

Santità e limite. Ecclesiologie africane (sec. IV e V)

Si veda il programma pubblicato. La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso. Bibliografia generale:

OTTATO DI MILEVI, *Trattato contro i donatisti* (La vera Chiesa), A. Rossi (ed.) Paoline, Milano 2024. A. ROSSI (ED.), *La conferenza di Cartagine 411*, Paoline, Milano 2016. P-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Inst. d'études Augustiniennes, Paris 1996. M. TILLEY, *Redefining Donatism: Moving forward* in *Augustinian Studies* 42/1 (2011) 21-32. E. ZOCCA, *Dai santi al santo. Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-IV)*, Edizioni Studium, Roma 2003; ID., *la voce della dissidenza: omiletica donatista fra testo, contesto e metatesto*, in *Auctores nostri* 14 (2014) 337-354

1. L'Africa nel IV secolo: prassi e orizzonti. Confronto sulla *Catholica*

Il contesto nordafricano del secolo IV offre un punto di vista prezioso per le ecclesiologie (permettiamoci un plurale), con un peculiare sviluppo all'interno di quella svolta epocale che lascia un segno indelebile nella figura ecclesiale nello "spazio pubblico", così come nel dibattito trinitario e poi cristologico, raccolti nei sinodi a convocazione imperiale¹.

Rispetto a tutto questo il confronto africano potrebbe apparire regionale, ma in realtà coinvolge questioni di rilievo più ampio, qui cifrate nella connotazione di *Catholica*, che sporge ben oltre quanto nella successiva tradizione è stato raccolto nelle "note della chiesa": non sempre libere da connotazioni apologetiche e controversistiche², ma rappresentabili **come un sistema plurale e dinamico**, del quale i quattro aggettivi che compaiono nella forma lunga del Simbolo niceno-costantinopolitano – una santa cattolica apostolica – sono una cifra sintetica, a indicare la comunità ecclesiale tutta come lo spazio-tempo della professione della fede e della sua celebrazione, nonché della sua più ampia prassi. Proprio la connotazione di "cattolica", tuttavia, viene ad assumere anche un aspetto pubblico e giuridico, perché viene inserita nella legislazione imperiale: essere riconosciuti come tali o meno comporta rispettivamente favori o sanzioni.

Il confronto, noto un po' impropriamente come donatista (ci sarà modo di discuterne terminologia e estensione) non si può separare dagli aspetti enunciati, ma accanto e intrecciati ad essi presenta diversi temi di interesse teologico.

La crisi, impropriamente ma tenacemente nota come "donatista", è innescata dalla controversa successione sulla sede di Cartagine e condivide con molte altre questioni antiche e non solo, una difficoltà in parte insormontabile pur nel progresso degli studi e nella attivazione di più sofisticate metodologie di reperimento delle fonti: i documenti conservati appartengono in maniera soverchiante alle parti risultate *vincenti*, che hanno potuto tramandare i propri scritti. Dunque non è sufficiente

¹ L'ampia produzione di questo anno di anniversario niceno mostra quanto l'interesse sia tutt'altro che sopito.

² Dianich - Noceti, *I caratteri della chiesa*, in *Trattato sulla chiesa*, 289-381.

nutrire il desiderio di una restituzione onesta dei dibattiti, proprio per le caratteristiche delle fonti e del processo che le ha restituite. Come hanno ricordato, fra gli altri e a distanza di tempo e di contesto, Maureen Tilley e Alessandro Rossi, sono pochi, ad esempio, i documenti *donatisti* che non siano passati attraverso la ricostruzione della parte *avversaria*. Tuttavia, anche in questo caso e in quelli analoghi, mantenere l'istanza di riconoscere i soggetti in campo e l'attenzione a analizzare non solo quanto è riportato ma anche come lo è nella documentazione superstite, fa la differenza. Un altro elemento di complessità è rappresentato dal fatto che più un contesto viene studiato con acribia, più i singoli elementi tendono a mostrarsi diversificati, così da rendere per lo meno avveduto, critico e provvisorio l'utilizzo di categorie generali. In questo caso l'esempio facile da portare è quello relativo allo "gnosticismo" del II secolo, concetto *cluster* che a ogni studio si mostra problematico ma insieme anche utile, se usato con avvertenza. Così lo esprimono i curatori dell'edizione italiana dei testi di Nag Hammadi, dopo aver ricordato come molti ne abbiano mostrato l'inadeguatezza:

«Allo stesso tempo, però, non consideriamo la categoria "gnosticismo" come superata e da rifiutare: essa può ancora essere utile, come categoria euristica e convenzionale, alla stregua di moltissime definizioni analoghe sviluppate dagli studiosi, funzionale a descrivere un insieme di testi, gruppi e scuole di pensiero che fiorirono in particolare tra il II e il III secolo della nostra era e che, pur essendo certo diversi far loro, non di meno sono accomunabili dalla condivisione di una serie di importanti caratteristiche "tipologiche"»³

