus posuerit, gemmam uero in anulo inclusam esse animam declarauit. Hunc ergo anulum de stercoribus antiquis et de cloaca huius mundi Christus elevans ac baptismatis unda profundens, ab omni squalore abluens, in suis fecit sanctis manibus radiare. Siquidem ita legitur: iustorum autem animae in manu dei sunt. Et iterum: pone me sicut anulum in manu tua. Et: in manus tuas commendo spiritum meum. Et infinita sunt his similia in sacris apicibus, quae nos causa brevitatis omittentes, ad sexagesimam et primam haeresim accedamus.

La spaziatura indica i due frammenti tertulliani riconosciuti come autentici e che sono stati riprodotti, secondo l'edizione dell'Harnack, in *CCL* 2, p. 1335, ove chi ne ha curato la riedizione ha annotato: *et verba et sententiae Tertulliani calamum patefaciunt*. A nostro parere la semplicità dell'esposizione e l'elementarità della costruzione sintattica non hanno nulla in comune con lo stile di Tertulliano. L'esame del contenuto non è meno decisivo per negarne l'autenticità. Vi si scorge una concezione cristologica fortemente divisiva: per intenderci, una concezione difficilmente riconducibile a quella nota dell'*Adversus Praxean* di Tertulliano: *videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum*.⁹¹ La similitudine del re, che per recuperare l'anello - cioè per redimere il genere umano - indossa la tunica servile, cioè l'umanità, esprime un'unità del tutto superficiale. E non è da credere che questa sia un'impressione infelicitemente prodotta da una similitudine inadeguata: oltre la similitudine è la formula *habens (homo) intra se deum* che suona pienamente nestoriana, come nestoriana è la cristologia di tale Zaccheo vescovo di Cesarea,⁹² che avrebbe insegnato: *dominum nostrum Iesum Christum, deum verumque hominem... sed hominem vere natum, vere passum, vere mortuum, vere resurrexisse a mortuis, et vere ascendisse in caelis*. È la medesima concezione che ha lasciato chiare impronte anche in 1,73, ove è analogamente illustrata dalla similitudine dell'albero illuminato dai raggi del sole, e che ritroviamo, ancor più esplicitamente formulata come dottrina dei 'due figli' in 3,19,11ss. (652C): *... filium hominis et filium dei. Omnia enim passibilitatis genera a deitate sublata soli filio hominis poterant convenire*. È la cristologia del *Conflictus*, che abbiamo giudicato non meno nestoriana della cristologia che la critica moderna riconosce a Ne-

⁹¹ Tert. *adv. Pax.* 27, 62s. (*CCL* 1, p. 1199).

⁹² 1,11,8ss. (591A). Di un Zaccheo di Cesarea martire, ma non è detto che fu vescovo, abbiamo notizia da Eusebio di Cesarea (*mart. Pal.* 1,5, GCS 2, p. 908). Altra notizia di un Zaccheo vescovo di Cesarea è citata e commentata da G. Mercati, *Zacchaeus Caesariensis*, in *Studi e Testi* 76 (1937), p. 389s.

storio,⁹³ espressa con le formule *perfectus deus* e *perfectus homo*:⁹⁴ due identità riconducibili ad un'unità solo sul piano dinamico, per la prevalenza, su questo piano, del *perfectus deus* sul *perfectus homo*. È una cristologia che concepisce la distinzione Dio-uomo per salvaguardare l'impassibilità della divinità, e l'unità in funzione di una soteriologia per la quale l'atto fondamentale salvifico è compiuto dal *perfectus deus* che redime, sublimandolo e divinizzandolo, il *perfectus homo*. Questa impostazione soteriologica prevede un soggetto (*perfectus deus*) e un oggetto (*perfectus homo*) non solo distinti per natura, ma diversi per natura, per proprietà e per soggettività, distanti tra loro come grande è la distanza fra la maestà del re e la tunica servile che indossa, di modo che quella che noi siamo soliti chiamare unione ipostatica, consista in un processo di purificazione e sublimazione morale dell'uomo - che è, e resta *perfectus homo* -, compiuta dal *perfectus deus*,⁹⁵ che afferma così la sua maestà e onnipotenza. Nella visione di Arnobio, poi, l'umanità assunta da Cristo tende a sovrapporsi e a identificarsi con l'umanità in genere, e così la divinizzazione dell'umanità di Cristo si traduce in sublimazione dell'umanità in genere. Ecco perché Arnobio fa dire a Tertulliano che le umili condizioni dell'umanità di Cristo, rendendo possibile la redenzione di tutta l'umanità, non recano ingiuria alla divinità, ma lode: *ista divinitati non iniuriam, sed laudem afferre*.

L'esame analitico rivela altri indizi della falsità della citazione. La lezione di *Phil.* 2,7 *formam servi suscipiens* è ben diversa da quella che Tertulliano attesta soltanto in *adv. Marc.* 5,20,3,⁹⁶ *accepta effigie servi*.⁹⁷ La similitudine del re e dell'anello regale richiama alla mente il ricorso frequente di Arnobio nel *Conflictus* agli esempi per la dimostrazione teologica,⁹⁸ ma anche nel *Praedestinatus* ne abbiamo documentazione.⁹⁹ Notiamo anche che Rufino usa una similitudine analoga per illustrare il medesimo pensiero teologico: *si quis videat parvulum in profundo caeni necari, et ipse cum sit vir magnus et potens, extremis - ut ita dixerim - plantis ingrediatur caenum, ut parvulum liberet*

⁹³ Cf. Gori, introduzione all'ediz. del *Conflictus*, CP 14, Torino 1993, p. 28.

⁹⁴ Cf. CP 14, pp. 31. 41s.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 42-44.

⁹⁶ CCL 1, p. 724, 25.

⁹⁷ La formula *accepta effigie servi*, anche se non fosse citazione esatta di *Phil.* 2,7 (ma come lezione biblica viene data da H. Rönsch, *Das neue Testament Tertullian's*, Leipzig 1871, p. 847), prova che la lezione di Tertulliano non era quella della *Vulgata*, che attesta più volte anche Arnobio. Non si comprende perché, invece, lo Schubert, p. 60, che giudica non sicura l'autenticità della citazione di Tertulliano, abbia ritenuto che l'espressione *forma servi* sia indizio favorevole di autenticità.

⁹⁸ Cf. Gori, CP 14, p. 15, n. 53.

⁹⁹ Cf. 1,16,4ss. (592B); 1,73,4ss. (612D); 1,80,5ss. (614C); 1,88,56ss. (619A); 3,23,45ss. (659AB).

*morientem, pollutusne a te accusabitur hic vir quod parvulum calcaverit luti, an ut misericors laudabitur, quod vitam contulerit morituro?*¹⁰⁰ Come si vede, la corrispondenza non è verbale, ma piuttosto del contenuto, tuttavia non la riteniamo casuale, tenuto conto che di Rufino troviamo impronte sicure in 1,43.

Se per quanto riguarda il primo passo (1,60,15-29, 608AB *sicut rex - religaret*) risulta dal contesto abbastanza chiara l'intenzione del nostro autore di darlo come citazione di Tertulliano, così non è per il secondo (1,60,32-37, 608C *hunc - meum*). Questo è una ripresa della esposizione della similitudine interrotta sopra (l. 19, 608B *ascenderit*), ma ormai, per un disordine espositivo di cui diremo, la similitudine non è riferita all'assunzione della natura umana in Cristo (veste servile indossata dal re), come vorrebbe il contesto dell'eresia dei proclianiti, bensì alla redenzione dell'umanità attraverso il battesimo (anello regale caduto nella fogna e recuperato). Formalmente il luogo può essere interpretato come pretesa citazione di Tertulliano, o come rielaborazione di un preteso testo tertulliano, ma anche come commento di Arnobio alla similitudine dell'anello - analogamente ambigui sono altri passi delle confutazioni di *praedest.* 1.¹⁰¹ In ogni caso diversi sono gli elementi che si oppongono all'autenticità tertulliana, oltre alla lingua e allo stile. Come nella prima pretesa citazione l'espressione *ad inferos inferiores* (l. 22, 608B) corrisponde a *praedest.* 2,4,21 (620A) *ab inferioribus inferis*, analogamente osserviamo nel secondo passo la corrispondenza di *baptismatis unda* (l. 34, 608C) con la medesima espressione in 1,90,9 (620B) e 2,7,21 (626B). Le tre citazioni bibliche (l. 35s., 608C: *Sap.* 3,1; *Cant.* 8,6; *Ps.* 30,6) non offrono indicazioni, perché non ricorrono in Tertulliano, ma va osservato che la lezione della seconda, *Cant.* 8,6 *pone me sicut anulum in manu tua* è singolare, e sembra proprio una *pia fraus*, che fa pensare ad Arnobio: la lezione normale (*pone me sicut signaculum in cor tuum*) non si adattava al contesto.

Nell'insieme la confutazione dell'eresia 1,60 risulta confusa, Il lettore attende che la similitudine del re, che indossa la tunica servile per recupe-

¹⁰⁰ Ruf. *exp. symb.* 10,6ss. (CCL 20, p. 147). La corrispondenza è segnalata dal Faure, p. 43, che cita anche *exp. symb.* 15 (p. 152): *non ergo damno aliquo aut iniuria divinitatis Christus in carne patitur, sed ut per infirmitatem carnis operaretur, divina natura in mortem descendit..., velut si quis rex pergat ad carcerem, et ingressus aperiat ianuas, resolvat catenas vincula, seras et claustra comminuat, et educat vincitos in remissionem*. Una certa somiglianza e di espressione e di contenuto è riscontrabile anche nelle similitudini teologiche di 1,73.80, che crediamo siano state anch'esse attinte dal medesimo opuscolo di Rufino: cf. oltre n. 122 e 127.

