

## Ticonio *donatista*. La sottile singolarità di un credente

4.1 Il corso si propone di introdurre gli studenti alla ricerca teologica in ambito patristico, mediante l'esame della documentazione inerente a un personaggio singolare nel panorama del cristianesimo latino tra IV e V secolo. La persona e la produzione di Ticonio sono note soprattutto per la ripresa, insieme grata e critica, che ne fece Agostino, interessato «alla sottile singolarità di questo credente solitario che [...] si sentì responsabile solo di fronte al Dio rivelato in Cristo, dalla cui grazia egli sperava la sua salvezza» (J. Ratzinger 1956). La documentazione diretta e indiretta permette di seguire il dibattito soprattutto in riferimento alla ecclesiologia, alla escatologia e all'ermeneutica biblica.

### 4.2

- Introduzione: il contesto della questione donatista, nei suoi aspetti storici, sociali e teologici
- Ticonio *donatista*: fonti dirette e indirette. Stato della questione.
- Lettura del *Liber regularum* e del *Commentarius in Apocalypsin*: principi ermeneutici, escatologia ed ecclesiologia. Ticonio letto da Agostino (*c. litteras parmeniani; de doctrina christiana*): modelli a confronto.

### 4.3 Metodo

Il corso è realizzato attraverso lezioni frontali in cui vengono presentati i temi e analizzati i documenti segnalati, con particolare attenzione ai temi teologici in essi presenti.

La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso.

### 4.4 Bibliografia

Tyconius, *Commentarius in Apocalypsin*, a cura di R. Gryson [CCL 107a] Brepols, Turnhout 2011; Id., *Commentaire de l'Apocalypse*, a cura di R. Gryson, Brepols, Turnhout 2011; Id. *Liber regularum*, a cura di J-M. Vercruyse, [SCh 488], Cerf, Paris 2004. Id., *Sette regole per la Scrittura*, a cura di Luisa e Daniela Leoni, EDB, Bologna 1997.

Agostino: *c. ep. parmeniani e de doctrina christiana*

BORI, P., *La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo*, ASE 5 (1988) 125-142; Camastra, P., *Il Liber regularum di Ticonio: contributo alla lettura*, Ed. Vivere in, Roma 1998; GAETA, G., *Le regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio a Agostino*, ASE 4(1987) 109-118; Id., *Il Liber regularum di Ticonio. studio sull'ermeneutica scritturistica*, ASE 5 (1988) 103-124; MARONE, P., *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Editrice La Sapienza, Roma 2008; ZOCCA E., *Dai santi al santo. Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-IV)*, Edizioni Studium, Roma 2003; Ead., *L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti*, in *Annali di storia dell'esegesi* 21/1 (2004), 109-130.

### ***De specie et genere: modelli ermeneutici ed ecclesiologici a confronto***

La fama di Ticonio, non c'è dubbio, è legata alla lettura che ne ha dato Agostino<sup>1</sup>: se buona parte della ricerca storica in merito alla questione donatista condivide l'idea che sarebbe utile e giusto poter accedere direttamente alle fonti donatiste e poter di conseguenza ricostruire lo stato della questione non dalla parte, per così dire, dei vincitori (Markus; Tilley), in pratica si deve onestamente riconoscere che non è per lo meno facile farlo, proprio perché la produzione dei principali attori [Parmeniano, Petiliano, Cresconio] è oggi ricostruibile attraverso il contraddittorio messo in atto da parte avversa. In parte diverso lo stato delle opere di un personaggio particolare come Ticonio donatista - «homo quidem et acri ingenio praeditus et uberi eloquio sed tamen donatista» - (Agostino *c.ep.parmeniani* I,1,1).

A lui Gennadio di Marsiglia dedica una voce nel *de viris illustribus* (18: PL 58, 1071), prosecuzione dell'analogo opera di Girolamo: lo colloca in Africa (*natione afer*), lo dice «in divinis litteris eruditus ixtam historiam sufficienter et in saecularibus non ignarus» e gli attribuisce quattro opere: *De bello intestino*, *Expositiones diversarum causarum*, *Liber regularum* e un *Commentarius in Apocalypsin*. Di queste solo il *Liber regularum* resta nella sua interezza: perduti i primi due e di recente ricostruita una forma "base" del quarto, attraverso l'uso che ne hanno fatto commentatori posteriori dell'Apocalisse (Cesario, Beato di Liébana, Cassiodoro, Beda il Venerabile, tra i principali). In questa situazione è comprensibile che proprio il contesto che ha oscurato la produzione *donatista*, sia anche quello che oggi ci consente un accesso ad essa e in particolare alla posizione ermeneutica ed ecclesiologica di Ticonio, predominante anche nel commento all'Apocalisse. In particolare la stima che Agostino mostra per questo studioso ha consentito anche il permanere delle sue *regulae*, di cui consiglia a più riprese la lettura (cfr *epp.* 93 e 249).

Il corso si propone di ricostruire pertanto, non tanto "Ticonio in sé", quanto l'incrocio che vede in dialogo/dialettica Ticonio e Agostino e, attraverso loro, due espressioni ecclesiali. Si potrebbe anticipare così la tesi di fondo: se il Ticonio più noto è quello delle *regulae* e la *regula* più nota è quella relativa al *corpus bipertitum* (II), vorremmo qui concordare con chi dà una preferenza per la quarta, *de specie et genere*. Anticipandone la trattazione, si può condividere l'idea che si tratti di una forma particolare di esegesi tipologica, in cui un caso porta con sé una densità che lo apre a più ampio significato (Vercruyse, Bori). Certo questa posizione è almeno in apparenza più rigida di quella che si trova in ambito alessandrino, e tuttavia si presenta con una propria consistenza. In questo caso, sia l'uno che l'altro sono una *specie* che rimanda a un *genere*, possono cioè rappresentare una posizione ecclesiale, un modello: capace di "vivere tra", di affidarsi a Cristo e vivere così un'ecclesiologia di confine, l'uno; capace di riconoscere nella differenza e nella liminarità un magistero significativo, l'altro.

Come segnala il sottotitolo di questo corso, la modellizzazione del primo aspetto viene proposta in prima battuta attraverso uno studio del giovane Joseph Ratzinger, che in un articolo del '58 poi riproposto nella raccolta del '69 (in italiano: *Considerazioni sul concetto di Chiesa di Ticonio nel 'Liber regularum'* in J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 11-25), parla di lui come *in fide* ma *extra communionem*. Un credente che

«si sentiva membro di quella vera chiesa, che sta dietro a tutte le concrete comunità ecclesiali,, di quella chiesa, cioè, "in cui Cristo viene continuamente nella sua gloria invisibile" (*reg* I, 4,20) [...] entra invece ancora più fortemente in luce l'ardita autonomia [sottile singolarità] di questo credente solitario, che non si sente responsabile di fronte a nessun altro, se non soltanto a Dio rivelato in Cristo, dalla cui grazia egli sperava la sua salvezza» (ibid, 25).

<sup>1</sup> Pier Cesare Bori, *La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo*, ASE 5 (1988), 126: «il ruolo di Agostino nella trasmissione delle Regole è evidentemente decisivo. Basti dire che tutti gli autori successivi si rifanno, direttamente o indirettamente, alla sintesi agostiniana e mai direttamente a Ticonio».

## 1. La questione *donatista*

### 1.1 Il sorgere del problema: dossier a confronto

La questione donatista ha prodotto una vasta documentazione, perché le due parti in conflitto adducono come prove testi sinodali e *acta* civili, fino alla *Collatio* del 411 e oltre, se si accetta la lettura della *Difesa dei Tre capitoli* proposta da Markus<sup>2</sup>. L'importanza della controversia, tuttavia, appare anche in epoca vicina al suo inizio: ne sono prova gli atti dei sinodi di Roma e Arles, nonché l'ampio spazio ad essa dedicato nel libro X della HE di Eusebio, che sembra dipendere dall'archivio di Siracusa e riguarda soprattutto la vicenda della chiesa d'Africa. Vi raccoglie alcuni dati interessanti a questo proposito: i vescovi devono trovare un accordo perciò si ordina di convocare un sinodo, le chiese *riconosciute* possono ricevere donazioni e lasciti, il relativo clero deve essere esentato da *liturgie e curie* - i termini non ingannino, si tratta di obblighi fiscali, onorabili in denaro o in lavoro.

Il contesto d'avvio è quello della grande persecuzione di Diocleziano, a partire dal 303, che seguì un lungo periodo di pace, in cui le chiese si erano rafforzate - nel numero dei fedeli e nelle istituzioni - e avevano anche acquisito beni e possedimenti. Il vescovo Mensurio di Cartagine sembra aver incarnato l'atteggiamento prudente che, al di là della modellizzazione e dell'enfasi dei testi martiriali, aveva contraddistinto anche le chiese africane e non solo anche al tempo di Cipriano. Si evitava così sia l'ardore di coloro che si autodenunciavano, sia il ruolo di figure di riferimento che acquisivano i confessori. Quando Massenzio pose fine alla persecuzione in Africa, Mensurio si trovava a Roma. Alla sua morte fu eletto e consacrato sul seggio cartaginese Ceciliano, che era stato suo diacono. In un periodo la cui datazione oscilla tra 308 e il 311 si riunì a Cirta/Costantina in Numidia un sinodo presieduto da Secondo di Tigisi che dichiarò deposto Ceciliano e al suo posto indicò l'allora lettore Maiorinus.

Da una parte pertanto siamo in presenza di una delle non infrequenti controversie sulle sedi episcopali, già note nelle forme delle scelte controverse - si pensi al dossier Cipriano e Cornelio/Novaziano - e poi così frequenti nel IV secolo: si pensi anche allo scisma meliziano in Egitto o in seguito alla pluralità di vescovi presenti a Antiochia. Come il "caso Atanasio" mostrerà in maniera emblematica, sono molteplici le dimensioni che si intrecciano in questi casi e tra queste si configura sempre anche un "pacchetto" di temi teologici: nella chiesa d'Africa questo è rappresentato dalla ripresa di un dibattito già in corso e non del tutto sopito, risalente al secolo precedente: quello che, attorno al nome noto di Cipriano, convoca a una prospettiva ecclesiologica letta alla luce di sacramenti e martirio. In questo modo si capiscono le suggestioni di Markus<sup>3</sup>: chi è in scisma? la *pars* di Maiorino poi ben presto di Donato o la *pars* di Ceciliano?

Schematicamente dunque si possono indicare così le fasi principali della controversia<sup>4</sup>:

- Diocleziano: inizio remoto nella grande persecuzione (303-305)
- Massenzio/Costantino: deposizione di Ceciliano per motivi disciplinari (fra i consacratori Felice di Aptungi; assenza del primate di Numidia) 308/311 (?)
- Costantino: sinodi di Roma e Arles 311-314  
*severissima lex* di Costantino 316

2 R.-A. Markus, *Introduzione in Agostino e il Donatismo*, Lectio Augustini XIX, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, 11. Cfr. Id, *Inconcussam servare provinciam: il dissenso in Africa in Gregorio Magno e il suo mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 217-234.