Detto questo in termini generali sulla difficoltà, ma anche sulla opportunità di affrontare la questione, se ne può aggiungere un elemento di possibilità: la pubblicazione in italiano, del tutto recente, del *Trattato* di Ottato di Milevi, a cura di Alessandro Rossi (Paoline, Milano 2024) che si viene a comporre col volume di alcuni anni fa, curato sempre da Rossi, sulla *Conferenza di Cartagine*. Il fatto poi che l'acme del dibattito si raggiunge nel confronto con Agostino (non da solo, ma certo importante protagonista), consente di avere a disposizione fonti e studi: da tempo, sicuramente, e senza attendere l'intrigante motto agostiniano di Leone XIV *in illo uno unum*.

Lo scritto di Ottato si può considerare: una risposta a Parmeniano (mostra così, sia pure in obliquo e in forma di controversia, la voce dell'*altro*); una fonte storica (con allegata documentazione) e una elaborazione teologica. Seguiremo tutti questi piani, con una prima ricognizione sullo svolgersi del conflitto, che affonda certamente anche in problemi e visioni del secolo precedente

1.1 L'innesco della questione

Già⁴ all'inizio della parabola ascendente di Costantino si presenta una situazione di conflitto ecclesiale in **Africa**: certo non era il primo conflitto della storia della Chiesa, ma la situazione che si stava creando al vertice dell'Impero spinse alcuni dei contendenti a chiedere l'arbitrato dell'imperatore. Tale questione, detta donatista dal nome di uno dei protagonisti, ben presto guida di un ampio raggruppamento ecclesiale, è una delle situazioni problematiche sorte alla fine della grande persecuzione di Diocleziano, quando nel 311 sul seggio episcopale cartaginese era stato eletto Ceciliano. Nella cerimonia della sua consacrazione, fra i vescovi che pregavano e imponevano le mani su di lui, si trovava anche Felice di Aptungi⁵, che risultò esser stato *traditor*, cioè sembra abbia

³ ANDREA ANNESE - FRANCESCO BERNO E DANIELE TRIPALDI, *(Ri)leggere Nag Hammadi: Un'introduzione*, in IDD. (a cura) *I codici di Nag Hammadi. Prima traduzione italiana integrale*, Carocci, Roma 2024, 17.

⁴ Stralcio a mo' di appunti, da Laiti – Simonelli, *Manuale di Storia della chiesa. L'Antichità (vol 1)*, Queriniana 2022²: i capp. 4-6 sono a firma mia.

⁵ Sulla sede e anche sugli *Acta* relativi alla sua causa, si può vedere anche Yvette Duval, *Chrétien d'Afrique à l'aube de la paix costantinienne*, Institut d'Étude Augustiniennes, Paris 2000, 289-341 e pp.486-494 con le immagini del manoscritto di Cormery (ff25a-29^a) con gli *Acta* di Felice. Riportati nel libro VII di CDon di Ottato.

consegnato all'autorità pubblica i *Libri* sacri per aver salva la vita nella persecuzione. Di questa vicenda si conserva ampia documentazione, costituita sia da documenti sinodali e atti di martiri che dall'opera storiografica di Ottato, vescovo di Milevi in Numidia, che conserva in questo modo anche parte degli argomenti di Parmeniano, vescovo donatista di Cartagine. Lo scisma è destinato a durare un intero secolo e anche Agostino fornirà abbondante documentazione in merito. Sui motivi disciplinari e teologici, e anche sulle altre istanze che vi si accompagnano, ci sarà modo di tornare, mentre ora consideriamo la questione dal punto di vista dei rapporti con l'Impero: in questo senso si tratta di un conflitto istituzionale, in cui l'arbitrato dell'imperatore, secondo gli stessi contendenti, avrebbe dovuto portare a una deliberazione ufficiale, facendola poi applicare. Ottato riferisce che i vescovi legati a Donato si erano appellati al procuratore d'Africa Anulino e questi aveva fatto pervenire l'appello a Costantino: la questione non era solo ideale, dal momento che già nel 312 un editto imperiale aveva stabilito restituzioni ed esenzioni per la Chiesa cattolica in comunione con Ceciliano, escludendone di conseguenza gli altri.