¹⁰¹ Cf. 1,2: non è chiaro se l'ultima espressione (*omnia enim...*) vuol riprodurre il pensiero di papa Lino, o di Arnobio. 1,25,13ss. (596A) *abstinentes autem...* ripropone il medesimo dilemma: vuol essere citazione di tal Epifanio di Ancira o è testo dell'autore?

rare l'anello regale, abbia un'applicazione cristologica. Invece inizia con uno spunto evidentemente cristologico (l. 19s., 608B *ita procul dubio dei filius formam servi suscipiens*), ma prosegue con la spiegazione dell'esito soteriologico dell'incarnazione del Figlio di Dio, cioè con la spiegazione dell'azione salvifica di Cristo nei confronti del genere umano, solo momentaneamente interrotta da un'espressione cristologica (l. 26, 608B *habens intra se deum*). Questa deviazione del discorso è sorprendente nel contesto della confutazione dell'eresia dei proclianiti, perché esula dall'argomento specifico, ma non è sorprendente nel quadro tematico dell'opera di Arnobio, in sintonia con il quale e in velata polemica antiagostiniana risaltano due elementi: 1. l'effettiva, obiettiva e generale efficacia della redenzione operata da Cristo (ll. 23.28s., 608B); 2. il tramite per il quale il genere umano partecipa alla salvezza-divinizzazione è il battesimo, pienamente efficace, quantunque infimo possa essere lo stato in cui l'umanità è caduta (l. 33, 608C *de cloaca huius mundi*). Sono due punti di dottrina che Agostino era sospettato di non condividere.¹⁰²

Il Faure, che nella sua dissertazione, rimasta pressoché sconosciuta, aveva riconosciuto la falsità della citazione di Tertulliano,¹⁰³ ha anche osservato che il passo *pro viventibus - a mortuis* (ll. 25-28, 608B) è un testo preesistente, forse una formula di fede, il cui inserimento è riconoscibile soprattutto perché il seguito (*et quod propterea...*) gli si ricollega malamente, ed ha anche indicato¹⁰⁴ l'affinità stilistica di 1,60 con 1,25 (similitudine della casa composta di fondamenta e di piano nobile per illustrare la continuità tra AT e NT) e l'analogia di contenuto del medesimo 1,60 con 1,73, (similitudine dell'albero illuminato dal sole sotto i colpi della scure).

Harnack ha ritenuto autentica anche un'altra più breve citazione di Tertulliano nel capitolo dedicato ai catafrigi:¹⁰⁵

1,26,21-23 (596C) *hoc solum discrepamus, inquit, quod secundas nuptias non recipimus, et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus.*

È proprio difficile riconoscevi lo stile di Tertulliano. Quanto al contenuto i contrasti di Tertulliano montanista con la chiesa cattolica in verità sono ben più ampi di quelli descritti in questo frammento. Si tratta di una

¹⁰² Sull'efficacia della redenzione cf. oltre cap. I, § 15; sull'efficacia del battesimo cf. oltre cap. III, §6.

¹⁰³ Le osservazioni del Faure, pp. 43-45 (Göttingen 1903) restarono sconosciute, d'altra parte egli ignorava che la duplice citazione di Tertulliano in 1,60 era stata riconosciuta come autentica da Harnack (Berlin 1895).

¹⁰⁴ Faure, p. 42.

¹⁰⁵ Harnack, *Tertullian in der Litteratur*, p. 575.

falsa citazione inserita in funzione dell'intento, non confessato dal nostro autore, di fare l'apologia di Tertulliano, e di preparare così il terreno per utilizzare l'autorità del grande africano del passato contro il grande africano del presente. Lo abbiamo visto all'opera qui sopra a proposito dell'eresia dei proclianiti (1,60).

Invece nel medesimo capitolo 1,26, Arnobio utilizza in altro modo il nome di Tertulliano, ma sempre con il medesimo obiettivo:

1,26,23-26 (596C) *obiciunt quidam Tertulliano, quod animam ex traduce, id est animam dixerit ita gigni ex anima, sicut ex corporibus corpus, quod catholica fides uehementer exsecratur.*

Arnobio non rimprovera a Tertulliano di aver sostenuto il traducianesimo,¹⁰⁶ anzi non dà nemmeno per certo che l'abbia sostenuto (*obiciunt quidam*). Il suo bersaglio è il traducianesimo di Agostino, la dottrina secondo la quale la trasmissione del peccato originale avviene per via di generazione dai genitori ai figli. Gli avversari di Agostino, ritenendo che questo tipo di traducianesimo presupponga necessariamente il traducianesimo dell'anima, di questo lo accusavano senza tregua. E così Giuliano insisteva nel rimproverargli di professare il traducianesimo materialista di Tertulliano e dei manichei: *nam tali argumento praeter impietatem tuam (sc. Augustini) nihil aliud indicatur, impietatem inquam, qua credis ita esse animarum traducem in Tertulliani olim et Manichaei profanitate damnatam, sicut est etiam corporum tradux, quod tam nefarium est...*¹⁰⁷ Agostino, che non ha mai approvato il traducianesimo materialista, e che è rimasto fino alla fine incerto fra creazionismo e traducianesimo spirituale dell'anima (*retract.* 2,45.56), respingeva l'accusa: *aiunt enim nos animarum traducem cum peccati traducem contueri. Quod ubi et quando in eorum, qui defendunt adversus istos catholicam fidem, vel sermonibus audierint vel litteris legerint nescio,*¹⁰⁸ ma Giuliano era sicuro della forza del proprio ragionamento: *si enim non credis partem animae seminibus illigatam, quo ore scribis omnes homines Adam solum fuisse, cum homo utique nisi anima et corpus simul esse non possit?*¹⁰⁹

Nell'insieme in 1,26 Arnobio fa un grande elogio di Tertulliano (l. 16s., 596C *cum omnia bene et incomparabiliter scripserit*; 1,86,21, 617A *opuscula eloquentissima et ferventia in defensione edidit veritatis*), e tratta con benevolenza il Tertulliano montanista, mettendo in evidenza i punti della dottrina montanista che concordano con l'ortodossia cattolica, e attenuando le poche divergenze, riprovando solo che Tertulliano si sia opposto a papa So-

¹⁰⁶ Si riferisce a Tert. *an.* 23-41 (CCL 2, p. 845ss.).

¹⁰⁷ Iul. *apud Aug. op. imp.* 2,178,6ss. (CSEL 85,1, p. 297).

¹⁰⁸ Aug. *c. duas ep. Pel.* 3,10,26 (CSEL 60, p. 518s.).

¹⁰⁹ Iul. *apud Aug. op. imp.* 2,178,18ss. (CSEL 85,1, p. 298).

tere per difendere Montano (l. 18s., 596C).¹¹⁰ Con le parole, che mette sulle labbra di Tertulliano medesimo, gli attribuisce lievi manchevolezze, piuttosto che proposizioni eretiche (ll. 21-23, 596C *hoc solum discrepamus, inquit, quod secundas nuptias non recipimus, et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus*).¹¹¹ Allora qual è la ragione della pesante stoccata finale contro il traducianesimo, che con l'eresia dei catafrigi non ha alcuna attinenza, e che Arnobio non è nemmeno certo che lo si possa imputare a Tertulliano? Crediamo che Arnobio, trattando dei catafrigi, abbia voluto fare il nome di Tertulliano, che nella fonte agostiniana (*haer.* 26) non è menzionato, ed abbia voluto accennare al suo traducianesimo, pur con il beneficio del dubbio, per crearsi il pretesto per attaccare il traducianesimo di Agostino, che, secondo Giuliano, era il medesimo traducianesimo materialista di Tertulliano e dei manichei: è probabile che si debba intendere proprio Giuliano nella frase *obicunt quidam Tertulliano* (l. 23, 596C), ma sul nome di Agostino, vero destinatario della stoccata, Arnobio si impone il silenzio.

Nel medesimo capitolo (1,26) troviamo un secondo attacco contro lo stesso innominato obiettivo. Agostino (*haer.* 26) riferisce con dovizia di particolari che i catafrigi usavano per il sacramento dell'eucarestia il sangue di bambini.¹¹² Arnobio si premura di dire che la notizia è infondata, e che Tertulliano medesimo l'avrebbe rigettata come falsa.

Che degli scritti di Tertulliano il nostro autore avesse conoscenza diret-

¹¹⁰ La notizia che Tertulliano avrebbe scritto un libro in polemica con Sotere e con Apollonio, che sarebbero stati avversari del montanismo, ha una parziale conferma in Hier. *vir. ill.* 40, che riferisce che Tertulliano avrebbe scritto contro Apollonio il settimo libro di un perduto trattato *De ekstasei*. È importante notare che qui il nostro autore, senza dipendere da Agostino, dà una notizia attendibile: su Tertulliano e sui tertullianisti si dimostra informato.

¹¹¹ Un altro elogio di Tertulliano è in 1,86,33s. (617B), ove si sottolinea che, se Tertulliano fu autore di uno scisma, non fu però eretico: *Tertullianistarum conventicula propagavit, nihil tamen in fide mutavit*.

¹¹² Cf. Aug. *haer.* 26 (CCL 46, p. 302,11ss.) *sacramenta perhibentur (Cataphryges) habere funesta, nam de infantis anniculi sanguine quem de toto eius corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinae, panemque inde facientes. Qui puer si mortuus fuerit, habetur apud eos pro martyre; si autem vixerit, pro maximo sacerdote*. Il testo di Agostino ha corrispondenze verbali con Ps.Hier. *Indiculus* 20,32 (PL 81, 641), dal quale si ritiene che dipenda (cf. G. Bardy, in *Miscellanea Agostiniana*, 2, p. 410; H.-Ch. Puech, *L'Indiculus de haeresibus du Pseudo-Jérôme*, in *Annuaire de l'École prat., Sciences hist. et rel.* 1960-61, pp. 112-115). La notizia di questo rito cruento ebbe larga diffusione in oriente come in occidente: Cyr. Hier. *cat.* 16,18 (PG 33, 929A); Epiph. *haer.* 48,14,6 (GCS 31,2, p. 240); Theodoret. *haer. fab.* 3,2 (PG 83, 403A); Filastr. 49,5 (CCL 9, p. 238); Hier. *epist.* 41,4,1 (CSEL 54, p. 314).

ta¹¹³ e fosse anche ben informato sul movimento tertullianista, lo dimostra il cap. 1,86 che ci dà interessanti notizie sulla presenza di tertullianisti a Roma al tempo dell'imperatore Massimo (a. 387), che concesse loro la licenza di costruire un oratorio sulla tomba dei martiri Processo e Martiniano.¹¹⁴

Abbiamo detto delle due false citazioni tertullianee. Anche la citazione anonima diretta contro il pelagianesimo è una formula di Arnobio, come quella simile che ricorre nel *Conflictus*:

<i>praedest.</i> 1,88,52s. (518D) <i>obiectum est illis ita: 'aut potest, et adiutorium non quaerit, aut non potest, et adiutorium quaerit'</i>	<i>confl.</i> 4,9,12 (p. 248) <i>unde unum e duobus: aut potes te ab omni peccato abstinere, aut non potes. Si potes, adiutorium non indiges: potes enim</i>
---	--

Queste due espressioni documentano la predilezione per quel genere di dimostrazione logica che è la proposizione alternativa (*aut... aut*),¹¹⁵ predilezione che ci conferma la falsità di un'altra citazione (di cui sopra abbiamo esaminato il carattere antipredeterminazionista),¹¹⁶ che ricorre in 1,19, 10-13 (593C), che è attribuita ad un altro dei numerosi personaggi fittizi del libro primo (*Perigenes Argus civitatis antistes*),¹¹⁷ e che ha forma e contenuto corrispondenti a 3,37,8-9 (670A).