3 Nel contributo *Donatismo e ri-battesimo* nel volume già citato *Agostino e il Donatismo*; Cfr anche Id, *Introduzione in Agostino, Polemica con i donatisti* (NBA XV/1), VII-XXXIII (1998).

4 Oltre al contributo di Markus già citato, sono molte le presentazioni sintetiche, con riferimento all'ampia bibliografia di riferimento. Fra qs. nel già citato P. MARONE, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Editrice La Sapienza, Roma 2008, le pagine 25-35. Puntuale anche la presentazione di Luigi Vitturi, *Congregati ad Unitatem. Il Concilio cartaginese sub Grato. Indagine storica, linguistica, teologica*, Marcianum Press, Venezia 2006, 12-20.

320 controversia a Cirta (all'interno della quale addotti documenti sulla traditio anche di parte "donatista")

- Costante: repressione del 347 e "tempora macariana" . Concilio "sub Grato"
- Giuliano (361) sospensione dei precedenti favori e ritorno dei donatisti

Ottato di Milevi: *adversus donatistas* - concluso però intorno al 385

- Teodosio e Onorio: ripresa delle sanzioni nei confronti dei *donatisti*<sup>5</sup>

azione di Agostino. Interesserà in particolare il punto di vista della dissidenza donatista, tra cui si colloca Ticonio

- Conferenza di Cartagine nel 411

In questo quadro dunque si esercita un'intesa attività storiografica, così che, come si è detto, le parti in causa adducono testi - sinodali, processuali, martiriali: spesso le *gesta* sono l'uno e l'altro insieme - a prova della propria legittimità. Così fa Parmeniano, vescovo donatista, redige un *Adversus ecclesiam traditorum*, cui risponde Ottato. Il piano di Parmeniano è riportato da Ottato (1,6): in primo luogo trattava il battesimo, poi l'unità della chiesa, poi le accuse ai *traditores*, poi agli ufficiali responsabili delle violenze, infine un dossier biblico sui peccatori. Ottato risponde ma non con lo stesso ordine, perché ritiene necessario acclarare subito le responsabilità degli eventi. L'opera del vescovo di Milevi è infatti tanto teologica quanto storica ed è per questo motivo che in appendice riporta dei documenti, quali i *Gesta apud Zenophilum* e gli atti relativi a Felice di Aptungi - su questi cfr anche la lettura di Yvette Duval: *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne*, Institut d'études Augustiniennes, Paris 2000.

L'opera di **Ottato di Milevi** - in Numidia, attuale Mila a circa 50 km a nordovest di Cirta/Costantina - è di fondamentale importanza per la ricostruzione del conflitto e delle rispettive posizioni teologiche. Il suo scritto (databile tra il 364 e il 367), originariamente in sei libri, seguiti poi da un settimo, risponde all'opera di Parmeniano, salutata come il primo contributo scritto di parte donatista. Nel prologo si può osservare il lessico della *fraternitas* - legata alla *pax* e all'identica *fides* - l'idea di una *collatio* sia pure a distanza, come cifra di questo intero paradigma:

Cunctos nos christianos, carissimi fratres, omnipotenti Deo fides una commedat, cuius fidei pars est credere

filium dei deum iudicem saeculi esse venturum,  
eum qui iam pridem venerit  
et secundum hominem suum per mariam virginem natus sit,  
passus et mortuus,  
sepultus resurrexit  
et antequam in caelum ascenderet, unde descendereat,  
christianis nobis omnibus itoriam per apostolos pacem dereliquit. (1,1,-2)

[...] sed ne quis dicat inconsiderate me eos fratres appellare qui tales sunt [...] sunt sine dubio fratres, quamvis non boni. quare nemo miretur eos me appellare fratres qui non possunt non esse fratres. est quidem nobis et illis **spiritalis una nativitas...** hoc **nomen fraternitatis** nec interveniente peccato deponitur (1,3).

In molti reclamano un confronto sinodale, una *collatio*, ma Ottato afferma che la parte avversa si sottrae. Il confronto a distanza è dunque una forma di *collatio*, in cui almeno non può essere negata la *fraternitas*: Parmenianus frater noster [...] si tamen se a nobis vel hoc nomine nuncupari permittit. et quia collegium episcopale nolunt nobiscum habere commune, **non sint collegae, si nolunt!** tamen ut supra diximus, **fratres sunt** 1,4,1.

5 Gli editti imperiali del 405 e del 407 includono i Donatisti fra gli eretici e permettono di procedere a confisca dei loro beni: l'editto al prefetto del pretorio del 12 febbraio 405 (*CTh* 16,6,5) parla di confisca dei beni ed è seguito da un ordine di diffusione dello stesso in Africa (*CTh* 16,11,2: indirizzato al proconsole d'Africa Diotimo); le misure risultano inasprite, con l'ingiunzione di requisire o abbattere i luoghi di culto di Donatisti e pagani, nell'editto al prefetto del pretorio del 15 novembre 407, dato a Roma e pubblicato a Cartagine nel foro (*Costituzioni Sirmondiane* 12, 8, di cui sono stralci *CTh* 16,5,43 e 16,10,19). Traduzione e commento in Alberto BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Paoline, Milano 1996, 273-285.

Se dunque l'ottica con cui osserviamo il fenomeno è quella dell'interazione tra le parti, particolare rilievo assume anche la corrispondenza di Agostino rivolta e/o riferita ad alcuni fra i *donatisti* che, come Ticonio, sono esponenti di un certo dissenso interno o forse meglio mostrano che la chiesa *donatista* è una realtà plurale. Il contributo di R. Cacitti («*In Africa ramusculus*». *Il donatismo nell'epistolario di S. Agostino*, in *Agostino e il donatismo*, Lectio Agustini XIX Settimana Agostiniana Pavese (2003), [Studia Ephemeridis Agustinianum 100], Istitutum Patristicum Agostinianum, Roma 2007, 45-62) è ottima introduzione a questo ambito. Si può in particolare leggere l'*ep* 23, scritta quando A. è ancora presbitero, dunque non oltre il 395, rivolta al vescovo donatista Massimino: si tratta dell'invito a una discussione - quanto meno epistolare - attorno al tema del ri-battesimo. La diversità della prassi di Massimino che in alcuni casi non aveva conferito un nuovo battesimo, invita a sperare in un confronto, nel quale non manchi la "libertà" (23,3: *arripe, frater maximine, libertatem christianam* [...] non temere il biasimo e non paventare la potenza di nessuno) e per il quale si attenderebbe l'allontanamento dell'esercito, e reciprocamente si bandirebbe l'accusa di "macariani" o "circoncellioni". Come l'*ep*. 87 a Emerito, in cui la prassi che si invita a confrontare è quella della scomunica comminata o meno, o il blocco rappresentato dalle *epp*.105-108; fino alla messa in evidenza delle più ampie posizioni Massimianiste (cfr. *C. Cresconium* III,52,58) e Rogatiste (cfr *ep*. 93 a Vincenzo, vescovo *rogatista*) che rappresentano un dissenso legato anche all'avallo della violenza.

Non si può utilizzare questa corrispondenza in modo ingenuo: anche i termini *fraternitas*, *pax*, *libertas*, ad esempio, vanno contestualizzati nella asimmetria della condizione storica - ad esempio chi è sostenuto o meno dalle leggi imperiali. E tuttavia il fatto che possano essere individuate posizioni plurali all'interno dei due pretesi "blocchi" è questione non indifferente per la lettura ecclesiologica della controversia.

### 1. La posta in gioco teologica

Un recente *status quaestionis* approntato da Tilley (*Redefining Donatism: Moving forward in Augustinian Studies* 42/1 (2011) 21-32) prende in esame, al punto 4, questo *donatismo* plurale rivendicando che andrebbe guardato ben oltre l'accusa di inconsistenza all'intero gruppo che Agostino basa su tale dissenso. Al di là del tratto apologetico - in qualche aspetto comprensibilmente reattivo - dell'articolo, l'osservazione è pertinente: potrebbe anzi essere un'utile chiave per porre la stessa domanda anche alla *pars augustini*, se così si può dire.

In questa cornice problematizzante non si elidono tuttavia i temi "classici" del confronto teologico, che prendono piuttosto maggiore luce. Possiamo elencarli, provvisoriamente e in forma di *commonitorium*, nel modo seguente:

- l'eredità di Cipriano: che comprende le "controversie" penitenziale e battesimale, ma proprio per questo porta con sé un dibattito ecclesiologico, in dimensione pneumatologica e cristologica, oltre che del rapporto fra sedi [summatim: nessuno può dare ciò che non ha; extra ecclesiam...; contaminazione e confini ecclesiali; nec petrus...]
- il paradigma martiriale (*dominicum* come fondamento cristologico, *pratica* esegetica ed eucaristica) e il dibattito che lo accompagna
- l'eredità di Parmeniano - Ottato: *fraternitas*, *notes ecclesiae* e differenza fra dono, donatore e *operarius*
- i punti offerti da Ticonio e sviluppati da Agostino anche in confronto con lui: grano e zizzania, corpus *bipertitum/permixtum*; la legge e la promessa/grazia; potestas e *ministerium* nei sacramenti; ecclesiologia e escatologia.

## 2 - Un *libellus regularis*

### 2.1 Il proemio

L'introduzione al testo (cfr fotocopia), definito *libellus regularis* e in seguito noto come *liber regularum*, presenta l'intenzione dell'autore, legata all'interpretazione della Scrittura. Risalta in primo luogo l'utilizzo del termine *regula*; lo schema settenario; la connotazione delle *regulae* come *mysticae* con riferimento a sigilli, chiavi, lampade. Agostino già nei primi anni di episcopato aveva letto l'opera di Ticonio e chiese a Aurelio se fosse il caso di citarla e utilizzarla, data la appartenenza *donatista* dell'autore :

Nam et ego quod iussisti non negligo, et de Tychonii septem regulis vel clavibus, sicut saepe iam scripsi, cognoscere quid tibi videatur expecto (ep 41,2)

Quando riprende la stesura del *de doctrina christiana* dopo una lunga interruzione, inizia proprio con il testo di Ticonio, riportando per esteso il proemio e commentando regola per regola. (*doct. chr.* III,30,42-37,56).

a) *Regula* (cfr. Vercruysse) ha un uso tecnico/strutturale e indica una barra dritta di legno (da cui la riga e il regolo); un uso giuridico in cui rimanda a una sintesi giurisprudenziale; un uso retorico, quest'ultimo più vicino a quanto si trova in Ticonio. Non si dimentichi tuttavia che nel latino cristiano si accompagna alla traslitterazione dal greco *canon*, ma gli è preferita per rendere *regula fidei*, *regula veritatis*. In questo modo anche l'uso retorico non resta limitato in un ambito tecnico, ma assume il respiro di un tema teologico. In Agostino questo uso è larghissimo: si pensi alla cosiddetta *regula catholica* o *canonica*, rappresentata dal binomio *in forma servi/in forma dei* cui è dedicato l'ormai classico e ancora esemplare studio di Verwilghen<sup>6</sup>. Agostino si lascia spesso guidare da versetti biblici che non sono testimonia di appoggio, ma veri e propri orizzonti ermeneutici: si veda in questo senso il pregevole lavoro di Hombert, *Gloria gratiae*<sup>7</sup>. La modalità è diversa dalle *claves* indicate da Ticonio, certo è significativo il precoce riconoscimento del valore della sua produzione da parte di Agostino.