Costantino, comunque, dopo una iniziale incertezza, si decide a intervenire. Eusebio stesso non si lascia sfuggire l'importanza della cosa, perché fra i documenti che compongono il X libro della sua *Storia* riporta anche le lettere di convocazione. La prima di esse è datata al maggio 313 – l'editto di Milano-Nicomedia porta la data di aprile dello stesso anno – ed è indirizzata a Milziade di Roma:

«Copia di un rescritto imperiale, con il quale si ordina la convocazione a Roma di un sinodo di vescovi per l'unità e la concordia delle chiese. Costantino Augusto a Milziade, vescovo di Roma e a Marco. Mi sono pervenuti da Anulino, chiarissimo proconsole d'Africa, molti atti processuali, in cui risulta che Ceciliano, vescovo della città di Cartagine, è stato oggetto di molte accuse da parte di alcuni suoi colleghi africani. Mi pare molto grave che in queste province, che per sua degnazione la divina provvidenza ha dato in mano alla mia devozione, e dove numerosa è la popolazione, la gente, come divisa in due, si trovi ad essere traviata, e che vi siano discordie anche tra i vescovi. Mi è sembrato opportuno che lo stesso Ceciliano, insieme a dieci vescovi, tra quelli che sembrano accusarlo e a dieci altri che egli ritiene necessari alla sua causa, navighi alla volta di Roma, affinché possa essere ascoltato alla vostra presenza e a quella di Reticio, Materno e Marino, vostri colleghi, ai quali ho ordinato di recarsi a Roma a tale scopo, così che possiate appurare se Ceciliano si attiene alla sacrosanta legge. Perché poi possiate avere piena conoscenza di tutte queste cose, ho allegato alla mia lettera le copie degli atti inviati da Anulino. Le ho spedite anche ai vostri summenzionati colleghi. Dopo averli letti, la vostra fermezza esaminerà in quale modo si debba accuratamente analizzare la precitata causa e darvi soluzione secondo il diritto. Non sfugge alla vostra attenzione che io ho per la legittima Chiesa cattolica un rispetto tale da non volere che voi lasciate sussistere in qualche luogo uno scisma o una contesa. La divinità del grande Dio, o carissimo, vi conservi per molti anni» (HE X,5,18-20).

Come si può osservare, il documento, non ignaro della terminologia specifica – «sacrosanta legge», «legittima chiesa cattolica» – affronta la questione in termini di diritto, convocando entrambe le parti, allegando gli atti istruttori comprendenti anche la *relatio* di chi si era appellato, e valuta la gravità della cosa nell'ottica di una divisione la cui valenza è politica. All'assise romana si sarebbero dovuti unire tre vescovi in rappresentanza di altre Chiese d'Occidente (Autun, Treviri e Arles).

Ottato riferisce che il sinodo, secondo l'uso romano e non precisamente come aveva indicato Costantino, si svolse con 15 vescovi italiani a Roma, nella *domus Faustae*, «titolo» che reca il nome di colei che metteva a disposizione della Chiesa la propria casa. Istruita la causa, venne approvata la posizione di Ceciliano, ma l'altro gruppo non accettò la soluzione. La situazione irrisolta spinse allora

Costantino a intervenire di nuovo e su scala più vasta, convocando un sinodo in Gallia e assumendosene a tal punto la titolarità da fornire mezzi di trasporto e sostentamento agli invitati. Eusebio nel suo *dossier* riporta una lettera di invito destinata al vescovo di Siracusa (probabile fonte del dossier eusebiano) ma anche Ottato riferisce uno schema simile. Questo il testo in Eusebio:

«Costantino Augusto a Cresto, vescovo di Siracusa. Già prima, quando alcuni cominciarono ad allontanarsi con perversità e cattiveria dal culto della santa potenza celeste e dalla religione cattolica, volendo io porre fine a tali controversie, ho stabilito che, inviati dalla Gallia alcuni vescovi e chiamate anche le parti avverse dall’Africa, che ostinatamente e con tenacia si combattevano, alla presenza anche del vescovo di Roma, si potesse concludere, dopo attento esame e grazie al loro intervento, la questione che sembrava essere stata sollevata. Ma, come capita, alcuni, dimentichi della propria salvezza e della venerazione dovuta alla santissima dottrina, ancora fino a oggi non smettono di prolungare le proprie inimicizie e non vogliono sottostare al giudizio già emesso. Essi affermano che solo pochi hanno espresso i propri giudizi e le proprie sentenze; oppure che, senza aver esaminato con cura tutto ciò che era necessario ricercare, con troppa fretta e con precipitazione hanno proceduto a emettere il loro giudizio. Da tutto ciò deriva che quelli i quali dovrebbero avere un’intesa spirituale fraterna e concorde, sono vergognosamente – o meglio abominevolmente – divisi fra loro; e danno motivo di scherno agli uomini, le cui anime sono estranee alla santissima religione. Per questo ho dovuto provvedere perché ciò a cui bisognava por fine per volontaria decisione, dopo l’emissione del giudizio, possa ora aver termine grazie all’intervento di molti. Abbiamo quindi ordinato a numerosi vescovi provenienti da moltissimi e diversi luoghi di convenire nella città di Arles, entro le calende di agosto; e abbiamo ritenuto di scriverti di prendere la posta pubblica da Latroniano, chiarissimo *governatore* di Sicilia. Puoi aggiungere anche due del secondo ordine che ti sia piaciuto scegliere e tre giovani, che vi servano durante il viaggio, in modo da trovarti lo stesso giorno nel luogo suddetto» (HE X,5,21-23).