¹¹³ 1,86,35s. (617B) ricorda che Tertulliano chiama psichici i cattolici. Il termine *psychicus* compare nella letteratura patristica, oltre che in questo nostro testo, solo in Tertulliano, 23 volte, per distinguere i cattolici non solo dai montanisti e tertullianisti, detti *pneumatici* o *spiritales*, ma anche dagli *haeretici*.

¹¹⁴ Del sepolcro dei martiri Processo e Martiniano fuori le mura di Roma al secondo miglio della via Aurelia, non lontano dall'attuale basilica di S. Pancrazio, abbiamo la testimonianza nel *Martirologio geronimiano* (2 lugl.). La *Passio* (BHL 2, p. 1011, nr. 6947), che pure narra la loro sepoltura lungo la via Aurelia, è leggendaria e posteriore. Nel luogo certamente sorgeva una chiesa al tempo di Gregorio Magno, che vi tenne una commemorazione dei due martiri (BSS 10,1138). Si può credere che sia la medesima, la cui costruzione è narrata dal nostro autore in 1,86. Ci si è giustamente chiesti perché il racconto relativo alla chiesa dedicata ai due martiri narrato con dovizia di particolari, che ha attinenza solo marginale con il contesto, sia stato inserito in quest'opera. L'ipotesi di Schubert (p. 70) è che il nostro autore fosse in qualche modo legato al luogo ove al suo tempo si era affermato il culto dei due martiri. Ma una buona spiegazione potrebbe anche trovarsi nell'origine africana del nostro e nella sua residenza a Roma al momento della composizione dell'opera. La sua conoscenza delle vicende ecclesiastiche africane possono averlo indotto a parlare della presenza tertullianista a Roma.

¹¹⁵ Altri esempi di proposizioni alternative sono citati sopra, in n. 51.

¹¹⁶ Cf. sopra § 6 e 53.

¹¹⁷ L'invenzione di Perigene prende probabilmente spunto da un omonimo vescovo dell'Acacia, precisamente di Corinto, coevo di Arnobio (cf. DPAC s.v.).

1,19,10ss. (593BC) *unum itaque e duobus, inquit: aut naturae malae sunt filii, et ambo pro id quod sunt nati damnandi sunt, aut naturae bonae sunt, et pro facti sui qualitate iuste alium benedictio coronavit, alium maledictio condemnavit*

3,37,8-9 (670A) *unum vobis eligite e duobus: aut bona est generatio hominis, et bona est concupiscentia, aut malae sunt nuptiae, et iniqua concupiscentia*

10. Gregorio

In tutti e tre i capitoli (1,73.74.76) ove ricorre il nome di un certo Gregorio, che avrebbe confutato le tre eresie, sono contenute formule e idee di altre opere di Arnobio. In 1,73.74 troviamo l'espressione *infelices et miseri di in ps. 143,52*.¹¹⁸ Per confutare l'eresia cristologica 73 dei teoponiti, e per dimostrare che la divinità di Cristo non ha subito la passione, un *Gregorius episcopus* avrebbe addotto la similitudine della scure, i cui colpi tagliano l'albero, ma non offendono i ragni del sole che lo illuminano. Ora Arnobio riprende la medesima metafora nel commentario *in ps. 68,33*¹¹⁹ e nel *confl. 4,2,6*¹²⁰.

Dobbiamo credere che Arnobio, solo per averne letta la notizia nella fonte agostiniana, conosca l'eresia 74 dei triscilidi, alla quale, come alla precedente (teoponiti), egli dà un nome di suo conio. In questo caso il medesimo Gregorio avrebbe proposto una confutazione di tale eresia trinitaria che non riusciamo ad attribuire ad alcun autore del IV o V secolo di nome Gregorio o di altro nome che non sia Arnobio. Ai triscilidi, che dividevano Dio in tre parti, affermandone così la trinità nell'unità, Gregorio avrebbe opposto: *non est enim deus, nisi qui in se ipso perfectus est*, con riferimento a ciascuna delle tre persone divine, e avrebbe continuato: *ecce tria perfecta non faciunt tres deos, sed unum, quia una est deitas*. La prima espressione ci appare assai poco adeguata per dimostrare l'unità delle tre persone, mentre la seconda è priva di rigore logico. Che il modo di ragionare e le espressioni medesime siano di Arnobio lo rivela la corrispondenza con il *Conflictus*:

¹¹⁸ CCL 25, p. 245.

¹¹⁹ CCL 25, p. 99.

¹²⁰ CP 14, p. 226. L'oratoria di Gregorio Nazianzeno è incline all'uso delle similitudini, e in particolare vi troviamo la metafora sole-luce per spiegare il rapporto Padre-Figlio nel dogma trinitario (M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, [Grazer Theologischen Studien 2], Graz 1978), ma non vi è traccia della metafora della scure e dell'albero illuminato dal sole.

praedest. 1,74,5-9 (613B)

non est enim deus, nisi qui in se ipso perfectus est: perfectus ergo pater perfectum ex se genuit filium, perfectus ex patre procedit spiritus sanctus. Ecce tria perfecta non faciunt tres deos, sed unum, quia una est deitas

confl. 1,9 (pp. 82-84)

*3 unusquisque in sua persona perfectus deus est
11 Serapion dixit: ... pater perfectus deus, filius perfectus deus, spiritus sanctus perfectus deus tres faciunt deos*

Sempre in tema di parallelismi dottrinali fra opere arnobiane notiamo che in 1,76 si dice che l'immagine di Dio è impressa nelle facoltà superiori dell'uomo: *memoria, intellectus, scientia*, che nel *Conflictus*¹²¹ sono riprese per illustrare il concetto della trinità di Dio. In 1,80 la similitudine della fonte e del fiume, che emana dalla fonte, e che vuole esprimere la generazione del Figlio dal Padre, deriva dall'*Explanatio symboli* di Rufino,¹²² ed ha una corrispondenza significativa nel libro quarto del *Conflictus*,¹²³ dove tuttavia è composta non da due, ma da tre elementi, *vena, fons, fluvius*, perché deve spiegare la Trinità.

I teoponiti (1,73),¹²⁴ secondo Arnobio, che amplifica la notizia di Agostino, sostenevano che in Cristo ha sofferto la sua divinità, come nell'uomo è l'anima che patisce sofferenza. La confutazione è affidata ad una citazione del Gregorio, di cui si è detto. Il Faure ha rilevato un disordine logico nella citazione, che lo ha indotto a supporre la dipendenza da due fonti diverse.¹²⁵ Noi pensiamo che il tutto sia formulazione del pensiero di Arnobio, che in questo caso ha un andamento che è recepito dal lettore come incoerente e disordinato. Il nostro autore non ha rilevato, o non ha voluto rilevare nella dottrina dei teoponiti l'ispirazione apollinarista, quale elemento distintivo della loro dottrina, e ragiona tenendo conto esclusivamente della propria concezione cristologica divisiva, all'interno della quale basta la similitudine dell'albero illuminato dal sole - con la scure che offende l'albero, non la luce che lo illumina - per dimostrare che la divinità non può patire. Tenuto conto poi che, per la medesima concezione divisiva, in Cristo si dà congiunzione del *perfectus deus* e del *perfectus homo* composto di anima e di corpo, è ovvio per Arnobio che in Cristo abbia patito l'anima dell'uomo, per la ragione che nell'uomo in genere è l'anima che patisce.

¹²¹ *Confl. 1,4,19 (p. 68)*.

¹²² Ruf. *expl. symb. 4,37ss.* (CCL 20, p. 138). In *praedest. 1* altre due similitudini sono derivate dalla medesima opera di Rufino: cf. n. 100 e 127.

¹²³ *Confl. 4,4,3ss.* (p. 232).

¹²⁴ La denominazione di questa eresia, come di altre che nel *De haeresibus* di Agostino sono anonime, è coniata da Arnobio.

¹²⁵ Faure, p. 35.

Arnobio trascura di considerare che quest'ultima ragione era invocata anche dai teoponiti per dimostrare, al contrario, la passibilità della divinità, perché, pensiamo, non ha rilevato che per questi eretici la divinità si sostituisce in Cristo all'anima umana. Egli conosce l'apollinarismo, e in 1,55 ne espone con buona precisione la dottrina, ma se confrontiamo quanto dice degli apollinaristi con il cap. dedicato ai teoponiti, è possibile concludere che non abbia notato l'affinità delle due eresie, o forse ha voluto escluderla. Il Faure¹²⁶ ha anche ben visto che la similitudine dell'albero illuminato ricompare nel *Conflictus* e nei *Commentarii in Psalmos*, ma la coincidenza, invece di suggerirgli di attribuire anche il *Praedestinatus* ad Arnobio, lo induce a pensare semplicemente che le tre opere dipendano per questa similitudine da un modello preesistente. Anche noi siamo propensi a credere che la similitudine non sia originale di Arnobio, ma non sapremo dire se l'abbia attinta da una determinata fonte scritta o gli sia giunta da una tradizione diffusa che ormai era patrimonio comune. A favore della prima ipotesi è utile ricordare che una metafora analoga ricorre nell'*Explanatio symboli* di Rufino,¹²⁷ che, come abbiamo notato, è autore conosciuto da Arnobio.¹²⁸

A proposito degli omuncioniti (1,76), a giudizio del Faure, la differenza fra la fonte agostiniana e l'esposizione di Arnobio sarebbe significativa della concezione corporea dell'anima, che sarebbe condivisa dal nostro autore:¹²⁹

Aug. haer. 76: *alia (haeresis) dicit corpus hominis, non animam esse imaginem dei.*

praedest. 1,76 (613D): septuagesimam et sextam haeresim fecerunt Homuncionitae, qui dicunt in corpore hominis esse imaginem dei, non in anima. Unde Gregorius: 'cum imago dei in rebus magnis et primis quae sunt in homine debeat quaeri, in memoria, in intellectu, in scientia, et in illis locis unde homo pietate movetur, haec statuta in anima sunt, non in corporis liniamenti instructa, et tanto plus similis deo est quanto plus haec, quae memoravimus, purius potuerit obtinere'.