b) *Schema settenario*. Lo stesso Vercruysse rimanda a uno studio sulle regole ermeneutiche di rabbi Hillel: Cesare Colafemmina, *Le regole ermeneutiche di Hillel*, ASE 8/2(1991) 443-454. Le regole - *middot* - secondo gli Abot di Rav Natan «costituiscono una delle realtà settenarie del mondo». Non interessa qui tanto uno dei punti prospettici dell'articolo, ossia se siano tutte riconducibili a Hillel o se siano una riscrittura tardiva, quanto il fatto che circolassero chiavi ermeneutiche di questo tipo e anche che venissero redatte in modo tale da far uscire il numero "sette". La relazione stretta tra la chiesa settiforme (*reg I*) e il commentario su apocalisse che viene raccolto in sette *periocha* (sezioni: cfr intr. di Grison in CCL 107A, 95), conferma nell'importanza simbolico-strutturale della scansione settenaria.

c) *regulae mysticae*: il rimando è certamente di tipo ermeneutico. Imprescindibile il rimando ai molti testi origeniani. Tra questi si segnala il seguente:

L'Hebraios "afferma che tutta la Scrittura, divinamente ispirata, per l'oscurità che è in essa, è simile a molte stanze chiusa in un unico edificio: a ciascuna stanza è apposta una chiave che non le è propria, e così sono state disseminate le chiavi per le stanze, senza che nessuna si addica a quelle a cui sono apposte; è allora un gran lavoro trovare le chiavi e adattarle alle stanze che possono aprire, capire anche le Scritture, che sono oscure, non prendendo altrove le basi per capire se non presso di esse, che hanno reciprocamente in se stesse separato quello che viene spiegato" (CPs1 in Phil 2,3, tr. Sgherri)

<sup>6</sup> A. Verwilghen, *Christologie et Spiritualité selon St. Augustin, L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

<sup>7</sup> P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie agostinienne de la grâce*, Inst. d'études Augustiniennes, Paris 1996. Mi è spesso sembrato che anche altri versetti biblici in Agostino potessero essere chiamati, in questo senso, *regulae*: cfr. C. Simonelli, *La resurrezione del de trinitate di Agostino. Presenza, formulazione, funzione*, Institutum Patristicum Augustinianum [SEA 73], Roma 2001, 85-86.

## 2.2 *Le regulae del corpo, un corpus di regulae*

*Dominum eiusne corpus, id est ecclesia, Scriptura loquatur, sola ratio discernit* (I,1) L'espressione latina che inaugura la prima *regula* permette, ben più di quanto avvenga nelle traduzioni, di mettere in primo piano il tema attraverso la proposizione subordinata: la principale afferma che la ragione, il buon senso può - dovrebbe? - essere sufficiente a distinguere. Ma ciò che va compreso a un tempo in unità e distinzione rappresenta in realtà il tema vero e proprio. La *regula de domino et corpore eius* dà così avvio a un insieme, che è a propria volta un *corpus*. Sullo sfondo, un piano retorico, un piano biblico, di fatto paolino e deuteropaolino, un piano teologico della tradizione latino/africana, con particolare riguardo agli sviluppi di Tertulliano e Cipriano.

### *Il settenario regularis e le forme settenarie di apocalisse*

Anche il nostro settenario, come quello attribuito a Hillel, sembra sdoppiare alcuni punti di vista (ad esempio i numeri e i tempi - V/VI) per ottenere il numero richiesto. L'individuazione di una struttura nel *libellus* - e ulteriormente nella sua corrispondenza con il commentario - risulta dunque ancor più interessante, pur pagando il prezzo di qualche forzatura. Vercruysse (pp.66-69) ne individua due contemporaneamente presenti:

- una che chiama "concentrica", che fa perno sulla IV, con corrispondenze tra I e VII, II e VI, III e V (in realtà la corrispondenza più chiara è quella di inclusione fra I e VII, le altre sono raccolte più attraverso lemmi scritturistici citati che attraverso prospettive formali);
- e una che chiama lineare, che dipanandosi da I a VII conduce ogni sezione a concludersi attorno al "mistero di iniquità".

Se ne potrebbe accostare un'altra, più di tipo tematico e legata all'ispirazione dello scritto, alle motivazioni che spingono a redigerlo. In quel caso il perno andrebbe individuato nella *regula* II:

*Regula bipertiti corporis Domini multo necessarior et a nobis tanto diligentius perspicienda et per omnes Scripturas ante oculos habenda est* (II,1)

Chi si aspettasse una corrispondenza lineare con le sezioni di Apocalisse, resterebbe deluso - in parte fu anche il caso di Agostino che lamentava appunto una scarsa utilizzazione delle *regulae* in Ap (*doctr.* III,30,42). La corrispondenza tuttavia c'è, ma è articolata: la *regula* IV colloca l'intero percorso di Apocalisse in prospettiva simbolica, la *regula* VI, sulla *recapitulatio*, che ha un rilievo relativo nella scansione del *libellus*, rappresenta tuttavia, come si è detto, un procedimento letterario e retorico importante per Apocalisse, ogni sezione della quale riparte - ricapitola - la stessa vicenda da un punto preciso, ripetendola e parzialmente sviluppandola con immagini diverse. Dal punto di vista del contenuto la scena è dominata dall'ecclesiologia cui si riferisce il linguaggio del corpo: legato a Cristo, conflittuale (I,II,VII) e aperto alla speranza (III).

Reciprocamente, in certa misura, si potrebbe forse anche dire che la corrispondenza può andare anche da apocalisse a *libellus*: tematica, per la crisi ecclesiale di cui rendere ragione; simbolica, per il numero "sette" e per il livello complesso di significati, che può essere una chiave di lettura che "le regole applicano al settenario delle regole", a partire dall'esigenza posta dal più difficile libro biblico; infine letteraria e retorica: in fondo anche leggendo il *libellus* si ha l'impressione che le cose dette spesso "ripartano", ossia si ha l'impressione di una sorta di *recapitulatio*.

*Un tema paolino caro alla tradizione africana*

Che lo sfondo biblico delle "regole del corpo" sia paolino, non ha bisogno di molte prove oltre quelle fornite dalla lettura delle numerose citazioni: che privilegiano rispetto all'idea unitaria presente in Rom e 1 Cor, quella deuteropaolina di Col ed Ef che nell'unità ama distinguere il capo dal corpo. si deve tuttavia segnalare una non banale presenza di 1 Cor 12,12, ripreso in vi,4,2-3, nonché, tramite un legame con ef 5, della metafora sponsale ulteriormente connessa con Cantico e con Apocalisse, in cui, tra l'altro, la sposa è Gerusalemme (cfr due città).

Può essere utile invece soffermarsi di più sulle ricorrenze di un tema simile negli autori precedenti, primo fra tutti Tertulliano. I due passi più significativi sono *Apologeticum* 39 (*corpus sumus*) e *de baptismo* 6,2 (*corpus trium*). Il primo testo, uno dei più noti forse, si riferisce alla compagine sociale, traduce in modo essenzialmente pratico la terna fede speranza carità e fa parte della difesa della comunità cristiana accusata di essere *factio*. Rispetto all'usa, la difesa consiste nel sostenere che non si è *factio* ma *corpus*, ulteriormente *curia*, un corpo ordinato, pubblico, verificabile:

“corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere... cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia” (Ap 39, 1.20)

Sebbene in *apologeticum* non vi siano riferimenti espliciti si può ricordare che l'immagine presente in 1 Cor 12 ha un duplice utilizzo, presente anche in Reg VI, 4,3: da una parte l'idea di una compagine ordinata, concreta con diversi ancorché ugualmente importanti funzioni, d'altra parte quel corpo è pneumatico, luogo dei carismi dello Spirito. Questo orizzonte è evidente in Ireneo<sup>8</sup>, mentre l'esito in Tertulliano, con la transizione al montanismo ma anche con una certa rigidità propria dell'autore, è meno armonico, come si vedrà si può vedere nell'asse *paen/pud* (cf). (R. Uglione, “*Corpus sumus*” (*Tert. Ap.39*) in Id., *Tertulliano teologo e scrittore*, Morcelliana, Brescia 2002, 35-46 / orig 1982). Nell'intero capitolo si può evidenziare, accanto all'innegabile interesse “apologetico”, il tema della “*congregatio*”, del convenire della comunità in un luogo per l'ascolto della Parola, la prassi eucaristica e la solidarietà: il tema “corpo” è evidentemente legato alla “località” del convenire ecclesiale. Ancora Uglione sottolinea che il riferimento alla comune “madre natura” indica il radicamento del concetto di corpo/organismo nell'orizzonte stoico.

Il contesto del secondo passo è evidentemente battesimale<sup>9</sup>, immediatamente rimanda all'idea del *sacramentum* come contratto giurato che chiede dei garanti, garante è la Trinità. La chiesa viene qui restituita come corpo dei tre, in modo che sembra rinviare più all'appartenenza che non immediatamente alla visibilità<sup>10</sup>:

6,1-2 ... quam fides  
impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto.

[2] nam si in tribus testibus stabit omne verbum, dei quarto magis donum ?  
habemus benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsores  
salutis.  
sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinatorum.  
cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur  
necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam tribus testibus stabit omne verbum

8 G.Laiti, *La chiesa nell'economia di Dio secondo Ireneo di Lione*, in *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, a cura di E.cattaneo –L.Longobardo, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 159-178; più diffusamente, Id, *Posuit deus in ecclesia*, in corso di pubblicazione.

9 V.Grossi, *Il contesto battesimale dell'oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino* Aug 20 (1980)Cfr. anche A.Nocent, *La teologia del battesimo negli scritti di Tertulliano*, in *Battesimo...*, (Diz Spir.BP 6), 188-204;Tertulliano, *La preghiera*, a cura di P. A. Gramaglia, Paoline Roma 1984; *Il battesimo*, a cura di P. A. Gramaglia, Paoline Roma 1979

10 Cfr il tema che in Cipriano *de oratione dominica* diventa” in nomine patris et filii et spirirus sancti adunata plebs”



quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae  
trium corpus est.

Il bel passo finale dello scritto rimanda al tema della chiesa madre nel battesimo. Anche a qs proposito è testimone di una tradizione che dura a lungo e che vede un continuo passaggio dai temi della nascita a quelli della “nuova nascita”):

20, [5] igitur benedicti,  
quos gratia dei expectat,  
cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis  
et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de  
domino,  
peculia gratiae, distributiones charismatum subiacerere.