Il sinodo di Arles del 314, come aveva fatto quello di Roma, riconosce la validità dell’elezione di Ceciliano, ma il gruppo di Donato non accetta e si appella nuovamente. Una sentenza di Costantino del 317 - Agostino ne parla come di *severissima lex* (ep 105,2,9) - confermava nuovamente la posizione di Ceciliano e del gruppo in comunione con Roma e ordinava la restituzione delle basiliche: al comando di Leone e Ursacio, l’esercito attaccò e distrusse tre basiliche donatiste, uccidendo numerose persone, martiri questa volta in uno scontro tra cristiani (*Passio Donati et Marculi*). Non riuscendo però neanche questo a far cambiare idea al gruppo di resistenza, Costantino decise nel 321 di promulgare un altro editto, secondo il quale i donatisti, pur riprovati, avrebbero comunque potuto continuare a utilizzare le basiliche che ormai avevano in uso: i tentativi di arbitrato e conciliazione non avevano avuto esito, né con la persuasione né con la forza. Questo tratto persecutorio, provocato da accuse mosse da una Chiesa nei confronti di un altro gruppo cristiano, restò una ferita aperta, resa ancor più grave dall’*escalation* di violenza che si ebbe negli anni ’40, detti *tempora macariana* per la repressione messa in atto dal *comes* Macario.

E’ importante osservare l’iter, le soluzioni adottate e anche le difficoltà sperimentate: appello da parte di una o di entrambe le parti ecclesiali in contesa, assunzione della questione come fatto di pubblico interesse, convocazione dei responsabili di molte Chiese in un’unica riunione, e tuttavia non scontata adesione delle parti coinvolte alle decisioni prese dall’assise ecclesiale voluta dall’imperatore.

2. La *Passio* di Abitina Un documento conteso/condiviso

Come si è detto, venendosi a contrapporre una “chiesa dei martiri” alla “conventicola di coloro che hanno consegnato i Libri”, che sono cioè *traditori*, le due “comunioni” sono spinte a conservare e tramandare documenti martiriali (in effetti abbondanti in area africana) ed è anche il caso della *Passio* di Saturnino e altri, meglio nota dal nome del luogo dell’arresto, che è Abitina, oggi Medjez el Beb (non distante da Cartagine/Tunisi, in direzione sud-ovest), riferibile all’anno 304.

A causa di questo contesto il documento lascia intravedere diversi passaggi redazionali che innervano una struttura almeno tripartita – un verbale processuale rivisto da un redattore cristiano, un prologo e un epilogo – nella quale è forse possibile ma non utile, almeno in questa sede, distinguere quanto potrebbe appartenere all’uno o all’altro gruppo⁶. Avere un testo condiviso e insieme conteso è interessante proprio per lo sguardo complessivo che consente.

Lo scritto è giustamente famoso per il termine *dominicum*, più volte ripetuto, anche nella formula “*sine dominico non possumus*” che ha avuto uno spazio particolare anche nel lessico ecclesiale italiano⁷. Prima di approfondire quell’aspetto, tuttavia, è bene lasciar scorrere i nomi delle persone, uomini e donne, che neppure la documentazione antica ha tralasciato. Così come si sottolineerà anche lo sfondo violento che affiora in questi scritti e che non si cancella facilmente. Ecco dunque i nomi:

«nella città di Abitina [...] i magistrati della colonia e lo stesso ufficiale di polizia arrestarono il presbitero Saturnino con i suoi quattro figli, cioè Saturnino il giovane e Felice, lettori, Maria la consacrata (*sanctimonialis*), e il piccolo Ilariano. Insieme a loro furono presi Dativo, noto come il Senatore, Felice, un altro Felice, Emerito, Ampelio, Rogaziano, Quinto, Massimiano, Telica, un secondo Rogaziano, Rogato, Gennaro, Cassiano, Vittoriano, Vincenzo, Ceciliano, Restituta, Prima, Eva, un altro Rogaziano, Givalio, un secondo Rogato, Pomponia, Seconda, Gennara, Saturnina, Martino, Clauto, un terzo Felice, Margherita, Maggiore, Onorata, Reginetta, un altro Vittoriano, Peluso, Fausto, Daciano, Matrona, Cecilia, Vittoria, Berectina. Ancora una seconda e altre due Matrona e Gennara (2,6)».