¹²⁶ Faure, p. 37.

¹²⁷ Ruf. *exp. symb.* 10, 13-16 (CCL 20, p. 147s.) *quantum putas natura solis illo inferior est? quantum creatura sine dubio creatore. Intuere nunc: solis radius si in caeni alicuius voraginem dimittatur, numquidnam aliquid inde pollutionis acquiritur?* Arnobio riproduce altre similitudini teologiche di questa medesima opera di Rufino: cf. sopra n. 100 e 122.

¹²⁸ Sulla conoscenza di Rufino da parte di Arnobio cf. sopra nn. 81. 100. 122. 127.

¹²⁹ Faure, p. 39s.

A favore dell'interpretazione del Faure sta l'osservazione che, mentre Agostino riferisce che i seguaci delle eresie 81 (luciferiani) e 86 (tertullianisti) professano la corporeità dell'anima, Arnobio tace questa notizia. È assai probabile che il silenzio non sia casuale, ma quelle che qui in *praedest.* 1,76 sarebbero, secondo il Faure, tre parti corporee dell'anima corporea, nel *Conflictus* sono componenti incorporee della sapienza incorporea (le une e l'altra vi compongono una similitudine trinitaria): *numquid possumus in homine aliquo dicere perfectam esse sapientiam, in quo minus sit memoria, aut ingenium aut intellectus?... sicut in una sapientia tres istae incorporeae personae subsistunt, id est memoria, ingenium et intellectus...*¹³⁰ Così pure non esistono le prove di un collegamento fra la concezione della corporeità dell'anima e la dottrina, che in passato si soleva definire 'semipelagiana', di alcuni autori della Gallia meridionale (Giovanni Cassiano, Fausto di Riez),¹³¹ ai quali il Faure accosta, per tale presunta condivisione della corporeità dell'anima, anche il nostro autore.

11. *Girolamo contro giovinianisti e elvidiani*

Esemplare per illustrare l'attenzione che il nostro autore ha per le dottrine in qualche modo predestinazioniste e per documentare come egli mescoli verità storica e invenzione è anche il capitolo dedicato a Gioviniano (1,82). L'esposizione dei contenuti dell'eresia rispecchia fedelmente la notizia data da Agostino. Arnobio non aveva bisogno di aggiungervi alcunché per farla apparire come eresia predestinazionista. È un predestinazionismo che deriva dal sacramento del battesimo:

1,82,3-5 (615A) *paria dicunt esse universa peccata, nec posse peccare hominem lavacro regenerationis accepto, nec aliquid prodesse ieiunia vel a cibis aliquibus abstinentiam*

È da credere che Gioviniano, della cui dottrina in verità sappiamo poco, perché i suoi scritti sono perduti, non intendesse affermare precisa-

¹³⁰ *Confl.* 1,4,17-19 (p. 68).

¹³¹ In verità un paio di passi di Fausto di Riez mostrano qualche analogia con 1,76, che però non basta per dimostrare un rapporto di parentela fra i due autori: Faust. *epist.* 5 (CSEL 21, p. 189, 24ss.) *sciendum ergo est, quia ideo mors ad animam non pervenit, quia in eam dominus imaginem suam et similitudinem conlocavit. Nam sicut deus immortalis, misericors, iustus, patiens est, ita harum dona virtutum in faciem nostri interioris infundit, ut, quanto quisque magis patiens, magis iustus, magis misericors existeret, tanto magis divinae participationis munere praeditus appareret, sicut apostolus dicit: in interiore homine habitare Christum per fidem; epist. 9,50ss. (CCL 64, p. 410) per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem dei imaginem in facie interioris excolere, cuius decus non in corporis personam, sed in animi formam sollertia factoris impressit.*

mente l'*impeccantia* del battezzato, che la teologia predica solo di Dio, ma la sua *confirmatio in gratia*, una sorta di predestinazione stabilita dalla grazia del battesimo, che rende inutile l'esercizio ascetico. In questo la notizia su Gioviniano data da Agostino, si armonizza assai bene nel contesto del *Praedestinatus*. Gioviniano non riconosceva alcun merito speciale al celibato e alla verginità nella chiesa: in questo modo ribadiva l'esclusiva importanza del battesimo in ordine alla salvezza, escludendo il merito delle opere. Per questa ragione Arnobio si sofferma su questa eresia per andare oltre le scarse notizie di Agostino e per illustrare come fu debellata. Ma le vicende relative all'affare Gioviniano, raccontate da Arnobio indipendentemente dalla fonte, si svolsero un po' diversamente. Nel 393 Ambrogio riunì un sinodo milanese che condannò Gioviniano. Il documento approvato dal sinodo è l'*epist. extra coll.* 15¹³² inviata al papa Siricio, che gli aveva precedentemente comunicato la condanna di Gioviniano da parte di un sinodo romano.¹³³ La notizia che Gioviniano fu scomunicato a Roma nel corso di un'assemblea di sacerdoti e popolo al tempo di papa Anastasio (a. 398-401) non è credibile: Gioviniano era stato condannato a Roma da un 'presbiterio' appositamente riunito da papa Siricio (a. 390),¹³⁴ non nella basilica del Laterano, ma in quella costantiniana. È anche poco verosimile che nel corso del sinodo sia stato letto un libro di Ambrogio contro Gioviniano.¹³⁵ Arnobio però sa dei due libri *Adversus Iovinianum* scritti nel 392-393 da Girolamo; ne fa l'elogio e ne ricorda i toni violenti,¹³⁶ dimostrando di conoscerne il contenuto. Non nasconde la sua simpatia per lo spirito ascetico del monaco di Betlemme, al quale rivolge parole di lode anche nel capitolo dedicato agli elvidiani (1,84,7, 616A): *dictor egregius*, per aver scritto "due libri"¹³⁷ anche contro costoro, che analogamente avevano in dispregio le virtù proprie dell'ascetismo monastico, verginità e castità.

12. L'eresia pelagiana secondo Agostino e secondo Arnobio

Nell'esposizione dell'eresia pelagiana (1,88) Arnobio segue una linea

¹³² CSEL 82,3, pp. 302-311.

¹³³ Siric. *epist.*, CSEL 82,3, pp. 290-301.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 290.

¹³⁵ Nelle opere sulla verginità di Ambrogio è possibile trovare qualche allusione alla dottrina di Gioviniano solo in *inst. virg.* 8,52-56 ([SAEMO 14,2], Roma-Milano 1989, pp. 152-155 e note relative).

¹³⁶ 1,82,23ss. (615C) *scripsit etiam contra hos Hieronymus presbyter certos libros, quos qui plenius legerit, et quanta bona virginitas et continentia et abstinentia habeat discit, et quanta mala edacitas et luxuria habeat perhorrescit*. Nelle lettere 48-50 Girolamo cercò di rimediare allo scandalo suscitato dagli eccessi dell'*Adversus Iovinianum*.

¹³⁷ L'*Adversus Helvidium* del 383 è in un solo libro.

indipendente dalla solita fonte agostiniana. È un fatto singolare, che però ha una spiegazione ovvia: i due giudicano e condannano il pelagianesimo da posizioni molto diverse.

Agostino (*haer.* 88) espone sei punti della dottrina dei pelagiani, disegnanone un quadro compiuto:

1. rifiuto della grazia a favore del libero arbitrio;
2. la carità non è dono di Dio;
3. la preghiera della chiesa è senza valore;
4. i giusti in questo mondo sono senza peccato;
5. i bambini nascono senza peccato originale;
6. la morte non è conseguenza del peccato originale, ma condizione di natura.

L'autonoma esposizione di Arnobio dimostra una discreta personale conoscenza dei principali punti dottrinali in questione, ma egli fa quasi esclusivo riferimento alle vicende che hanno avuto per protagonista Celestio in Africa, ricordando come questi, dietro la denuncia fatta dal diacono Paolino di Milano al vescovo di Cartagine, fu processato da un sinodo riunito in quella sede. Noi sappiamo che il sinodo (a. 411) condannò Celestio, che si appellò al papa Innocenzo, e che l'appello non ebbe seguito. Arnobio non parla della condanna emanata dal sinodo di Cartagine, ma riferisce di quella inflitta a Pelagio e a Celestio da papa Innocenzo nel 417 in seguito alle sollecitazioni dei vescovi africani. Le parole di Celestio, *non ad me pertinet de his quae obicitis, ubi meum nomen est et crimen alienum* (l. 8s., 618A), probabilmente si riferiscono al suo tentativo di sottrarsi nel corso del processo di Cartagine alle contestazioni di Paolino, che lo accusava di negare la trasmissione del peccato originale, tentativo che ci è documentato da un frammento degli atti del processo conservatoci da Agostino:¹³⁸ secondo questo documento Celestio avrebbe risposto che i suoi dubbi sulla trasmissione del peccato originale gli erano derivati dall'insegnamento di un presbitero siro di nome Rufino,¹³⁹ ospite a Roma di Pammachio.

Dopo aver sintetizzato la dottrina di Celestio con l'affermazione *posse homines sine peccato esse natura sibi sufficiente sola humana* (l. 4, 617D), Arnobio elenca cinque proposizioni che dice essere state contestate a Celestio

¹³⁸ Aug. *grat. Chr. et pecc. or.* 2,3,3 (CSEL 42, p. 168) *Caelestius dixit: sanctus presbyter Rufinus, Romae qui mansit cum sancto Pammachio; ego audivi illum dicentem quia tradux peccati non sit*.