Petite et accipietis, inquit.  
quaesistis enim et invenistis,  
pulsastis et apertum est vobis.  
tantum oro, ut cum petitis etiam Tertulliani peccatoris memineritis.

Si può tuttavia osservare che in ad uxorem “Cristo nel vedere e nell'udire gode di quella festa e invia ad essi la sua pace. Dove si trovano quei due sposi, lì si trova egli pure e dove è lui, non entra il maligno” (II, 8,9, il *numero* come visibilità della chiesa adunata è riferito ai fedeli in mezzo ai quali è Cristo, con la citazione di Mt 18, 20

### ***La penitenza / la pudicizia***

(SC 316 – Munier (it Sciuto Catania 19619; SC 394/5 – Micaelli/Munier (it in Moreschini, *Opere scelte*))

C.Munier, *la discipline pénitentielle d'après Tertullien*, CPE 71 (1998), 37-50.

Un punto di vista trasversale, che può servire da transizione alla sezione “disciplinare/morale” è quello rappresentato dalle due opere, in successione ed anche in tensione tra loro, della penitenza e della pudicizia. Come è noto, rappresentano un punto di vista privilegiato per cogliere l'evoluzione rigorista dell'autore, oggi da più parti ridimensionata, ma che sembra innegabile, date le affermazioni che T. stesso fa rispetto al suo cambio di opinione in pud 1,10. Esula dalla prospettiva che perseguiamo la ricognizione della prassi penitenziale, che vede, come è noto, nel III secolo un momento fondamentale, sia per l'asse rigorista Tertulliano/seconda fase - Novaziano (probabilmente pure “seconda fase”...), sia per l'asse detto “pastorale” di cui è testimone in parte T./prima fase e poi l'asse Cipriano - Cornelio<sup>11</sup>

Riportiamo in sequenza i testi di interesse, osservando tuttavia che il contesto della prospettiva ecclesiologica che offrono è diverso: nel primo caso, dopo aver parlato della “penitenza” pre-battesimale, T. passa a dire di una “penitenza seconda e unica”, che è onerosa. Il passo che riportiamo, che fa parte delle risposte all'obiezione sulla vergogna provocata dal mostrarsi in pubblico come peccatori:

### **Paenitentia X**

Ego rubori locum non facio, cum plus de detrimento eius  
adquiro, cum ipse hominem quodammodo exhortatur 'ne me

<sup>11</sup> Interessante anche il confronto con altri contesti ecclesiali, ad esempio quelli testimoniati da *Didascalia siriaca*: C.Simonelli, *Dio di misericordia, amico degli uomini. La penitenza in Didascalia siriaca / Costituzioni Apostoliche*, in "Esperienza e teologia" 8 (1999), 45-57.

respexeris', dicens, 'pro te mihi melius est perire'. [4] Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur;

ceterum inter fratres  
atque conservos, ubi communis spes metus gaudium dolor passio, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris? (cf. Eph. 4, 4-6 cf. I Cor. 12, 26)

[5] Quid consortes casuum  
tuorum ut plausores fugis?

Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere:

condoleat universum et ad  
remedium conlaboret necesse est.

[6] In uno et altero ecclesia  
est, ecclesia vero Christus:

ergo, cum te ad fratrum genua  
protendis, Christum contrectas, Christum exoras; aequae illi  
cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem  
deprecatur. Facile inpetratur semper quod filius postulat.

### ***Pudicitia***

Il contesto del seguente passo di pudicitia, invece, è quello del dibattito attorno all'interpretazione di "Pietro": da questo punto di vista è da collocarsi piuttosto nell'asse interpretativo che prosegue con la doppia versione del famoso testo di Cipriano, dello scambio epistolare con Stefano sulla questione battesimale, della questione donatista e della risposta agostiniana "battezzati Pietro, battezzati Giuda... è Cristo che battezza..."

[21, 16] Quid nunc et ad ecclesiam et quidem tuam, psychice  
Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conueniet, aut apostolo aut prophetae.  
Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus,  
in quo est trinitas unius diuinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus.  
Illam ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit.

[17] Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspirauerint ecclesia ab auctore et consecratore censetur.

Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem,  
non ecclesia numerus episcoporum.

Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis

Pur nel diverso contesto e nella apparentemente diversa conclusione, non sembra qui evidenziata una evoluzione oppositiva corpus/spiritus: anche l'ecclesia spiritus è "congregata", è assemblea localmente riunita, è "corpo" del Signore. Rispetto al testo di Paen. l'accento è meno esplicitamente cristologico, ma non bisogna dimenticare che anche in bapt. la chiesa è "corpus trium". Sul significato di *spiritus* qui e sui testi che si possono intravedere come sfondo, Munier propende per l'idea di *spiritus* come *substantia dei*. Certo se anche si vuole aggiungere, anche in questo caso, come forse è legittimo, un riferimento a 1Cor 12 o Ef 4 bisogna anche riconoscere che qui

comunque non si tratta del Paraclito e che l'ecclesiologia pneumatologica presente ad esempio in Ireneo di cui già si è detto, è piuttosto distante.

Si può inoltre aggiungere che la corporeità della chiesa in questi scritti, anche per la matrice battesimale, passa quasi impercettibilmente al tema della chiesa madre. Un esempio tratto dalla **omiletica latina** del IV secolo: Zeno, *tr* I,55:

“Perché tergiversate, voi diversi per stirpe, età, sesso, condizione ma che ben presto sarete una cosa sola? Volate insieme al dolce utero zampillante della madre sempre vergine e là nobilitatevi con la vostra fede, sapendo che la beatitudine di ognuno sarà proporzionata alla sua fede. O ammirabile e veramente divina santa condiscendenza, nella quale colei che partorisce non geme, chi rinasce non conosce il pianto!

Haec renovatio,

haec resurrectio,

haec vita aeterna

haec est mater omnium

che, dopo averci radunato, dopo averci raccolti da ogni gente e nazione fa di noi un solo corpo”<sup>12</sup>.

Il tema della chiesa *mater* è pertanto persistente nella tradizione latina, spesso legato, come nelle omelie sopra ricordate, al contesto battesimale. Anche Cipriano vi ricorre abbondantemente. In "L'unità della chiesa cattolica" C. usa per la chiesa molte immagini e importante riferimento è alla maternità della chiesa che si realizza nella nuova nascita del Battesimo e si nutre dell'insegnamento della Parola e dell'Eucaristia:

"Unica è la madre di molti figli: da lei siamo partoriti, dal suo latte siamo nutriti, dal suo spirito riceviamo la vita" (Un.6)<sup>13</sup>.

Di fatto specie negli scritti più antichi il rimando eucaristico è più raro, non per assenza della prassi, ma per riserbo nel riferirne, ciò che viene spesso indicato come "disciplina dell'arcano".

Come è stato osservato (Micaelli, introduzione, SC 394, 40) Tertulliano tende ad abbandonare il titolo di *mater*, preferendo quello di *sponsa* e *virgo*: questa tendenza - non ignota a Cipriano, si pensi al tema tratto dal Cantico dell'*una columba* - sarà poi propria dell'impostazione novaziana, nonché di Parmeniano e della risposta di Ottato.

In Agostino, in particolare nelle omelie sui Salmi, diventa l'idea del *Christus totus*, il Cristo unito alla Chiesa: «vox una, quia caro una». Questa prospettiva è realmente molto vicina alla regola enunciata da Ticonio. Certamente la corrispondenza con "il corpo del diavolo" appare remota nell'ipponate, così attento alle reminiscenze dualiste di marca manichea.

<sup>12</sup> Zeno, *Tr* I,55 (Banterle 196).

<sup>13</sup> Compiono poi delle immagini che provengono dalla Scrittura: vengono accostate in uno stesso passaggio la casa di Raab, dove si riuniscono i suoi *fratelli* (Giosuè 2,18-19) e l'agnello pasquale che deve essere mangiato in un'unica casa (Es 12,46). La comunità, cioè, è una *fraternità* che si costituisce e si riconosce nella condivisione eucaristica (Un 8; ep 69,5). Ancora, l'unità ecclesiale è la tunica del Signore senza cuciture che deve essere tirata a sorte dai soldati perché non può essere "né divisa né lacerata" (7).

### 2.3 De corpore domini bipertito/permixta ecclesia

L'inclusione formata dalle r. I e VII porta già con sé il tema della complessità del corpo ecclesiale, espressa da Ticonio come bipartizione: il corpo diabolico infatti è a propria volta duale. Lucifero, stella del mattino e angelo caduto, è bipartito e questa situazione viene collegata a una citazione di Apocalisse (VII,3,2: *de hoc caelo cadit lucifer matutinus. lucifer enim bipertitum est, cuius pars sancta est, sicut dominus dicit in Apocalypsi de se et de suo corpore*). In VII,4,2 la partizione si mostra ancora più chiaramente: *duo sunt partes in ecclesia, austri et aquilonis*. La r. II. specificamente dedicata a questo tema, chiede dunque di essere letta anche in riferimento alla VII, che si sviluppa di fatto attorno a due lunghi *excursus* esegetici, di passi già in relazione tra loro: Is 14,12-21 e Ez 28,2-19, probabilmente esemplati su un testo fenicio (Tiro) e legati ai poemi di Ras-Shamra, sulle figure della Stella del mattino e di Aurora<sup>14</sup>. Entrambi gli sviluppi ( /VII,7/VII,19) si attestano in forma sospesa, estremamente evocativa:

rex novissimus... mortuus / et non eris in aeternum...

Il testo non è di immediata lettura e certo porta con sé diversi livelli, come l'insieme delle regole: in prima battuta si tratta di una metodologia tecnico-retorica<sup>15</sup>. Valga l'esempio di lucifero/stella del mattino, rispetto al quale è semplicemente utile che chi legge sappia muoversi (*pro locis intelligemus.. VII,3,3*) nella polisemia dell'immagine, così che non si trovi a disagio quando l'appellativo legato all'immagine della stella *Lucifer mane oriens* sia attribuito a Gesù Cristo o anche alla ricompensa data ai perseveranti.

D'altra parte nella medesima articolazione si apre un altro duplice livello: da una parte è rappresentato da ciò che può trasparire in singoli elementi proposti dall'autore forse specchio del quadro storico, dall'altra rimanda a una più ampia prospettiva ecclesiologica. Quanto al primo:

«ciò di cui si parla tuttavia è stato compiuto e detto rispetto alla sfera del *genere* e spiritualmente si compie (*in figuram generalitatis facta et dicta sunt, te spiritaliter implentur*) quando coloro senza rispetto della pietà e della comune condizione umana. A uomini siffatti che dominano i deboli, a loro sottomessi per tentazione o per vera colpa, li trafiggono senza rispetto della pietà e della comune condizione umana. A uomini siffatti non è sufficiente il potere, perché essi pretendono di servirsene in maniera assai smodata. E' questo che Dio rimprovera loro quando dice "ricercano una retribuzione" [...] Poca cosa gli sembra il fatto di essere nemico; così desidera ardentemente infierire contro chi gli è sottomesso (VII,5,3)

La prospettiva ecclesiologica è quella delle duplici *partes* della chiesa: dal momento che si tratta del tema contestato da Agostino e uno dei più rilevanti nel *liber* conviene rintracciarlo più ampiamente, in primo luogo proprio nella *regula II* ad esso dedicata.