Il contesto centrale si gioca attorno a una dimensione che è insieme liturgica, politica e di struttura sociale, raccolta in maniera prevalente, anche se non unica, nell’espressione *dominicum*. L’occasione dell’arresto, della condanna e delle torture, descritte in maniera estrema anche per il tono epico della narrazione, ma non per questo meno reali nel complesso, è rappresentata da una riunione, chiamata *collecta* dal funzionario romano e presto precisata, dal narratore e dalle parole attribuite ai martiri, come *dominicum*. Tradurlo “domenica” nel senso di giorno della settimana⁸ o “sacrificio”⁹ come celebrazione eucaristica risulta alla fine inadeguato, perché ritaglia un aspetto parziale

⁶ GIUSEPPE LAITI, *Sine dominico non possumus. La singolare testimonianza dei martiri di Abitina*, in *Esperienza e Teologia* 20 (2005), 53-66 [open access: https://efaidnbmnnnibpccjpcglclefindmkaj/https://teologiaverona.it/rivista/openaccess/ET_020/ET020_05%20Laiti.pdf] Utile rassegna, oltre che introduzione e traduzione a cura di MARIO SPINELLI, in *Atti*, 341-379.

⁷ *Dominicus* ricorre 17 volte come aggettivo – a connotare soprattutto le Scritture, le basiliche, i luoghi della testimonianza – e 19 volte in forma assoluta, introdotto dai verbi *celebrare*, *agere*, *convenire*: cfr. G. Laiti, *Sine dominico* 58).

⁸ Questo fu il caso della *Nota Cei* del 2005 che accompagnava la Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II *Il giorno del Signore*, ed è stato anche il titolo del XXIV Congresso eucaristico italiano dello stesso anno.

⁹ Così spesso nella traduzione di Spinelli, già citata.

all'interno di un plesso complessivo. Tutti questi piani sono infatti implicati e sono intrecciati a una visione del mondo che è anche politica: lungo tutti gli interrogatori infatti si paragonano imperatori e cesari – spesso richiamati come tali, altre volte rappresentati dagli editti che hanno diffuso e che il proconsole Anulino replica, e raffigurati anche come potenza diabolica – con un altro principio, che è la signoria di Dio¹⁰. *Dominus*, che traduce ovviamente *kyrios*, nella terminologia cristiana è riferito non all'imperatore, ma a Dio e al Cristo risuscitato e di conseguenza passa a connotare il giorno che ne celebra la memoria, *kyriakê êmera* (Ap 1,10), in latino *dominica die*.

Mantenere anche a costo della vita la propria memoria e le proprie scelte, come Vittoria che in quel testo rivendica la libertà di non sposarsi e la dignità di averlo scelto da sola, non sono solo azioni individuali e idealità astratte. Si concretizzano in una pratica circoscrivibile – riunirsi e avere almeno delle Scritture – e riconoscibile, che rappresenta, in un mondo di grande tolleranza per ogni forma di culto religioso che si componesse nel *pantheon* con l'obbedienza al sistema imperiale, un principio politico, una altra visione di società, una diversa signoria che senza annullare molti principi giuridici della compagine sociale, li ridimensiona, li risemantizza e li sottopone a critica. Questo altro “plesso di signoria”, questo altro *dominus*, risulta insopportabile a un potere come quello imperiale e ridisegna anche la scansione sociale del tempo: *dominica die/dominicum* è effettivamente anche un giorno della settimana, che nella nomenclatura in uso era indicato “giorno del sole”¹¹, e che nel cambio successivamente introdotto dalla legislazione costantiniana organizza diversamente il tempo sociale¹².

In questo modo la pratica di riunirsi, leggere le Scritture e celebrare l'eucarestia si raccoglie in un campo semantico – quello appunto di *dominicus/dominicum* – che non perde tuttavia la sua forma politica.

Se in questo – e non dopo o a prescindere da questo – interroghiamo la dimensione comunitaria che viene delineata, troviamo la rappresentazione di una comunità che pur avendo dei ruoli riconoscibili, sia ecclesiali – un presbitero, dei lettori, una *sanctimonialis*, chi ospita stabilmente in casa la celebrazione – che sociali (senatori, *togati*, *cives*) rivendica come primaria la sua realtà collettiva (*omnes*), fino a dire che c'è una reciprocità fra la celebrazione e la comunità tutta, che si appartengono vicendevolmente in maniera inscindibile:

«Non sto chiedendo se sei cristiano, rispondi solo se ti sei riunito con la comunità (*si in collecta fuistis*) come se un cristiano potesse fare a meno del *dominicum* o se si potesse celebrare il *dominicum* senza cristiani. [...] ci siamo sempre riuniti per leggere le Scritture nell'assemblea *dominica*» (13,6)

Tutto questo dunque si svolge all'interno di una celebrazione rituale nella quale si riconosce una eucarestia, anche se si deve ricordare che secondo la cosiddetta “disciplina dell'arcano” non c'è praticamente mai nei documenti pubblici – e i verbali processuali lo sono – una descrizione del rito

¹⁰ «Il proconsole: prima viene l'ordine degli imperatori e dei cesari. Di rimando il religiosissimo martire: più grande è Dio, non gli imperatori» (12,79).