¹³⁹ Sul ruolo di questo personaggio alle origini del pelagianesimo si veda E. TeSelle, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy*, in *Augustinian Studies* 3 (1972), pp. 61ss.

al processo di Cartagine. Le riprende da Agostino che cita gli atti del processo nel *De gratia Christi et de peccato originali*:

Cael. apud Aug. gr. Chr. 2,5,5

(CSEL 42, p. 169)

[IV.] *infantes... debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae. ibid. 2,11,12 (p. 174)* [II.] *Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, esset moriturus.* [V.] *Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum.* [III.] *Quoniam lex sic mittat ad regnum quemadmodum et evangelium...* [I.] *posse hominem sine peccato esse, si velit.*

praedest. 1,88,10-17 (618A)

[I.] *... hominis naturam ad perfectionem posse sufficere, hoc est tantum potest homo exercere iustitiam ut etiam sine peccato possit esse, si velit.* [II.] *Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, esset moriturus.* [III.] *Sic lex misit ad regnum, sicut evangelia.* [IV.] *Infantes in remissionem peccatorum baptizandos esse ideo confitemur, propter regulam universalis ecclesiae.* [V.] *Nihil obfuisse generi humano peccatum Adae.*

Agostino dice di aver tratto quattro di queste proposizioni [I. II. III. V.] dagli atti del processo di Cartagine, e una [IV.] dal *Libellus fidei* che Celestio presentò a papa Zosimo per essere riammesso nella chiesa.¹⁴⁰ Tre proposizioni [II. III. V.] corrispondono a tre delle sei proposizioni elencate nel *Commonitorium* di Mario Mercatore,¹⁴¹ che parimenti lesse gli atti del processo, che non ci sono pervenuti. Anche l'espressione riferita senza alcuna contestualizzazione storica e dottrinale (1,88,35, 618C *de quaestione enim, aiunt, non de communione discernimur*) riecheggia un giudizio di Celestio che Agostino nella medesima opera riprende dagli atti del medesimo processo (... *licet quaestionis res sit, non haeresis*).¹⁴² Arnobio fa dire a pelagiani e celestiani che la controversia, generalmente intesa, non tocca la loro comunione con la chiesa, essendo discussione di materia opinabile. Per Agostino invece Celestio si riferiva precisamente alla trasmissione del peccato originale, a proposito del quale sosteneva che la chiesa ammetteva posizioni contrastanti.¹⁴³

¹⁴⁰ Cf. Cael. lib. fid. 18 (PL 48, 502D) *infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum, secundum regulam universalis ecclesiae, et secundum evangelii sententiam confitemur, quia dominus statuit regnum caelorum non nisi baptizatis posse conferri, quod, quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae largitatem.*

¹⁴¹ Mar. Merc. comm. s. nom. Cael. ACO 1,5,1, p. 66, 9-17: *Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisse; quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum; ... quoniam lex sic mittit ad regnum caelorum quomodo evangelium.*

¹⁴² Cf. Aug. grat. Chr. et pecc. or. 2,3,3 (p. 169); 2,23,26 (p. 184).

¹⁴³ Cf. ibid. 2,3,3 (p. 168) *Caelestius dixit: dixi de traduce peccati dubium me esse, ita tamen ut cui donavit deus gratiam peritiae consentiam, quia diversa ab eis audivi qui utique in ecclesia catholica constituti sunt presbyteri.*

Dopo l'esposizione dell'eresia, Arnobio, come al solito, passa alla confutazione. Ricorda i nomi dei principali oppositori del pelagianesimo, Agostino e Girolamo, ma ancor prima di costoro menziona un certo Costanzo: *contra hos suscepit sine scriptura quidam Constantius tractator*.¹⁴⁴ Pensiamo che si debba escludere che *Constantius* sia, come altri personaggi di *praedest. 1*, un'invenzione. Il pelagianesimo era un'eresia molto recente: un falso su questa materia ancora calda sarebbe stato facilmente smascherato. Del resto Arnobio aveva conoscenze dirette della controversia, e dimostra di aver letto documenti e scritti che la riguardavano. Nemmeno aveva bisogno di inventare un altro confutatore del pelagianesimo da aggiungere ad Agostino e a Girolamo. Recentemente il De Bruyn ha cercato di dare a questo personaggio un'identità storica di un certo rilievo.¹⁴⁵ L'ipotesi è che si tratti del commentatore (*tractator*) della Sacra Scrittura, autore dell'anonimo commentario alle epistole paoline, scoperto in un ms. di Budapest e pubblicato dal Frede,¹⁴⁶ il medesimo Costanzo di cui parla Prospero nell'*Epitoma chronicorum*,¹⁴⁷ all'a. 418, il quale, divenuto monaco (*servus Christi*) da funzionario imperiale di rango elevato (*ex vicario*), combatté il pelagianesimo fino a subirne la persecuzione. Il medesimo che, secondo Agostino, si era convertito dal manicheismo,¹⁴⁸ e che Pelagio, nell'appello inviato a papa Innocenzo (CPL 749a *Epistula ad Innocentium*), menzionava con la qualifica di vescovo e quale destinatario di una sua lettera, come riferisce ancora Agostino nel *De gratia Christi*.¹⁴⁹

L'esposizione dell'eresia pelagiana è corredata da una citazione di Pelagio che ci offre una indicazione della letteratura conosciuta e usata dal

¹⁴⁴ 1,88,27s. (618B). La frase presenta due problemi d'interpretazione. *Tractator* può significare 'commentatore della Sacra Scrittura', come sostiene il De Bruyn, p. 40s. (citato in nota seguente), ma può significare anche 'autore, scrittore', come in 1,43,6 (600A), ove Arnobio con *tractator* indica Origene seguendo Agostino, il quale con *tractator* traduce συντακτικός dell'*Anakephalaïosis* (PG 42, 868B; cf. sopra n. 82). Quanto a *sine scriptura*, non significa 'senza riferimento alla Sacra Scrittura', secondo una delle ipotesi dello stesso De Bruyn (*ibid.*), ma 'oralmente', come in 1,42,4 (599D): *... tam turpia docuerit ut nec debeant per scripturam ad nostros posteros destinari.*

¹⁴⁵ Th. S. De Bruyn, *Constantius the 'tractator' author of an anonymous commentary on the Pauline Epistles?*, in *Journal of Theological Studies* 43 (1992), pp. 38-54.

¹⁴⁶ H. J. Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar* [Vetus Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel], 1: *Untersuchungen*, Freiburg i. B. 1973; 2: *Die Texte*, Freiburg i. B. 1974.

¹⁴⁷ Prosp. epit. chron. a. 418 (MGH AA 9, p. 468) *hoc tempore Constantius servus Christi ex vicario Romae habitans et Pelagianis pro gratia dei devotissime renitens factione eorundem multa pertulit, quae illum sanctis confessoribus sociaverunt.*

¹⁴⁸ Aug. c. Faust. 5,5 (CSEL 25,1, p. 277,21-24); 7 (p. 279,6-8).

¹⁴⁹ Cf. Aug. grat. Chr. et pecc. or. 2,4,3 (CSEL 60, p. 169); 2,23,26 (p. 184).

nostro autore a scopo di documentazione. È un passo importante del Commentario in Rom. di Pelagio, di cui dà citazione anche Agostino nel *De peccatorum meritis et remissione*¹⁵⁰ e anche Mario Mercatore,¹⁵¹ che la riprende da Agostino. Sappiamo che Arnobio aveva conoscenza del Commentario alle lettere paoline di Pelagio nella recensione interpolata dallo Ps.Hier., perché ne dà documentazione in *praedest.* 3,¹⁵² eppure dobbiamo ritenere che in 1,88 anche Arnobio, come Mario Mercatore, abbia ripreso la citazione di Pelagio da Agostino:

Pelag. in Rom. 5,15 (Souter, p. 46,25ss.) *hi autem qui contra traducem peccati sunt, ita illam impugnare nituntur: 'si Adae, inquit, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest...' deinde aiunt: 'si baptismus mundat antiquum illud delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerint debent hoc carere peccato: non enim potuerunt ad filios transmittere quod ipsi minime habuerunt'.*

praedest. 1,88,39-49 (618 CD) *Pelagius ita in commentario suo ad Romanos, dum ageret illum locum quo ait apostolus quoniam per unum in hoc mundo peccatum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt... tangens pertransisse ... 3,2,2 "hi autem, inquit, qui contra traducem peccati sunt, ita illam impugnare nituntur: 'si Adae, inquit, peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi iustitia etiam non credentibus prodest' ... 3,3,5 (p. 132) deinde aiunt: 'si baptismus mundat antiquum illud delictum, qui de duobus baptizatis nati fuerint debent hoc carere peccato; non enim potuerunt ad posteros transmittere quod ipsi minime habuerunt..."*

Agostino riproduce fedelmente il passo di Pelagio. Arnobio si concede qualche libertà. Che Arnobio dipenda non da Pelagio, ma da Agostino lo

¹⁵⁰ Aug. *pecc. mer.* 3,2,2 (CSEL 60, p. 129,18ss.); 3,3,5 (p. 132,6ss.). Cf. anche *grat. Chr.* 2,21 (CSEL 42, p. 183,13s.); *op. imp.* 1,56 (CSEL 85,1, p. 53).

¹⁵¹ Cf. Mar. Merc. *comm. s. nom. Cael.*, ACO 1,5,1, p. 67, 44-68,9.

¹⁵² 3,7,9-11 (634A); 3,19,51s. (653B); 71-73 (653D), rispettivamente: Ps.Hier. in Rom. 9,12 (Souter 3, p. 18); Ps.Hier. in Rom. 7,18 (Souter 3, p. 13); Pelag. in Rom. 7,22 (Souter 2, p. 59,16ss.).

aveva sospettato Schubert,¹⁵³ sulla base del primo dei tre indizi che, secondo noi, provano l'ipotesi:

1. è verbale la corrispondenza tra Agostino e Arnobio nell'introduzione della citazione, che, inoltre, da entrambi è detta attinente a Rom. 5,12, mentre il contenuto del passo citato ha nesso logico con quel versetto, però il passo si trova al seguito di Rom. 5,15.