#### *La seconda regola*

Definita come già ricordato molto necessaria, ha secondo Vercruysse un piano esegetico/retorico, articolato in otto esempi veterotestamentari e due neotestamentari: questi ultimi prendono avvio dall'ecclesia settiforme delle lettere di Apocalisse. Nella partizione proposta da Camastra si distinguono invece gli "esempi biblici" tratti da Isaia (10 in tutto) e poi i brani più rilevanti: "fusca et formosa" di Ct e poi i temi apocalittici.

La terminologia e l'idea stessa è ripresa anche nel cuore della successiva r. III: «stolto e

<sup>14</sup> Si potrebbe qui inserire anche la visione di *mater matuta*, stella del mattino e porto/parto ai naviganti..

<sup>15</sup> Palma Camastra nello studio dedicato a questo testo distingue sempre un livello ermeneutico-biblico da uno ecclesiologico. Le articolazioni plurime cui dà vita il commento di Vercruysse sono ancora più utili, mi sembra.

irriverente è poi credere che a tutto il corpo si riferisca ciò che è detto di un corpo bipartito».

Come sottolinea Vercruysse il lessico proviene dall'arte retorica; ma si potrebbe attribuire a questo livello quanto già sottolineato tra *species et genus*: la *fattispecie* retorica attinge un livello simbolico e dunque può subire anche uno slittamento semantico. Sulla reale portata di questo slittamento si gioca l'interpretazione ecclesiologica, in primo luogo a partire dal confronto con Agostino. Si può tuttavia anche ricordare un uso specifico della tradizione teologica latina: *episcopatus unus est cuius ab omnibus in solidum pars tenetur*, la famosa espressione di Cipriano in Un. 4, viene prevalentemente commentata nel senso che in quel contesto *pars* non è un pezzetto, ma una responsabilità specifica in relazione all'intero. Non troppo diverso, anzi ancora più impegnativo in questo senso, l'uso trinitario di *portio* in Tertulliano (*ad.praxean*): in trinitaria la numerazione non rimanda a sezioni geometriche da sommare ma alla custodia della differenza (cfr sviluppi teologia trinitaria cappadoce e alla cristologia dei canoni di Costantinopoli II)

Agostino, comunque, in *doctr. chr.* presenta un commento al tema, che tuttavia non contiene la visione larga che si può desumere da più ampio dossier. Infatti, nella tarda ripresa dello scritto ermeneutico e retorico, propone una visione per un verso più complessa e "permixta" per l'altro più escludente di Ticonio: alla *temporaria commixtio et communio sacramentorum*, si contrappone infatti una presenza simulata e dunque una esclusione de facto della *pars* falsa.

Nel precedente *c. ep. parmeniani* (comunemente datato attorno al 400, terzo scritto dopo due opere antidonatiste per noi perdute) invece considera più largamente i temi Ticonio/Parmeniano nella loro opposizione:

«Nei libri contro l'*ep.* di Parmeniano, vescovo di Cartagine per i donatisti e successore di Donato, si affronta e risolve una questione nuova: se nell'unità e nella comunione degli stessi sacramenti, i cattivi contaminano (*contaminant*) i buoni e perché non li contaminino. Questa discussione riguarda la chiesa diffusa in tutto il mondo, dalla quale essi, fondandosi su delle calunnie, si sono staccati con uno scisma» (*retr* 2,17).

L'insieme porta con sé alcuni temi fondamentali:

- *pars/totum* come relazione fra le *partes donati et caeciliani* e la *ecclesia toto orbe diffusa*;
- il tema della cattiva *fraternitas* (Caino e Esaù), ma cfr Tertulliano *Apologeticum*, nell'umanità;
- il tema, ai nostri occhi paradossale ma alla fine sempre forse attuale, della *pollutio* portata da qlc nel corpo sociale;
- due temi specifici quali i sacramenti e il martirio
- la connessione con il fondamento cristologico, l'esito escatologico e la dimensione antropologica.

Il *c. ep parmeniani* confuta la lettera di Parmeniano che risponde alle tesi di Ticonio, probabilmente contenute nelle opere perdute *de bello intestino e diversarum causarum* (370/375 ca). Inizia nel modo seguente:

«Ticonio, infatti, colpito da ogni parte dalle voci provenienti dalle sante lettere, si scosse, aprì gli occhi e vide (*evigilavit et vidit*) la Chiesa di Dio diffusa in tutta la terra, come l'avevano prevista e predetta tanto tempo prima il cuore e le labbra dei santi. A questa vista prese a dimostrare e a sostenere questa tesi:

"nessun peccato dell'uomo, per quanto scellerato e mostruoso, annulla le promesse di Dio; e nessuna empietà dei membri della chiesa, quali che siano, può fare in modo che la fedeltà di Dio alla chiesa futura, destinata a diffondersi fino ai confini della terra, fedeltà contenuta nelle promesse dei padri e ora chiaramente manifestata, sia vanificata"».

Il tema così enunciato porta in primo piano la questione dunque della promessa di Dio e del peccato, senza utilizzare i termini della "contaminazione", che sono però presenti in *retr.* e nelle espressioni attribuite a Parmeniano: ad esempio 1,3,4 (probari consceleratum fuisse orbem terrarum criminibus traditionis) e 2,4,8 (si communione sacramentorum contaminantur).

Questa terminologia è frequente nel **dossier legato a Cipriano** ed è suscettibile di una lettura antropologico/culturale che non occulta bensì, mi sembra, dà risalto al tema ecclesiologico. Per questo riprendo alcune osservazioni fatte nel corso monografico dell'anno scorso. Se ne può infatti rintracciare attraverso la presenza in *Un* e anche nell'*ep.* 69 a Magno, che dà il via "ufficiale" alla questione nota come "battesimale", mostrandone alcune caratteristiche:

- l'occasione è legata in modo preciso ai Novaziani (69,1; 8, con riferimento a *cathedra* e *primatus*). Forse si può pensare che anche buona parte dello svolgimento sia guidato da questa preoccupazione, anche se il problema viene posto in modo assoluto e viene declinato di conseguenza, parlando di "eretici e scismatici" e offrendo liste stereotipate e in parte anacronistiche di eretici

- buona parte delle argomentazioni e delle citazioni bibliche sono parallele a quelle di *unitate* (l'arca, Raab, una è la mia colomba, *inhabitare fecit unanimes in domo*, un unico pane eucaristico), e vi corrisponde anche il riferimento a chi "è uscito fuori" (come processo in atto o comunque recente)

- riprende e usa massicciamente il vocabolario spaziale centrato sui confini - 69, 2 **intus/ foris**; qui in arca non fuit, in ecclesia non est; 3, ecclesia enim una est, quae una et intus esse et foris non potest.

E' in riferimento a questa concezione che Pereira Lamelas intravede la chiesa come *luogo - una domus -* fra *saeculum* e Regno<sup>16</sup>. Lo studioso portoghese nella sua interpretazione dell'ecclesiologia di Cipriano si riferisce a due parametri, provenienti entrambi dall'antropologia ma su diversi livelli. Uno è quello relativo all'ambito di Van Gennep sui riti di passaggio, la cui pertinenza nell'estensione dal rito al modello ecclesiologico può tuttavia apparire un po' ottimista. L'altro è quello di Mary Douglas, di cui si possono riprendere alcune osservazioni:

«Il concetto di società è un'immagine potente: è potente nel suo stesso diritto di controllare o di spingere gli uomini all'azione. Questa immagine è dotata di forma, di confini esterni, di margini, di una struttura interna. Il suo schema ha il potere di premiare il conformismo e di respingere ogni attacco. Vi è dell'energia nei suoi margini e nei suoi spazi non strutturati. Ogni esperienza che l'uomo ha di struttura, margini o confini è pronta ad essere adoperata come simbolo della società»<sup>17</sup>.

Utile e pertinente per quanto riguarda ad esempio la connessione fra interno/esterno e purità/"contaminazione" - la *pollutio* cui spesso si riferisce Cipriano - certo poi le esemplificazioni portate da Douglas sono quasi tutte riferite a popolazioni e/o clan all'interno di esse estremamente delimitate, sia etnicamente che territorialmente. Un gruppo di gruppi come è una chiesa di chiese, per orecchiare Tillard, ha anche altri meccanismi: a questo proposito si potrebbero richiamare le questioni su cui si conclude lo studio citato: il sistema non è un vincolo insormontabile, conosce una contraddizione e una sua falsificazione/superamento/ricostruzione: forse non casualmente viene in questo contesto citato Gal 3,28 (p. 242) .

Sviluppando non tanto la relazione Pereira/Douglas, ma il suggerimento metodologico che ne proviene, si può far riferimento almeno a altri due studi, per prendere in considerazione il nesso fra "comunione e comunità" (cfr Dianich - Noceti, *Trattato sulla chiesa*, 2002, 203-212; 225-236): le *Comunità di pratica* di Etienne Wenger (Raffaello Cortina, Milano 2006) - soprattutto per quanto

16 Isidro Lamelas Pereira, *Una domus et Ecclesia Dei in saeculo. Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*, Ed. Didaskalia, Lisboa 2002, in particolare le pp. 379 - 384.

17 Il riferimento è all'ormai classico *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Urbino 1993 [orig 1970]), utile soprattutto per la relazione fra confini del gruppo e contaminazione, sporcizia, malattia che proviene al gruppo dall'esterno. La citazione è a p. 185 dell'edizione italiana.

attiene al confine e alle pratiche di intermediazione (pp. 121-139, cfr.) - e quanto Routhier appoggia su Hiebert. e sulle tre forme di comunità che delinea<sup>18</sup>, in particolare nel passaggio da «comunità delimitata» a «comunità centrata»:

«Nel primo caso, la «comunità delimitata», l'identità del gruppo è assicurata da un confine ermetico che lo protegge da qualsiasi contaminazione che potrebbe sopraggiungere a seguito di contatti con l'esterno. Questo cordone sanitario protettore assicura al gruppo la coesione, l'identità e la sicurezza. Così, i confini sono rigidi e molto ben definiti: ciascuno sa con precisione se è dentro o fuori. L'insistenza sui criteri visibili dell'appartenenza alla Chiesa ci permette di conoscere chiaramente chi ne è membro e chi abita al di fuori dei suoi confini. D'altro canto, se il confine è solido e ben delimitato il centro o il cuore di questo gruppo è molle, cioè non è l'adesione personale di ciascuno a ciò che è al centro della comunità a strutturare il gruppo e radunare gli individui che lo compongono.