¹¹ Così ad esempio in Giustino, 1 *Apologia* 67: evidente il calco che si è mantenuto nelle lingue anglosassoni (Sunday, Sonntag) con alcune differenze

¹² Una *Costituzione* di Costantino del 321 si riferisce al “venerabile giorno del Signore” (Codice teodosiano 2,81; ripresa in *Codice di Giustiniano* 3,12,2). Commento in ANGELO DI BERARDINO, *L'emergere della festa domenicale in epoca prenicena*, in “O giorno primo e ultimo”. *Vivere la Domenica fra festa e rito*, Maurizio Barba ed., LEV, Roma 2005, 109-128.

centrale dell'esperienza cristiana¹³. Il dibattito si sposta su riunione e proclamazione delle Scritture, che erano oggetto delle proibizioni imperiali, e lascia però anche affiorare espressioni che sono tipiche della eucologia, come le formule *Deo gratias* e *Christe, tibi laudes*¹⁴, che sono tuttora in uso nella liturgia cattolica. Del resto anche in epoca ancora più antica la letteratura martiriale riesce quasi a mostrare i canovacci della prassi celebrativa, anche nel suo sviluppo interno, così che si possono mettere a confronto stralci degli interrogatori ed elementi rituali¹⁵.

Di fatto «nel rito è in gioco non solo una visione religiosa della realtà ma la realtà stessa nella versione religiosa» che in questo modo offre un altro punto di vista, nel quale la profondità personale diventa esperienza comunitaria temporalmente scandita, in cui si con/sente la fede professata¹⁶. Il documento che abbiamo percorso, come si diceva, proprio in quanto conteso è anche condiviso dai contesti che sviluppano certo ecclesiologie diverse, che tuttavia si confrontano a partire da prassi celebrative reciprocamente riconoscibili

¹³ In questo caso fa eccezione Giustino, che in *1 Apologia* 61-67 descrive sia il battesimo che la celebrazione eucaristica nella iniziazione cristiana, sia il rito domenicale.

¹⁴ *Lode a te o Cristo* si trova in 14,4, *Deo gratias* è ricorrente nel documento e in generale nella letteratura martirale, che anche in epoca molto antica (II-III secolo) testimonia uno sviluppo a specchio con i riti battesimali ed eucaristici. Cfr CRISTINA SIMONELLI, *La chiesa e i sacramenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2025, 74-78.

¹⁵ Lo sviluppo delle professioni di fede e la dichiarazione di essere cristiani negli interrogatori, il rifiuto della *pompa* imperiale e della *pompa diabuli* nei riti, il rendimento di grazie che compone gli stralci delle paleoanfore (antiche preghiere eucaristiche tramandate parzialmente in forma di canovaccio) Simile coerenza fra contesti non identici si individua nella vicinanza fra professioni di fede battesimale (Simbolo) e rendimento di grazie delle anfore e fra entrambi e gli scritti monastici: si veda SIMONELLI, *Sobrietà dell'anima. Un elogio del limite nella teologia antica?*, in *Esperienza e Teologia* 17 (2003) 19-72 (open access).

¹⁶ GIORGIO BONACCORSO, *Il ritmo il rito come differenza* e in specie il paragrafo *Il ritmo rituale come ossimoro religioso*, in *Rito e ritmo. Celebrare la differenza*, Luigi Girardi ed., CLV, Roma 2025, 11-30. La citazione, che si ispira a Geertz, è a p. 28.

3- Il ricorso a Cipriano: breve retrospettiva

I temi che vengono discussi accanto al frequente richiamo alle vicende storiche (persecuzioni, martiri, *traditores*, sedi contese, iniziative imperiali) tornano di frequente sul tema dell'unità della Chiesa e sulla celebrazione dei sacramenti, in specie del battesimo. In questo quadro non stupisce che nella polemica venga spesso evocato Cipriano. Riporto di seguito un mio articolo su CrederOggi 5/25:

Il suo episcopato, a dispetto della breve durata (249-258), rappresenta un momento tipico della storia della chiesa antica, per diverse ragioni. Si deve innanzi tutto dire che è ampiamente documentato, perché la chiesa di lingua latina ha conservato molti scritti suoi, compreso un epistolario di 81 lettere, alcune delle quali di suoi corrispondenti, e questa situazione, unita all'attenzione del secolo successivo, dominato in Africa dal conflitto impropriamente noto come *donatista*, viene a colmare le lacune che deriverebbero dalla lettura della sola storiografia di Eusebio.