2. Arnobio riprende l'inciso *inquit* da Agostino, ove è funzionale, mentre nel suo testo è superfluo dopo *ait*.

3. Pelagio ha *ad filios*, ove Arnobio con Agostino scrive *ad posteros*.

Agostino sottolinea che Pelagio non rivela il proprio pensiero sulla trasmissione del peccato originale, e che si limita a citare l'opinione contraria di altri. Pelagio non dice chi siano gli avversari della *tradux* che cita, e Agostino mostra di non sapere a chi si riferisca precisamente Pelagio.¹⁵⁴ Arnobio rivela che Pelagio ha tratto la citazione da uno scritto di Celestio *contra traducem peccati*, che dunque doveva conoscere. Non dovrebbe trattarsi del *Libellus fidei Zosimo papae oblatus* (CPL 768), ove comunque ritroviamo un analogo rifiuto della *tradux*, e che sappiamo che era conosciuto da Arnobio.¹⁵⁵

13. Confutazione del pelagianesimo

Il capitolo che Agostino dedica al pelagianesimo contiene qualche spunto di confutazione, ma lo scopo del suo catalogo è l'esposizione dell'eresia, non la polemica. Arnobio si concentra sulle due tesi principali di Celestio. Contro la prima (1,88,24, 618B *posse homines sine peccato esse*) sostiene che l'uomo non può mantenersi senza peccato con le sole sue forze, ma evitando di chiamare in causa la grazia, parla ripetutamente della necessità di un aiuto (*adiutorium, auxilium*), che si aggiunge alle forze insufficienti dell'uomo. E come tante volte lo abbiamo visto nel *Conflictus* ricorrere a similitudini, quando le sue doti di elaborazione teorica non gli ba-

¹⁵³ Cf. Schubert, p. 35, che mise per primo a confronto i passi dei tre autori. A nostro parere Agostino non ha commesso un vero e proprio errore nel riferire il passo di Pelagio a Rom. 5,12 invece che a Rom. 5,15, e tuttavia la coincidenza con Arnobio su questo particolare è significativa (cf. anche Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, 1, p. 195s.).

¹⁵⁴ Cf. Aug. *pecc. mer.* 3,3,6 (CSEL 60, p. 132) *videsne, obsecro, quemadmodum hoc totum Pelagius non ex sua, sed ex aliorum persona indiderit scriptis suis.*

¹⁵⁵ Cf. Cael. *lib. fid.* 19 (PL 48, 503A). Il passo è citato da Aug. *grat. Chr. et pecc. or.* 2,5,6 (CSEL 42, p. 170): cf. qui oltre cap. III, § 4 e n. 71.

stano per chiarire un concetto filosofico o teologico, così anche in questo caso spiega che l'aiuto di Dio necessario alla salvezza dell'uomo è simile all'aiuto di cui ha bisogno chi deve sollevare un peso di più di duecento libbre. Possiamo ben dire che, secondo questa visione, la partecipazione dell'uomo alla propria salvezza va oltre il cosiddetto *initium salutis* o *affectus credulitatis*.

Quanto alla seconda tesi sul valore del battesimo, bisogna considerare che il ragionamento di Celestio nei due brevi frammenti riportati da Pelagio (si veda il prospetto nel paragr. precedente) è in realtà una *reductio ad absurdum*: se il peccato originale si trasmettesse per via di generazione, e in questo modo si trasmettesse anche a coloro che non hanno colpe personali, anche la grazia di Cristo si dovrebbe trasmettere allo stesso modo, e dovrebbe così giungere anche ai figli non credenti di genitori che abbiano ricevuto la grazia. In altre parole, se il battesimo rimettesse il peccato originale, i figli di genitori battezzati dovrebbero ereditare grazia, non il peccato. Arnobio replica a Celestio (1,88,63ss., 619A-C), ma, si badi, non per sostenere la *tradux*, su cui non si pronuncia,¹⁵⁶ come non si era esposto Pelagio, bensì solo per negare validità alla sua *reductio ad absurdum* in relazione alla trasmissibilità della grazia da genitori a figli: per il nostro autore il ragionamento di Celestio va respinto perché la grazia si trasmette non per generazione carnale, ma per la rigenerazione e spirituale del battesimo. Ad Arnobio interessa di riaffermare la necessità del battesimo per il suo effetto positivo di rigenerazione e di inserimento nella chiesa in vista del regno di Dio,¹⁵⁷ secondo un'interpretazione di 1 Cor. 15,45-50 (*primus homo... secundus homo...*), che è anche agostiniana, ma che in Arnobio non tiene conto del peccato originale. Il ragionamento sulle due generazioni con le formule *de... masculino et femina* e *de Christo et ecclesia* è debitore di Agostino,¹⁵⁸ ma per Arnobio la grazia della rigenerazione è grazia meritata: *nisi gratiam divinam meruerint (homines) adipisci, 'regnum dei invenire non possunt'* (II. 8s., 619C).

Abbiamo visto che il nostro autore dimostra di avere conoscenze dirette del pelagianesimo, ma che si occupa quasi esclusivamente della dottrina di Celestio. Sorge un interrogativo: perché Arnobio, dopo aver citato gli atti

¹⁵⁶ Analogo atteggiamento reticente, a proposito del passo di Cael. *lib. fid.* 19 (PL 48, 503A), osserveremo in 3,30,52s. (665C): cf. cap. III, § 4.

¹⁵⁷ Sugli effetti positivi del battesimo per i pelagiani e per Arnobio si veda sopra, cap. I, § 3 e oltre, cap. III, § 4.

¹⁵⁸ Cf. Aug. in *Io.* 11,6,13-16 (CCL 36, p. 114) *cum ergo sint duae natiuitates, ille (Christus) unam intellegebat, ... una est de masculino et femina, alia de deo et ecclesia; serm.* 121,4 (SCh 116, p. 230) *prima natiuitas ex masculino et femina, secunda natiuitas ex deo et ecclesia.*

del processo di Cartagine del 411 e menzionato la condanna di Pelagio e di Celestio, decisa da papa Innocenzo nel 417, tace sul concilio di Cartagine del 418, sulla *Tractoria* di papa Zosimo, sulla ribellione di Giuliano, sulla condanna definitiva del pelagianesimo nel concilio di Efeso? Crediamo che il nostro fosse più disposto a prendere le distanze dal pelagianesimo originario di Pelagio e Celestio, che a condividere le drastiche sanzioni decise dalla sede romana, dopo comportamenti contraddittori, su pressioni dell'episcopato africano e più ancora del potere politico. La *Tractoria* ebbe come conseguenza la scomunica di Giuliano e di altri diciotto vescovi italiani. Alla scomunica seguì il lungo e aspro scontro fra Agostino e Giuliano, e degli scritti che lo narrano ormai sappiamo che Arnobio fu lettore non neutrale.

14. Nestorianesimo

Per l'eresia di Nestorio (1,89) Arnobio non ha più a disposizione la solita fonte - il *De haeresibus* di Agostino termina con il pelagianesimo -, ma deve mettere in campo le proprie conoscenze, che non gli mancavano, perché era eresia recentissima, sulla quale si era sviluppata una discussione che aveva coinvolto anche la sede romana in decisioni importanti, prese di concerto con la sede di Alessandria. Dobbiamo ricordare che il nostro autore, una quindicina d'anni dopo il *Praedestinatus*, dedicherà un'opera specifica alla questione sollevata da Nestorio, il *Conflictus Arnobii et Serapionis*, ricostruendo sulla base dei documenti conservati nell'archivio della curia di Roma il clima e le contrapposte ragioni che portarono al Concilio di Efeso, e facendo intervenire, attraverso i documenti citati, tutti i protagonisti di quella controversia: Nestorio, Cirillo di Alessandria, papa Celestino. Sono gli stessi personaggi che cita nella sintetica notizia sull'eresia nestoriana, ove pure dimostra di avvalersi della documentazione conservata a Roma. In che cosa tale documentazione consistesse lo ricaviamo principalmente dal *Conflictus*. Arnobio ha potuto prendere visione degli atti del concilio tenuto a Roma nell'agosto del 430, che decise di imporre a Nestorio la ritrattazione della sua dottrina cristologica pena la deposizione - il *Conflictus* ci conserva un brano del discorso tenuto al concilio da papa Celestino.¹⁵⁹ Ha avuto a disposizione le lettere di Nestorio al papa, ed ha potuto leggere il dossier di documenti inviati a Roma da Cirillo di Alessandria sulla questione. È possibile ricostruire il contenuto del dossier attraverso le informazioni contenute nella lettera di Cirillo che lo accompagnava,¹⁶⁰ e grazie anche alle attestazioni del *Contra Nestorium* di Giovanni Cassiano, che ri-

¹⁵⁹ Cf. *Confl.* 2,13,9-16 (pp. 172-174).

¹⁶⁰ Cf. *Cyr. epist.* 11, ACO 1,1,5, p. 12,19 ss.

cevette dall'arcidiacono romano Leone la medesima documentazione, con l'incarico di scrivere una relazione teologica sulla controversia. Ma l'aiuto più importante per conoscere il contenuto del fascicolo ci viene dalle citazioni che Arnobio ne dà nel *Conflictus*,¹⁶¹ appunto. Quanto non era stato rilevato, perché non lo si poteva ricavare dal *Conflictus* né lo si era letto in altre testimonianze, che, cioè, Cirillo aveva mandato a Celestino anche copia della propria prima lettera a Nestorio, oltre che della seconda, lo apprendiamo dalla lettura della notizia sull'eresia nestoriana del *Praedestinatus* ove, precisamente la lettera di Cirillo è citata: *Cyrillus Alexandrinus hoc dictum ita reprehendit, quo diceret per epistolam, ut si eum (sc. Nestorium) forte fefellisset, emendaret dictum*.¹⁶² La lettera è della primavera del 429: nella primavera dell'anno successivo Cirillo denuncerà e documenterà al vescovo di Roma l'eresia di Nestorio.