Nel secondo caso, la «comunità centrata», l'identità si costruisce tramite un'adesione personale forte a colui che è al centro e al cuore della comunità. Anche se i confini sono porosi e permettono i contatti con l'esterno e le appartenenze differenziate, il gruppo non perde la propria coesione e l'identità, poiché l'una e l'altra si costruiscono a partire da una forte adesione a colui che raduna e salda la comunità. Questi due modelli si distinguono per il fatto che l'identità, la coesione, l'unione e l'appartenenza si costruiscono nel primo caso tramite un confine o una barriera che protegge, tiene insieme e custodisce dentro la Chiesa quelli che vi si trovano, i quali aderiscono a quanto è creduto dal gruppo, la disciplina, la ripetizione della dottrina e il conformismo; mentre nel secondo caso la comunità si costruisce radunandosi attorno a Cristo che ne è il centro e verso il quale sono rivolti i membri della Chiesa»

(G Routhier, *Un concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II, ieri e domani*, in Id., *Un concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2012, 56 [intero: 53-66]).

Il concetto di comunità di pratica si rivela utile strumento di analisi. Ne segnalo alcuni aspetti:

«Ho caratterizzato le comunità di pratica come storie condivise di apprendimento. Con il tempo, queste storie creano discontinuità tra chi ha partecipato e chi no. Tali discontinuità vengono rivelate dall'apprendere insito nel loro attraversamento: il passaggio da una comunità di pratica all'altra può comportare una vera e propria trasformazione. Ma la pratica non crea solo confini. Nello stesso momento in cui si formano dei confini, le comunità di pratica sviluppano soluzioni per mantenere i collegamenti con il resto del mondo» (Wenger 2006, 121)

Il passaggio da una comunità di pratica all'altra e la multiappartenza sono possibili attraverso *oggetti di confine* - documenti, termini, elementi rituali - e *fattori di intermediazione*, che sono connessioni fornite da persone in grado di introdurre elementi di una pratica in un'altra pratica. Eckert (in Wenger 127) nota che spesso sono coloro che stanno alla periferia di un gruppo che possono introdurre elementi esterni, perché i leaders sono troppo vincolati agli elementi più statici dell'identità condivisa. Ulteriormente:

«I termini confini e periferie si riferiscono entrambi ai "limiti" delle comunità di pratica, ai loro punti di contatto con il resto del mondo, ma enfatizzano aspetti diversi. I confini - ancorché negoziabili o taciti - evocano discontinuità, linee di separazione tra l'interno e l'esterno, appartenenza e non appartenenza, inclusione ed esclusione. Le periferie - ancorché ristrette - evocano continuità, aree di sovrapposizione e connessione, finestre e luoghi di incontro e possibilità organizzate e informali di partecipazione» (Wenger 138).

Il sinodo riunito rispetto alla *plebs convocata* per la sinassi eucaristica incarna una duplice possibilità: ne rappresenta il significato e ne permette l'articolazione, nello stesso momento in cui può sequestrarne la titolarità. Nello stesso modo ogni periferia vive una dimensione ambigua: «La pratica si può custodire gelosamente e si può mettere a disposizione; l'appartenenza può apparire

18 Cf P. HIEBERT, *Cultural anthropology*, MI: Baker Book House, Grand Rapids 1983, 476 p.

una prospettiva inquietante e può costituire un invito bene accetto; la comunità di pratica può essere una fortezza e può essere una porta aperta» (Wenger 138).

«La sinodalità della chiesa si esplica una pluralità di forme<sup>19</sup>. Come ogni forma istituita [i sinodi] rispondono a un modo appropriato della chiesa di fare fronte ai problemi che incontra e di discernere il proprio cammino. Tuttavia, una volta messa in campo e divenuta abituale, anche la prassi sinodale si trova esposta a rischi di irrigidimento e deformazione che ne riducono di fatto la corrispondenza con l'intenzionalità generatrice. Sicché la prassi sinodale suscita anche critiche e a propria volta sollecita forme nuove che cercano di attuarne in maniera più trasparente il significato. Da questo punto di vista sarebbe interessante indagare i possibili nessi tra pratica sinodale e pratica deliberativa messa in atto nelle assemblee delle comunità monastiche<sup>20</sup>, con la ricerca di nuovi equilibri tra la partecipazione di tutti e l'autorità di chi presiede<sup>21</sup>» (Laiti - Simonelli, in *Chiesa e sinodalità* cit, 310).

Interessante a questo proposito il confronto, ad esempio, con *Regola diffusa 7* di Basilio - di quella stessa Cesarea di Cappadocia sede di Firmiliano - in cui la domanda posta riguarda la vita comune. Nella parte centrale della risposta vengono attribuiti al gruppo di fratelli/sorelle i passi biblici relativi alla *koinonia* ecclesiale:

«E se noi tutti, che siamo stati attirati a una sola speranza, quella della vocazione, che formiamo un solo corpo che ha come capo Cristo e siamo ciascuno membra gli uni degli altri, non prendiamo parte concordemente all'edificazione di un unico corpo nello Spirito santo [...] come potremo separati e divisi custodire la mutua connessione delle membra [...] inoltre nessuno da solo può bastare a ricevere tutti i doni dello Spirito, poiché lo Spirito santo li distribuisce nella misura della fede di ciascuno, ma nella vita comune il carisma proprio di ciascuno diventa comune a quelli che vivono con lui» (Basilio, RD 7,2).

Considerare questi aspetti invita ad affrontare specificamente la *quaestio* sulla grazia, cuore secondo Agostino della III regola. Non si può tuttavia trascurare il fatto, non sempre ripreso nel commento ma tuttavia presente, che il *corpo* di cui si sta parlando è di Cristo. Se ne possono vedere gli echi in Agostino, largamente. Fra i molti *c.ep.parm* 2,4,9 (è capo della città che è nostra madre); 2,8,16 (è unico mediatore); 2,10,22 (è Cristo che battezza) . Cifra dell'intera prospettiva:

*Non igitur debet Ecclesia se Christo praeponere (cCr 2,20,26)*

19 G. ROUTHIER ne fornisce un elenco: l'iscrizione del nome di martiri e dei vescovi nei dittici liturgici, lo scambio di lettere, l'invio del *fermentum*, la concelebrazione, la diversa ministerialità che si esprime nelle diverse modalità di partecipazione alla liturgia, l'inserimento nel presbiterio, la celebrazione dei sinodi (*Le défi de la communion*, Médiaspaul, Montréal 1994, 123-142). Analoga osservazione si trova in B. MEUNIER, *Les premiers conciles de l'Église. Un ministère d'unité*, Profac, Lyon 2003, 9-22.

20 Si può riferirsi al capitolo III della *Regula Benedicti* dedicato al *consilium fratrum*, e alle sue possibili fonti:

«quotiens aliqua precipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem et dicat ipse unde agitur».

21 In questo orizzonte si può collocare anche la crisi *messaliana*, in cui il tratto *monastico* è in modo evidente portatore di istanze di *riforma* ecclesiale. Anche in questo caso le fonti sono chiaramente di parte, ma permettono quanto meno di individuare modalità di redistribuzione dei ruoli avvertite come destabilizzanti. Questo riguarda ampiamente il rapporto alcuni/molti nei processi comunitari, ma in alcuni casi – e questo è uno – si *nominano* esplicitamente anche le donne. Così osserva Timoteo di Costantinopoli: «Costoro promuovono a maestre dei loro insegnamenti eretici le donne consentendo loro di presiedere non soltanto agli uomini, ma perfino ai preti. E mettendo a loro capo delle donne disonorano il vero capo, Cristo Dio» (*De iis qui ad ecclesiam accedunt* 18, in PG 86, 52). Analoghe osservazioni in Epifanio, *Panarion* 80,3 (PG 48, 760-761); cfr L. CREMASCHI, *Introduzione*, in PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco*, Qiqaiion, Magnano (BI) 1995, 14. Si potrebbero istruire interessanti parallelismi con la descrizione delle donne *attiviste*, le *axitiosae*, fatta da Varrone (*De lingua latina* VII,66) e con la *rappresentazione* dell'emergere in alcune circostanze della parola-azione di donne nei luoghi delle decisioni politiche: da Aristofane che *mette in scena* le donne all'Acropoli (*Lisimaca*) ad Aulo Gellio che parla delle donne al Campidoglio (*Noct. Att.* XXIII,1); cfr. E. CANTARELLA, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 1996.



### 2.3 *De promissis et lege/ de spiritu et littera /de gratia et mandato*

Per la terza regola, così come per la seconda, Agostino propone una diversa formulazione: in realtà la ricerca per entrambi di un titolo in forma binaria occulta la tripartizione storico-salvifica presente nello sviluppo: c'è il tempo della Promessa a Abramo, il tempo della Legge e il tempo della Grazia per tutti. Nel quadro tipologico ticoniano tuttavia la promessa è in qualche modo "specie" della grazia e questo rende meno carente la titolazione: Abramo riceve la promessa per tutti e rimanda al compimento in Cristo per lo Spirito. Nell'urgenza di Agostino, nella tarda ripresa dello scritto, l'accento cade sulla grazia, per ovvi motivi, che non manca di evidenziare:

«Questo mi sembra essere *magna quaestio magis quam regula* [...] è quanto non hanno compreso i pelagiani [...] *Tychonius bene sed non plene*» (*doctr.chr* III,33,46)

Anche in questa presa parziale di distanza tuttavia ha accenti di simpatia per Ticonio, che non avrebbe sviluppato appieno la radicalità della grazia anche nell'*initium fidei* perché non ancora a conoscenza del pericolo pelagiano. Molto bella "al di là della lettera" l'affermazione che l'autore del *liber regularis* avrebbe lavorato *sine hoste*: evidentemente si riferisce alla controversia pelagiana, ma è bello pensarlo detto di un uomo che scrive all'interno di conflitto devastante!

Di grande interesse inoltre la prima ipotesi di titolo dell'ipponate, che rimanda esplicitamente al titolo di una sua opera: parola detta rispetto all'incipiente conflitto ma anche trattato teologico-ermeneutico quanto *doctr.chr*. Così Lettieri: «Seguendo Lutero e Gilson, considero il *DeSpLitt* il capolavoro della teologia della grazia di Agostino» (G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001, 347).

In ogni caso la trattazione di Ticonio appare sofisticata e centrata sulla grazia molto più di quello che può trasparire dal titolo. Non è probabilmente possibile discernere quanto certi temi siano specifici di T. e quanto siano comunque dovuti a un più largo contesto ecclesiale cui entrambi attingono: certo è che alcuni passi della III regola contengono in forma sintetica temi essenziali della teologia della grazia, con l'innegabile vantaggio di una sinteticità che la fa declinare costantemente in forma cristologica e pneumatologica. E' importante confrontarsi con il testo della *regula*. se ne segnalano tuttavia alcuni passaggi fondamentali:

- III, 8-9: lo Spirito di Dio e quello di Cristo sono identici e questa è la grazia, per cui da carnali siamo spiritales: Spiritus facit in illum legem... e preghiamo "sia fatta la tua volontà"

- III, 13: chi si gloria si glori nel Signore. Questo versetto paolino (1 Cor 1,31) si trova già utilizzato in Cipriano. Tuttavia diventa una "regula" potente in Agostino, ben prima del caso pelagiano. Se ne veda l'ottima lettura di P. M. Hombert, *Gloria gratiae*, anche in relazione a Ticonio (es pp. 85-86, 101-103 e 157). In fondo si radica qui la posizione del pubblicano di Ippona e la famosa espressione "et merita nostra dona sunt eius" (cfr. avanti). Cr l'uso di 1 Cor 4,7 in *c.ep parmeniani* 2,13,27.