I nodi principali della sua vicenda si possono raccogliere attorno a tre plessi: la sua contrastata elezione, che non è solo un tema morale, ma in obliquo offre anche interessanti elementi sulla figura del vescovo e sul rapporto fra questi e la *plebs*; la crisi seguita alla persecuzione e alla richiesta dei *lapsi* di essere nuovamente reintegrati nella comunità, ma anche, in un secondo momento, il conflitto attorno al cosiddetto "battesimo degli eretici"; il ruolo episcopale come viene da lui descritto e agito, fra la responsabilità civile del *patronus*, l'emergere di una accentuata coscienza collegiale e la relazione fra il nuovo *ordo* episcopale e l'insieme del popolo cristiano.

Il suo episcopato è del resto racchiuso fra due persecuzioni, le prime per Editto e dunque valide di principio almeno su tutto il territorio dell'impero, e conosce alla metà circa anche una grave pandemia, detta come d'uso "pestilenza". Circostanze queste non certo accessorie né circoscrivibili nella agiografia di maniera, ma elementi importanti di un'epoca e delle vite che l'hanno abitata.

Un'elezione discussa

La sua vicenda biografica è documentata attraverso generi letterari diversi: la biografia scritta dal diacono Ponzio, ma anche lo scritto che Cipriano stesso invia a *Donato*, nel quale parla della propria conversione (qualche influenza l'avrà anche sulle *Confessioni* di Agostino). Dall'insieme risulta comunque la relazione discepolare con un presbitero, Cecilio, che alla morte affiderà a Cipriano il testimone ecclesiale e la famiglia, chiedendogli di prendersi cura della moglie e dei figli, e il suo raccogliere l'eredità, accedendo al Battesimo da adulto (245 o 246). Dopo pochi mesi dal battesimo viene scelto per il presbiterato e, cosa non frequente ma significativa, già due anni dopo viene eletto vescovo dalla assemblea ecclesiale di Cartagine. Sappiamo che la sua elezione fu contrastata da alcuni presbiteri, dei quali è noto anche il nome (Ponzio, *Vita* n. 5 e Cipriano, *epp* 43 e 59, fra le altre): per invidia? Per la consuetudine di non scegliere per l'episcopato dei neofiti, che non avessero una storia abbastanza provata alla guida della comunità? Indubbiamente la questione fu esacerbata dal fatto che in un brevissimo lasso di tempo, allo scatenarsi della persecuzione da parte di Decio, Cipriano si spostò fuori città, per continuare a guidare in sicurezza la comunità. Lo stesso comportamento che era stato di Policarpo di Smirne, ad esempio, e che veniva anche basato sull'invito evangelico (cf. Mt 10,16). Certamente il fatto che Fabiano vescovo di Roma fosse invece stato ucciso proprio all'inizio della sequenza persecutoria potenziò il dissidio, cumulandosi al livore precedente.

Se tutto questo viene affrontato in prospettiva morale, cercando meriti e demeriti, virtù e vizi, ne offriamo una lettura non solo inadeguata, stante l'impossibilità di accedere ai vissuti dei protagonisti,

ma soprattutto decisamente insufficiente: la questione vista soprattutto attraverso il carteggio offre anche molte informazioni sull'elezione e il ruolo del vescovo a metà del III secolo. Innanzi tutto il disappunto dei presbiteri ribadisce la modalità dell'elezione: si trattava di una questione locale, che poi veniva comunicata, in un meccanismo di reciproco riconoscimento (*recognitio*), ad altre sedi e, cosa che forse oggi colpisce di più, l'elezione era operata dall'intera comunità: «Quei tali, memori del loro complotto e conservando gli antichi veleni contro il mio episcopato, anzi contro l'elezione vostra e il giudizio di Dio...».¹⁷ La stessa prassi, in maniera speculare, appare praticata a Roma, quando poco tempo dopo il popolo preferisce Cornelio a Novaziano, così come si trova del resto attestata in *Tradizione apostolica*.

Cosa portava a preferire un candidato all'altro? Nel caso di Cipriano si è sottolineata anche la sua figura di *patronus*: la capacità, per censo e per condizioni generali, anche sociali, di ergersi a difensore civico e benefattore. La forza di simile impianto – si veda a distanza di più di un secolo Basilio in Cappadocia o Ambrogio a Milano – è non solo agita, ma anche dichiarata a più riprese da Cipriano, conscio del proprio ruolo, che tuttavia afferma di voler svolgere in forma “sinodale”: in primo luogo con i colleghi vescovi e con presbiteri e diaconi ma anche con l'intero popolo. Sullo sfondo, è stato spesso osservato, la prassi politica dei collegi e del senato romano, con la quale sta in tensione reciproca l'orizzonte evangelico. Tale consapevolezza si manifesta sin dalle prime mosse, si potrebbe dire, anche nella modalità con cui si rivolge a Cornelio di Roma, con il quale si confronta da pari e che chiama *collega* e *frater*, di fatto venendo ricambiato con gli stessi appellativi nelle lettere di risposta.