Ma anche nell'esposizione dell'eresia 1,89 la preziosa documentazione storica si mescola ad approssimazione e a invenzione. La notizia di uno scambio, voluto dalla consuetudine, di omelie pasquali tra Alessandria e Costantinopoli, non ci risulta altrimenti documentata.¹⁶³ L'omelia, cui si riferisce Arnobio, non pasquale, ma pronunciata da Nestorio nel Natale del 428, è quella che fece scoppiare lo scandalo a Costantinopoli, e che Nestorio fece circolare nascostamente nei monasteri d'Egitto all'inizio del 429, per ostilità verso Cirillo, secondo l'opinione di questi. Arnobio ne riferisce la proposizione incriminata, che respinge la ormai tradizionale dottrina che definiva Maria θεοτόκος:¹⁶⁴ *in tractatu suo Constantinopolites Nestorius scripsit Mariam non esse θεοτόκον, sed Χριστοτόκον, id est non deum peperisse, sed hominem*.¹⁶⁵ È l'omelia che Cirillo di Alessandria, venutone in possesso, invierà a Roma come principale prova dell'eresia del patriarca di Costantinopoli, e che Arnobio conferma di avere avuto in mano nel *Conflictus*, ove ne cita un'altra frase emblematica, in versione latina: *... deo itaque verbo templum ex virgine aedificavit (scil. spiritus sanctus)*,¹⁶⁶ la medesima frase ripresa nella notizia su Nestorio del *Praedestinatus*.¹⁶⁷

¹⁶¹ Cf. la mia introduzione all'ediz. del *Conflictus* in CP 14, p. 20-25.

¹⁶² 1,89,9s. (619D) = Cyr. Al. *epist. ad Nest.* 1,3 (ACO 1,1,1, p. 24,24ss.) εἰ γὰρ καὶ παρερρήν λόγος ὡς ἐπὶ λαοῦ τρέχων, ἀλλ' ἐπανορθούσω ταῖς ἐπισκέψεσιν.

¹⁶³ 1,89,2-5 (619CD) *consuetudo est namque ut unum tractatum suum episcopus Alexandrinus mittat ad Constantinopolim, qui recitetur in pascha, et tractatum suum Constantinopolites, qui Alexandriae recitetur.*

¹⁶⁴ Cf. F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt*, Halle a. S. 1905, p. 252,13.

¹⁶⁵ 1,89,5-7 (619D); cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 252,5-10.

¹⁶⁶ *Confl.* 2,11,8 (CP 14, p. 164).

¹⁶⁷ 1,89,15s. (620A) *Maria ergo, inquit, templum deo genuit, non ipsum qui in templo habitat* = Loofs, *Nestoriana*, p. 252,13-14.

Arnobio ripete contro Nestorio l'accusa che i suoi avversari in oriente sollevano rivolgergli, di sostenere che Cristo era *ψιλὸς ἄνθρωπος*: ... *solum, inquit (Nestorius), hominem*.¹⁶⁸ Una simile accusa poteva avere duplice senso, ed essere più o meno grave. Secondo l'interpretazione più estrema e faziosa che del pensiero di Nestorio diedero i suoi avversari costantinopolitani, egli negando a Maria il titolo di θεοτόκος avrebbe voluto negare la divinità di Cristo, e perciò lo accusavano di riproporre l'eresia di Paolo di Samosata. Era un'interpretazione che Nestorio respinse con sdegno nel sermone del Natale 428: *ἀλλ' οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός, συκοφάντα, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοῦ καὶ θεός*.¹⁶⁹ Precisamente questa accusa doveva essere stata comunicata alla sede romana dai suoi avversari. Ma Arnobio, che conosceva il testo del sermone nestoriano incriminato, non segue l'interpretazione malevola degli avversari del patriarca di Costantinopoli: egli comprende che l'oggetto delle considerazioni di Nestorio non è la divinità del Logos incarnato, bensì la generazione umana di Cristo. Egli è in grado di definire l'ambito dell'eresia: Maria non ha generato Dio, ma l'uomo. Quanto a Cirillo - anch'egli riprende l'accusa nell'*Epistula paschalis* 17¹⁷⁰ (per la Pasqua del 429), che Arnobio conosceva bene, perché la riproduce integralmente in versione latina nel *Conflictus* -,¹⁷¹ anch'egli sa valutare bene la questione, e perciò non segue palesemente l'interpretazione faziosa che circolava a Costantinopoli, eppure, senza nominare il grande eretico di Samosata, universalmente noto come negatore della divinità di Cristo, lascia intendere che il pensiero di Nestorio ha proprio quell'orientamento. Per l'alessandrino infatti affermare che da Maria è nato solo l'uomo Cristo significa affermare la completezza della natura umana e la sua divisione dalla natura divina, di modo che alla natura, e solo ad essa, quale soggetto perfetto e autonomo, si debbano attribuire le proprietà e le azioni umane di Cristo. Se così fosse, la congiunzione dell'uomo con il Logos divino sarebbe sostanzialmente analoga a quella che univa i profeti e i re dell'AT a Dio. Arnobio non giunge a questi approfondimenti della dottrina nestoriana, ma ne riferisce molto sinteticamente e con sufficiente obiettività i punti principali. Lo fa con due riprese del medesimo sermone nestoriano. Nella prima citazione Nestorio dice che, affermando la divina maternità di Maria, si afferma che lei stessa è Dio, e così si tornerebbe a una concezione propria della mitologia pagana.¹⁷² La seconda citazione, che abbiamo sopra

¹⁶⁸ 1,89,13 (620A).

¹⁶⁹ Loofs, *Nestoriana*, p. 259,16s. Arnobio sapeva che la dottrina dello *ψιλὸς ἄνθρωπος* risaliva a Paolo di Samosata: cf. 1,45,4ss. (601B).

¹⁷⁰ Cyr. *epist. pasch.* 17,3,144ss. (Sch 434, p. 284).

¹⁷¹ CP 14, pp. 186ss.

¹⁷² 1,89,13-14 (620A); cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 252,3.

menzionato,¹⁷³ è anch'essa emblematica della dottrina di Nestorio: Maria ha generato non la divinità, ma il tempo in cui inabita la divinità.

Ma oltre le informazioni che sul caso di Nestorio si potevano ricavare dall'archivio delle sede romana, Arnobio dimostra grande incertezza su come si siano effettivamente sviluppate le vicende. Sa del concilio che si radunò per trattare l'affare, ma lo colloca a Tessalonica (*apud Thessalonicam* scrive due volte), invece che a Efeso, e lascia intendere che fu il concilio che ingiunse a Nestorio di ritrattare entro un tempo stabilito, pena la destituzione (ll. 16-18, 620A *accepit indutias ut damnaret dictum*), mentre sappiamo che questo precisamente era il contenuto della lettera di Celestino a Cirillo e agli altri vescovi orientali,¹⁷⁴ inviata prima del concilio, che fu poi convocato l'anno seguente dall'imperatore. E si sa anche che lo svolgimento del concilio di Efeso non fu così ovvio come fa credere il resoconto del nostro autore, vero nella sostanza, tuttavia approssimativo, e con una nota celebrativa dell'autorità papale¹⁷⁵ che non corrisponde agli avvenimenti: il concilio avrebbe emesso una sentenza di condanna che Celestino e tutti i vescovi orientali e occidentali avrebbero sottoscritto, e Nestorio sarebbe stato deposto (ll. 19-21, 620A).

15. L'eresia del presente: il predestinazionismo

L'esposizione dell'ultima eresia, il predestinazionismo, ha una premessa che nasconde una preoccupazione evidentemente molto forte, perché ripete quanto era già stato detto nella prefazione dell'opera, e sarà ancora ribadito nel prologo del terzo libro, che l'attribuzione dell'eresia ad Agostino è un falso. Poi con poche espressioni vengono schizzati gli elementi fondamentali dell'opinione vulgata sul predestinazionismo, gli stessi che saranno ripresi e sviluppati nel secondo libro.

Abbiamo già avuto modo di osservare - per esempio a proposito della disputa sul valore dell'AT - che la polemica antipredestinazionista, che spesso spunta qua e là in *praedest.* 1, non tiene conto dei più recenti sviluppi

¹⁷³ Vd. sopra, n. 162.

¹⁷⁴ *Caelest. epist. ad Cyr.*, ACO 1,2, p. 6,21-25.

¹⁷⁵ In *praedest.* 1 l'intento celebrativo dell'autorità papale è riscontrabile anche ove si menzionano le pretese condanne emesse dai vescovi di Roma contro diverse eresie, come ricorda Schubert, p. 54: Pietro contro i simoniani (1,1, 688B), Lino contro i menandriani (1,2, 588B-589A), Clemente contro i marcosiani (1,14, 592 BC), Alessandro contro gli eracleoniti (1,16,14ss., 592AB), Sotere contro i catafrigi (1,26,14, 596B), Sisto contro i catari (1,38,5, 599A), Anastasio contro i giovinianisti (1,82,17ss., 615C), Damaso contro i paterniani (1,85,4s., 616B), Innocenzo contro i pelagiani (1,88,20ss., 618AB), Celestino contro i nestoriani (1,89,19ss., 620A), ancora Celestino contro il libello dei predestinazionisti (*praef.* 3,10ss., 585A).

della disputa: non conosce gli ultimi scritti di Agostino sulla questione (*De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae*), e non contiene alcun preciso riferimento alla reazione antiagostiniana del monachesimo provenzale, probabilmente ancora in atto, ma si alimenta dei contenuti della polemica di Giuliano contro Agostino. A questa sorta di anomalia non sfugge nemmeno l'esposizione dell'eresia novantesima, che accanto ai luoghi comuni contiene pensieri precisamente improntati a quella fase ormai trascorsa della controversia pelagiana. Eccone un paio:

Aug. c. duas ep. Pel. 3,3,4 (CSEL 60, p. 488) *baptismum quoque, inquit (Augustiniani), non vere homines novos asserunt, id est, non plenam dare remissionem peccatorum, sed ex parte filios dei fieri, ex parte autem saeculi filios, id est diaboli remanere contendunt*

praedest. 1,90,9s. (620B) dicunt baptismatis undam non universa peccata mundare

L'assunto agostiniano per il quale il peccato ha debilitato la natura umana (*natura vitata*), facendo dell'umanità una *massa perditionis*, ha per conseguenza che il cristiano battezzato non sia mai senza peccato, proprio per effetto della *infirmetas* della sua natura, che lo induce quotidianamente a peccare. Perciò nessuno, nemmeno il giusto, è senza peccato in questa vita.¹⁷⁶ I pelagiani (Giuliano), semplificando un po', concludevano che il battesimo, secondo Agostino, non rigenera l'uomo, non lo rinnova, non lo toglie dalla condizione di peccatore, di fatto lo lascia nel peccato. La sintesi e la critica della dottrina agostiniana fatte da Arnobio sono anche più drastiche, perché riferisce semplicemente che per essa il battesimo non cancellerebbe tutti i peccati, né del tutto il peccato originale né i peccati personali - in 2,7,19ss. (626B) farà esprimere ai predestinazionisti un'opinione un po' più verosimile su questo punto: *verum quia virtus baptismatis tanta est ut universa peccata delet, pullulatio tamen peccatorum baptismatis unda non abluatur*. Agostino più volte aveva respinto questa accusa che giudicava ingiusta,¹⁷⁷ ripetendo la distinzione fra i *vitia* della natura e i *peccata* della persona, fra peccato originale e le sue conseguenze, distinzione che gli avversari non comprendevano o non volevano comprendere,¹⁷⁸ perché, secondo Agostino, la loro presuntuosa superbia li induceva a pensare di es-

¹⁷⁶ Aug. c. duas ep. Pel. 1,14,28 (CSEL 60, p. 447); 3,3,4 (p. 448,23ss.); 4,12,34 (756); c. Iul. 4,3,28,29 (PL 44, 753); op. imp. 1,98,41ss. (CSEL 85,1, p. 116).

¹⁷⁷ Aug. c. Iul. 2,4,9 (PL 44, 679); c. duas ep. Pel. 3,3,5 (CSEL 60, p. 490); 3,6,16 (p. 505,6); op. imp. 1,101,33s. (CSEL 85,1, p. 119).

¹⁷⁸ Aug. c. Iul. 2,3,7 (PL 44, 678); 2,5,12 (682); op. imp. 5,40 (PL 45, 1477).

sere senza peccato.¹⁷⁹

Se la posizione di Agostino era quella che i pelagiani gli attribuivano, per logica deduzione gli si poteva anche far dire che la redenzione di Cristo non ha giovato all'umanità quanto gli ha nociuto il peccato di Adamo. Arnobio imputa questa affermazione ai predestinazionisti, al solito senza fare il nome di Agostino, ma esplicitamente proprio a lui Giuliano l'aveva attribuita, tentando di metterlo in contraddizione con *Rom.* 5,15:

Iul. apud Aug. op. imp. 1,97,4ss. praedest. 1,90,18ss. (620C) plus
(CSEL 85,1, p. 228) multo plus obfuit ad nocendum Adam generi
iniquitatem primi hominis ad nocendum humano, quam Christus in
asseris habuisse virtutis, quam gratiam subveniendo.
Christi obtinet ad medendum.¹⁸⁰

Lungo questa linea di sviluppo dell'esposizione del predestinazionismo merita di essere segnalata anche l'interpretazione di *Rom.* 8,24 (*spe enim facti sumus. Spes autem quae videtur non est spes...*) che Arnobio attribuisce ai predestinazionisti,¹⁸¹ e che suppone anch'essa la conoscenza del capitolo che Agostino dedica al battesimo nel *Contra duas epistulas Pelagianorum*.¹⁸² Il nostro autore dimostra di averlo ben presente, anche se in questo caso la fonte risulta essere più che mai maltrattata, verosimilmente dal medesimo Arnobio, dato che non abbiamo trovato corrispondenze nei testi pelagiani. Il grande tema soteriologico di Agostino, fondato su *Rom.* 8,24, del rapporto fra presente (salvezza sperata) e futuro escatologico (salvezza realizzata), è schematizzato nell'antitesi *spes/res*, precisamente come si ritrova spesso nell'esegesi agostiniana del versetto, ma la rispondenza è solo nello schema, non nella sua applicazione, perché mentre in Agostino l'antitesi raffigura, in riferimento all'argomento discusso, il rapporto che intercorre fra i due termini distinti, cioè fra l'efficacia salvifica del battesimo (*spes*) e la salvezza eterna compiuta (*res*), invece Arnobio suppone che i predestinazionisti applichino inopinatamente lo schema *spes/res* solo al primo dei due termini, al battesimo, per ricavare dal versetto paolino una sconcertante esegesi: *ea quae percipiuntur videntur quidem esse, sed non sunt*,¹⁸³ che, riferita al sacramento, significa che la sua efficacia è solo apparente. Non abbiamo

¹⁷⁹ Aug. c. duas ep. Pel. 4,7,17 (CSEL 60, p. 450); c. Iul. 2,8,29 (PL 44, p. 693).

¹⁸⁰ Cf. anche Iul. apud Aug. op. imp. 2,96 (CSEL 85,1, p. 228).

¹⁸¹ 1,90,14ss. (620BC).

¹⁸² Aug. c. duas ep. Pel. 3,3,5 (CSEL 60, p. 491) *nam si a me quispiam quaesierit, utrum per baptismum salvi facti fuerimus, negare non potero dicente apostolo: 'salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti'. Sed si quaesierit, utrum per idem lavacrum omni prorsus modo iam nos fecerit salvos respondebo: non ita est. Item quippe idem dicit apostolus: 'spe enim salvi facti sumus...'*

¹⁸³ 1,90,17s. (620C).

trovato che Giuliano attribuisca al suo antagonista un'analoga esegesi di *Rom.* 8,24 - per il suo spirito di polemista sarebbe una falsificazione troppo rozza -, ma abbiamo appena visto che per il vescovo di Eclano l'idea agostiniana di concupiscenza presuppone l'inefficacia del battesimo.¹⁸⁴

16. Conclusione

Nel primo libro le apparenze celano un'infrastruttura che è pienamente funzionale al disegno complessivo dell'opera. In essa Arnobio tende, oltre che a dimostrare la perfetta ortodossia della propria dottrina, a coltivare nel lettore un atteggiamento avverso a tutte le dottrine esplicitamente o implicitamente deterministe e predestinazioniste. Per raggiungere tale intento egli utilizza ogni appiglio che la fonte agostiniana gli offre, e nemmeno esita a ricorrere all'invenzione e alla manipolazione delle notizie.

Tuttavia non mancano in alcuni capitoli dati di interesse storico, particolarmente nei capitoli dedicati alle eresie donatista, tertullianista, pelagiana, nestoriana e predestinazionista: eresie, che per la loro diffusione geografica in terra africana o per la loro vicinanza cronologica, erano direttamente conosciute dal nostro autore.

Le confutazioni sono di Arnobio, come soprattutto dimostrano certe formule o idee che tendono a ripetersi, anche quando sono attribuite a personaggi fittizi diversi. Le formule si ripetono nel medesimo *Praedestinatus*, e ritornano anche in altre opere del nostro autore. All'interno del primo libro la ripetitività è specialmente delle formule antipredestinazioniste. Le confutazioni perciò vanno prese come documento del suo pensiero sulle questioni teologiche (creazione, unità e trinità di Dio, cristologia) e sui temi specifici dell'opera (predestinazione, libero arbitrio, concupiscenza).

Dal libro primo si ricava un quadro complessivo decisamente antiagostiniano, in cui si riconoscono impronte della polemica di Giuliano contro Agostino. Schematicamente: per Agostino, a partire dalla condizione di appartenenza alla *massa damnata* e alla *natura vitata*, chi si salva si salva per grazia e predestinazione divina. Per *praedest.* 1, a partire dalla condizione di appartenenza alla *natura bona*, per la quale tutte le anime sono di per sé buone, chi si perde si perde per propria volontà. Resta da sapere come, secondo Arnobio, ci si salva: sarà l'argomento di *praedest.* 3.

L'intento antiagostiniano di *praedest.* 1 risulta evidente per l'aggiunta dell'eresia predestinazionista come ultima del catalogo. Ma il predestinazionismo è l'obiettivo di tutta l'opera: è l'avversario che Arnobio ha il compito storico di debellare. Come le eresie del passato, a partire da quella di Simone, sono state sconfitte per l'intervento di personalità della chiesa o

¹⁸⁴ Vd. qui sopra i passi citati nelle nn. 177.180.182, e oltre cap. III, § 6.

di pronunciamenti ufficiali della medesima, così infine anche i predestinazionisti, *contra quos adhuc nullus scribendo pugnavit*, saranno combattuti e vinti per mano di Arnobio.

Preso dall'importanza del momento, Arnobio si appresta alla grande impresa con movenze solenni e un'invocazione alla divinità una e trina che ha le cadenze del genere epico, dell'epica classica per certe forme e per il tono aulico, dell'epica biblica per l'evocazione del duello fra Davide e Golia, che al presente si ripete con Arnobio nelle vesti di un nuovo Davide che batte il grande eretico e avversario della chiesa del suo tempo.¹⁸⁵

¹⁸⁵ 1,90,33ss. (620D-621A) *rogamus te, domine, pater caeli et terrae, qui cum filio tuo et spiritu sancto unius veritatis obtines maiestatem, unius maiestatis obtines deitatem, unius deitatis obtines trinitatem ut nos adiuves contra hostes tuos delatrant. Habeant illi castra Goliae in allophylorum acie constituta. Nos Hebraei, pueri tui David pastoforium assumentes de lapide tuo angulari, pugnemus ut fidenter cum apostolo tuo dicere valeamus: deo nostro gratias, qui dedit nobis victoriam per dominum nostrum Iesum Christum. Sit pax omnibus catholicis, et cum angelis una nobiscum voce exclament decantantes: gloria in excelsis deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* L'immagine che Arnobio vuol dare di sé è quella di un combattente vittorioso contro le eresie: cf. *praef.* 2,19ss. (584C) *contra librum matri ecclesiae tendentem insidias divini oris arma corripio et, ut Goliae, ex suo sibimet gladio, confidens domino, eius cervicem abscido.* Anche nel *Conflictus* fa frequente uso metaforico di termini del linguaggio bellico: il titolo medesimo, che definisce il genere dell'opera, è un esempio.