- III,14: tutti hanno qualcosa da farsi perdonare.. anche chi vive un solo giorno. Importante il confronto con il tema della ecclesia sancta e anche con l'ecclesia martyrum

- III, 16: lo Spirito è donato dopo la passione del Signore.

Una lettura sintetica del percorso agostiniano e anche dei suoi esiti nella teologia dei secoli successivi rende di grande rilievo queste considerazioni. Per brevità rimando a un mio contributo sulla relazione grazia/pneumatologia nella storia degli effetti di questi testi (Simonelli, *Spiritales efficiamur* ecc, *Teologia* 37 (2012) 176-197), di cui pertanto riporto qui di seguito uno stralcio:

«[la "mancata connessione" fra *de gratia* e *de spiritu sancto* di Fausto di Riez] è ancor più degna di

nota se si considera che nella visione di Agostino, almeno in punti chiave della sua produzione, grazia/Spirito santo sono messi esplicitamente in relazione, attraverso il duplice ricorso alla *regula* ermeneutica rappresentata da Rom 5,5 "caritas in cordibus per spiritum sanctum" e alla combinazione di Gv 7,39 e Gv 20,19-23, il dono postpasquale dello Spirito. A riprova dell'affermazione si può ricorrere a un noto passo del libro XIII del *de trinitate*<sup>22</sup>:

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

Questo punto di vista continua ad apparire non secondario nella prospettiva dell'imponente elaborazione trinitaria di Agostino, rispetto alla quale connette l'impostazione economico - biblica<sup>23</sup> e filosofico-antropologica: dono post-pasquale del Risorto come *caritas diffusa in cordibus* e *proprie caritas*, permette di riflettere sulle relazioni trinitarie - e questo è il piano presente anche in Fausto - ma nello stesso tempo anche di mostrare la sua azione nella vita cristiana come grazia che trasforma<sup>24</sup> e suscita la preghiera, riagganciando in questo modo anche il lungo sviluppo delle analogie, cui a livello *personale* e anche *interpersonale* compete il ruolo agapico<sup>25</sup>.

Si può a questo proposito riprendere però anche estendere l'ipotesi avanzata da Micaelli sulla pneumatologia dopo Agostino. Infatti in un articolo che si prefigge di «cercare di chiarire [...] in che misura il contributo di Agostino sia stato recepito dalla teologia occidentale» limitatamente «alle intuizioni relative alla processione *ab utroque* e quelle concernenti il rapporto tra processione intra-trinitaria e missione»<sup>26</sup>, mostra come la recezione di Agostino dal punto di vista evidenziato sia oltre che tardiva, legata soprattutto al rilancio effettuato da Fulgenzio di Ruspe, la cui influenza è enorme anche dal punto di vista della dottrina - e relativa polemica - sulla grazia. L'analisi soffre una prospettiva un po' riduttiva: non solo, come si è detto, la pneumatologia di Agostino non si può limitare al suo aspetto intratrinitario, ma anche in questa direzione pare limitante indicarne di fatto il punto centrale nella processione *ab utroque*, senza tenere conto delle proposizioni più articolate, in cui la processione *principaliter a Patre* rimanda al *principium divinitatis*. Inoltre, come è facilmente comprensibile, la pneumatologia dell'Ipponate non si raccoglie unicamente nel suo scritto dedicato alla Trinità, ma va ricercata più ampiamente, quanto meno nella predicazione e in particolare nei *Tractatus* su Giovanni, introdotti efficacemente, anche per questo aspetto, da M.F. Berrouard<sup>27</sup>.

22 Come è noto, la lunga gestazione dello scritto (dal 399 a un'epoca successiva al 426, anno di redazione delle *retractationes*) e la cesura rappresentata dal libro XII, se non consentono di datare con precisione la scrittura dei libri dal XIII in avanti, consentono di considerarli coevi al dibattito "pelagiano", di cui presentano sicuramente gli echi, anche se in forma indiretta. Anche l'importanza dei libri IV e XIII nel piano dell'opera, tale da poterli considerare non *excursus* ma come *possibilità* stessa delle analogie, è già stata ampiamente discussa: G. Lettieri, *La dialettica della coscienza nel De Trinitate in interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum [SEA 32], Roma 1990, 168 (intero contributo: 145-204); L. Ayres, *The Christological Context of Augustine's De Trinitate XIII: toward relocating Books VIII-XV* in *Augustinian Studies* 19/1 (1998), 135-139 (intero contributo 111-139).

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

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

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

26 C. Micaelli, *Osservazioni sulla pneumatologia occidentale dopo Agostino*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 187 (intero contributo pp. 187-203).

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

### *Recapitulat a tempore pacis futurae: in Apocalypsin*

Le regole V e VI sono più brevi delle altre. Come si è già accennato, sia quella sull'utilizzo dei tempi/numeri che quella sulla *recapitulatio* sono particolarmente utili - anche finalizzate specificamente? - per il lavoro su Apocalisse. L'espressione che dà il titolo a questa pagina è una citazione del restituito commentario, tratta dalla sua quinta sezione: 5,9 (Gryson CCL 107A, 191).

#### *Una storia degli effetti di Ticonio, oltre le regole*

La vicenda della ricostruzione del commentario su Apocalisse di Ticonio è esempio di una complessa edizione critica che, per non essere arbitraria, deve giustificarsi con il continuo rimando ai testi derivati, da cui si risale all'archetipo: per questo, pur indicandone qui le linee essenziali, non si può se non rimandare alla puntigliosa spiegazione dell'editore, Roger Gryson, in CCL 107A, 13-92. Si deve però contemporaneamente sottolineare come, da altro punto di vista, siamo di fronte alla testimonianza della fortuna del nostro autore, se la ricostruzione del suo scritto passa attraverso così tanti autori occidentali. Richiamandone i tratti fondamentali:

- l'archetipo era acefalo, mancante perciò non solo del commento ai primi vs (inizia da Ap 1,11), ma soprattutto della prefazione dell'autore, chiave che sarebbe stato interessante leggere
- restano tre frammenti attribuibili direttamente a Ticonio, (nominati A B C), tratti dal commento a Ap 6,6-13 che erano serviti materialmente a rilegare delle tesi universitarie luterane. Si trovavano a Bratislava, sono oggi conservati nella biblioteca cattolica di **Budapest**.
- i frammenti di **Torino**, lì giunti nel 1820 provenienti dal monastero di Bobbio, furono interpretati da Amelli alla fine del secolo come ampia parte del commentario di Ticonio (su Ap 2,18-4,1 e su Ap 7,16-12,6). Su questa ricostruzione, passata attraverso varie fasi, si è basato Romero Pose, cui in molti fanno ancora riferimento, compresa Palma Camastra e anche Paola Marone (2009: *Le concordanze di Ticonio*, Pisa.- Roma). Gryson, per niente tenero verso queste operazioni (cfr CCL 107A, 28 e nota 30) ha mostrato come in realtà non si tratti di frammenti di Ticonio, ma di una parafrasi, pari a quella che Girolamo fece del commentario di Vittorino. In particolare nella parafrasi vengono eliminati i riferimenti alla persecuzione africana. Si tratterebbe di un lavoro nordafricano, di tradizione agostiniana, probabilmente risalente al V secolo.
- Gli altri commentari utilizzati sono: 19 *omelie* di Cesario di Arles; Il Commentario di Primasio, vescovo di Adrumeto nel VI secolo, che dice di essersi ispirato anche all'eretico Ticonio; la parafrasi delle *Complexiones* di Cassiodoro (conservata in unico manoscritto presso la Capitolare di Verona) redatte intorno al 580; un *Commemoratorium* attribuito erroneamente nel Medio Evo a Girolamo; il *commentario* di Beda, la cui prefazione riporta anche le regole nella versione agostiniana e ha parole di lode per la fonte, Ticonio; il *commentario* di Ambrogio Auperto, monaco di origine provenzale durante il pontificato di Paolo I (757-767) fu eletto abate di San Vincenzo al Volturno, ma dal dissenso interno fu poi costretto a rinunciare all'incarico; infine il commentario più aderente alla fonte appare quello di Beato di Liebana, monaco e abate nelle Asturie alla fine dell'VIII secolo. Il suo ruolo fu contrastato dal conflitto con il vescovo di Toledo.

### *Le divisioni del testo*

Seguendo l'edizione di Gryson, attenta anche ai segnali tipici di Ticonio, quali l'attenzione per la strutturazione settenaria e la *recapitulatio*, si possono individuare le seguenti sezioni:

1. Le lettere alle sette chiese
2. Il libro chiuso con sette sigilli
3. Le sette trombe
4. La donna e il drago
5. Le sette coppe
6. La punizione di Babilonia
7. Le nozze dell'agnello

In II,43 (CCL 107A, 145-146) viene fatta una considerazione sul metodo dell'autore biblico, che secondo Ticonio non solo usa presentare l'intera vicenda storico-salvifica in successive riprese, ma in maniera più specifica colloca la ripresa al sesto tema di ogni sequenza settenaria, per concluderla al settimo in forma duplice:

advertendum praeterea est narrationis genus quod spiritus sancto in isto libro in omni periocha servavit;  
usque ad sextum enim numerum ordinem custodivit  
et praetermisso septimo recapitulat  
et dua narrationes quasi ordinem secutus septimo concludit.

Come poi si premura sempre di segnalare, la narrazione non inizia sempre dallo stesso punto, anche se i punti di "ripresa" sono sempre punti chiave (es dall'inizio; dalla nascita; dalla passione). Fra questi significativamente anche quello della persecuzione:

Sed et ispa recapitulatio pro locis intellegenda est: aliquando enim ab origine passionis, aliquando a medio tempore, aliquando de sola ipsa novissima pressura aut non multo ante dicturus recapitulat; illud tamen fixum servat ut a sexto recapitulet. Nunc ergo descripto sexto ad originem redit eadem breviter atque aliter dicturus

### *Il primo e il quinto settenario*

Il quinto settenario riveste certamente un interesse particolare, in considerazione del suo punto di avvio che è la persecuzione africana, *specie* di più ampio *genere*, ossia della dinamica conflittuale attraverso cui la salvezza si instaurerà definitivamente. Non si può tuttavia non accennare sia pur brevemente al primo, secondo cui tutto il testo parlando in maniera spirituale, presenta il genere attraverso *specie*, spesso settenarie: Figlio dell'Uomo, candelabri e stelle = *ecclesia est* (I,1). Il tema è ripreso I,11 in cui candelabri, stelle e angeli indicano "la chiesa settiforme", unica mia colomba, unica la mia perfette". Si veda il testo e l'importanza di questo versetto di Ct 6,8, da Cipriano a tutta la questione "donatista". Il passaggio prosegue proponendo per "angelo" l'interpretazione di *homo interior*, illuminato dallo Spirito e che Cristo ha voluto come *frater*: la penitenza chiesta all'angelo è tuttavia per ognuno e per la chiesa chiamata a *fraternitas*, a percorrere la via nuova aperta nel deserto (cit di Is. 43,19-20).

Nel quinto dunque, che commenta Ap 14,6-16,21, il giorno del Signore, polivalente e adatto a indicare il tempo dalla Passione in avanti - ma secondo il contesto "giudizio, persecuzione finale, il tempo intero" - si può ricapitolare come estensione tra la persecuzione in Africa (V,1) e la pax futura (V,9): spazio della chiesa, della *fraternitas* messa alla prova, della liturgia esposta all'inautenticità, ma anche gestazione vera del giorno senza tramonto, della *pax*.

*Le sezioni non settenarie: duae sunt enim in mundo civitates (6,21)*

Le sezioni non articolate su base settenaria (anche se all'interno la densità settiforme si ripresenta) sono la IV e poi la VI e la VII: in tutte e tre, seguendo il testo di Apocalisse, compare un simbolismo femminile, la *mulier* che fugge e partorisce nel deserto/la *mulier* - grande prostituta - che è Babilonia e la *civitas/sponsa*. Impossibile resistere alla tentazione di segnalare la vicinanza alla formulazione agostiniana, "due amori hanno dato vita dunque a due città". La connotazione - antropologica ed escatologica - delle *civitates*, che resiste comunque all'agostinismo politico, ha tra i due autori tuttavia diverso sviluppo. Sembra che in Agostino la dimensione antropologica sia fornita da una base tipo "regola III" di Ticonio, che però nel *Commentario* non viene esplicitata negli stessi termini. Per quanto riguarda invece la dimensione escatologica del grande affresco - fondamentalmente ma non esclusivamente una ecclesiologia - la proposta di Ticonio ha tratti peculiari, che si possono valutare meglio a partire dall'ultima sezione, che in certo modo *ricapitola* e compie il percorso. Le tre sezioni segnalate infatti, hanno uno sviluppo in parte analogo alle altre, presentando lo spazio della storia come teatro di scontro dalla certa vittoria, ma contemporaneamente vedono un crescendo che termina "*sine glossa*" con le parole di Apocalisse, in un responsorio in cui promessa/attestazione e invocazione si intrecciano:

*Etiam, venio cito - veni Domine Iesu Christe*

Anche i temi che si sono susseguiti in tutto il testo raggiungono un significativo vertice. E' infatti il luogo in cui si mostra, se si può parafrasare quanto coniato per l'antropologia, una sorta di *ecclesiologia teologica*, nel senso che quanto affermato come descrizione della chiesa - vaso di creta che contiene il tesoro (VII,39), in mezzo alla quale sgorga l'acqua viva che è il battesimo (VII, 32;49;57), luogo dei carismi (VII,12), *plebs* costituita di *populus* e *praepositi* (VII,36: *universitas totius plebis ostendit, quae in praepositis et populis constat*) - trova fondamento e possibilità nella partecipazione alla passione e resurrezione di Cristo, che apre un giorno denso - escatologico - compiuto e ancora aperto come una ferita e una invocazione (è il tema del millennio, VII,20 e *Reg V*), ma vivo di una promessa: la chiesa è in Dio e Dio è nella chiesa (VII,43), per cui *felici mundo cordes quoniam ipsi deum videbunt* (VII, 52) con citazione congiunta di Gv 14,9 e Mt 5,8: cfr Agostino trin), cui si appartiene escludendo non l'errore ma l'ipocrisia, senza mutilare la profezia (VII,58). Particolarmente significativa e originale la lettura della prima e seconda resurrezione, che centrate nella pasqua di Cristo, danno vita a una escatologia realizzata e tuttavia aperta al compimento.

Se da qui retrocediamo alle sezioni precedenti, si può meglio precisare che l'appartenenza ipocrita, che dunque non è reale, forma l'altro corpus, che è "dentro e fuori" (*unum est enim corpus adversum intus ac foris [...] in commune operat VI,7*), per cui le due *civitates* (*duae sunt enim in mundo civitates, una dei et una diabuli, una de abyssu, altera de caelestibus oriens*) attraversano i confini istituzionali della chiesa e diventano, pur a partire da quel preciso punto di vista, lettura del mondo (VI,21): da qui *recapitulat a pace futura* (ibidem). Per pura coincidenza ho ascoltato una relazione di Carlos Mendoza-Alvares, di cui segnalo parte dell'*abstract* (*Essere cristiani in AL*):

È proprio qui che ci collochiamo noi cristiani: nel cuore dell'esperienza dei frantumi delle società *cainiche*, violente, per vivere l'esistenza nuova del *Crocifisso che vive* e annunciare una speranza possibile, prima di tutto per le vittime, di *cambiare il mondo*. [...] Perciò il cristianesimo oggi, in tempo di frammenti delle società di totalità, è chiamato a recuperare lo spirito *kenotico*, come condizione di possibilità dell'annuncio della speranza. Questo significa che lo smantellamento della metanarrazione *egoica*, che ha caratterizzato le società moderne di consumo, è imprescindibile per i discepoli di Gesù. Da qui potrà sorgere allora l'altra dimensione del cristianesimo del terzo millennio, cioè la sua condizione *theosica*, cioè di "dignità risorta", la forza vitale trascendente che germoglia dalla vita dei giusti offerta fino all'ultimo respiro per *cambiare il mondo*.

La cosa singolare è che l'ha proposta facendo anche riferimento a Milbank e alla sua idea di *civitas dei*, proponendo poi in modo provocatorio l'idea che «in questo senso, extra ecclesiam nulla salus». Direbbe Ticonio, questa chiesa in ogni tempo è in travaglio (IV,8) e i suoi *falsi fratres* sono coloro che dicono *nos non habemus regem nisi Caesarem* (IV,11). Tesi fragili e forti insieme, fatte per essere discusse: ma che fanno emergere la singolarità di Ticonio, *inter communiones*.

***Attendere quid diceret Thyconius: de specie et genere***

Mettere insieme la parafrasi di un passo di *c.ep parmeniani* (3,17) e la formulazione della IV regola è un azzardo, ma anche un tentativo di interpretazione, secondo l'ipotesi che ha guidato questa lettura, porta affacciata su di una realtà più vasta: molto di più si potrebbe, ad esempio, far tesoro di questo scritto agostiniano per ricostruire in parte le due prime opere di Ticonio e dunque la sua posizione complessiva.

Questa interpretazione, che vuol raccogliere l'interazione fra i due autori come cifra di una ecclesiologia di *pratiche dia-logiche*, può trovare un punto di sintesi nella IV regola: quella dall'esordio stilisticamente più curato (Camastra), centrale nella strutturazione concentrica del settenario (Vercruysse) e nella prospettiva ermeneutica dell'autore secondo il modello tropologico (Gaeta), «the core of his hermeneutical construct» (Kannengiesser<sup>28</sup>). Ci sono cioè certamente dei punti di contatto fra i testi - così come ci sono dei modelli retorici classici presenti, come le *Institutiones* di Quintiliano, anche per *species et genus* e la transizione (*transitus*) dall'una all'altro - ma continuo a trovare plausibile l'ipotesi che l'interazione più importante sia da collocarsi a un livello di pratiche<sup>29</sup>, evidentemente ricostruibili solo parzialmente e a partire dalle fonti scritte a disposizione. Da questo punto vista né «l'isolamento scismatico» indicato da Kannengiesser, né l'idea di un ritiro deluso in uno studio teorico dopo le sanzioni dei confratelli risultano convincenti: dopo una sanzione, in contesto conflittuale e anche concretamente violento, scrivere "sine hoste" non appare ritiro passivo, ma attiva posizione di pace, approfondimento esegetico e spirituale di grande levatura e di esplicito impegno.

In questo senso, se anche le esemplificazioni che compongono il corpo centrale della IV regola sono importanti - si veda il modo in cui il *transitus* (cfr. il ricorso di *transitus/transire* nell'indice: Vercruysse 405) permette di articolare la bipartizione o in IV,8,1 l'interpretazione delle due risurrezioni, parallela a quella individuata nel commentario e segnalata anche da Gennadio - è soprattutto il prologo a supportare l'idea della centralità di questo particolare costruito (cfr. testo: IV,1-2,2). Se in un primo piano di lettura (*species/genus?*) le vie dello Spirito molteplice (*Spiritus multiplicis ingressus*) chiedono di passare da un livello all'altro (*transitus*) per comprendere il testo, in una lettura ulteriore si può pensare che lo Spirito susciti ermeneutiche e pratiche molteplici attraverso le quali la storia possa essere interpretata e traslata nella *pace*.

L'idea di molteplicità - settiforme nella sua possibilità aperta all'ottavo giorno, primo/ultimo/compiuto - e di transizione possono richiamare la chiave iniziale di questo corso, in cui specie e genere venivano ipotizzati come relativi alle figure storiche di Ticonio e Agostino nella loro inter/azione e nella apertura diremmo "profetica", nel senso di 1 Cor 14: interpretazione, edificazione, esortazione, consolazione. Con una tipologia più azzardata può anche dialogare con chiavi più vicine ai lettori che siamo noi, facendo oggi rivivere quei testi: sulla scorta di Pereira Lamelas/Routhier, già citati. Ma anche attraverso il richiamo alle comunità di pratica e alle loro intersezioni. Come pure osando la polisemia di *transitus*, nell'idea della transizione/trasgressione/consegna fatta da molteplici rimandi, tra cui l'invito di T. Radcliffe<sup>30</sup> a vivere la transizione come *transitus/consegna*.

***Beati pacifici/interim pro pace/a tempore pacis futurae/donec ipse veniat*<sup>31</sup>**

28 C. Kannengiesser, *Tychonius of Carthage, the earliest latin theoretician of biblical hermeneutics. The current debate*, in *Historiam perscrutari*, a cura di M. Maritano, LAS, Roma 2002, 306 [intero contributo: 297-311]

29 Utilizzo il termine secondo Chiara Zamboni, *Una contesa filosofica e politica sul senso delle pratiche* in *Per amore del mondo*, vol. 5, 2007 «La pratica è un processo simbolico di significazione della realtà [...] cui si dà inizio per dare una risposta inventiva ad un contesto e facendo così lo si modifica» (p. 38, int: 38-46). Paragonabile, che significa commisurabile ma non identico, all'idea tertulliana di *disciplina* come trascrizione di *caritas* e mozione pneumatica (cfr *Apologeticum* 39 e gli scritti del secondo periodo)

30 Timothy Radcliffe, *Lazzaro, vieni fuori. Ai religiosi*, in *Testimoni del Vangelo*, Qiqiaon, 2004, 213-136.

31 Lemma composito: Mt 5,9 citato in c.ep Parmeniani 3,2,16 +in Apoc. 5,9+2,6,11.