Sullo sfondo di queste questioni – prassi sinodale, approccio collegiale, ruolo del vescovo come *patronus* della popolazione – si riconosce anche la transizione di forme di conduzione ecclesiale propria del III secolo, quando in diverse chiese si osserva una evoluzione verso la centralizzazione monoepiscopale e la concentrazione, sia pure non totalizzante¹⁸ sulla triade vescovi-presbiteri-diaconi/e, ove queste ultime sono presenti. Illuminante e coerente col quadro africano, ad esempio, anche la situazione alessandrina, nei passaggi che coinvolgono Clemente, Origene e l'episcopato di Demetrio, monoepiscopo senza dubbio molto consapevole della propria autorità¹⁹. Quando negli *Atti* del martirio, che danno anche il titolo a queste pagine, Cipriano, dichiarando le proprie generalità secondo il protocollo, al consueto “sono cristiano” aggiunge “e vescovo”, mostra in primo luogo che la persecuzione attuata da Valeriano cerca in maniera specifica i responsabili della comunità: ma questo è anche lo specchio di come quei ruoli erano diventati importanti ed evidenti, anche all'esterno delle chiese. Pure i conflitti di cui si dirà adesso hanno anche - e non solo sullo sfondo - una dimensione ministeriale: non solo, ad esempio, se può essere riconciliato il peccato grave del battezzato, ma chi può eventualmente impetrare e celebrare il perdono accordato.

Tradizione e innovazione: affrontare le crisi

Le circostanze della elezione di Cipriano, si è detto, la fanno praticamente coincidere con l'inizio della persecuzione e dunque con la prima grande crisi di cui è testimone il suo episcopato, la più nota, ossia quella che riguarda i cosiddetti *lapsi*. *Crisi* in questo caso va intesa nell'ampiezza dei significati

¹⁷ Ep 43, *Cyprianus plebi universae*, scritta in prossimità della pasqua del 451, subito prima il rientro in Cartagine. cfr ep. 59,6,1

¹⁸ Si può vedere la permanenza del compito di padrini/madrine, non semplici figure accessorie o sociologiche, testimoniato nei *corpora* canonico-liturgici; e anche il tema della cosiddetta “migrazione della profezia”, che può essere posto in diverse maniere, ma non dovrebbe essere semplicemente derubricato o riservato al contesto ereticale/scismatico o monastico/spirituale.

¹⁹ Decisamente utili le osservazioni di Marco Rizzi nella introduzione a Gregorio il Taumaturgo (?), *Encomio di Origene*, Paoline, Milano 2002, pp 58-80.

possibili: elemento di difficoltà, come nell'uso più comune, ma anche crinale che apre possibilità mettendo in atto meccanismi di sblocco, e anche giudizio sulle forme ricevute e loro evoluzione.

La questione è nota e frequentemente commentata anche al di fuori degli studi generali di storia della chiesa antica o specifici sullo sviluppo della penitenza, perché rappresenta una chiave di interpretazione delle Scritture, fedele proprio perché capace di innovazione. Si può comunque raccogliere nei suoi tratti fondamentali: gli editti, con richiesta di certificare l'avvenuta partecipazione al rito pubblico, arrivavano dopo un periodo di pace relativamente lungo, che aveva visto le comunità cristiane crescere anche di numero. A fronte di diversi casi di fedeli che si rifiutarono totalmente di sacrificare secondo il rito pagano e subirono il martirio, ci furono molti che cercarono modalità meno drastiche, a volte semplicemente ubbidendo all'ingiunzione imperiale, in altri casi cercando soluzioni di compromesso, cioè partecipando in maniera parziale o anche solo acquistando il certificato che dichiarava la loro partecipazione. Le tre tipologie furono però considerate gravi nella stessa misura e tutti costoro furono considerati *lapsi*, caduti. La loro posizione corrispondeva perciò a un rifiuto, in pratica, di vivere il proprio battesimo e comportava perciò l'esclusione dalla comunità, la scomunica. Cessata però la persecuzione, molti *lapsi* affermavano di essere pentiti e chiedevano di essere reintegrati nelle comunità. Non era la prima volta che emergeva il problema, come possono testimoniare alcuni, peraltro rari, testi, come un passo de' *Quale Ricco si salva* di Clemente alessandrino, il *Pastore* di Erma, il dibattito attorno a Callisto di Roma che riconciliava gli "adulteri". Lo sfondo comunque era quello di un battesimo per la "remissione dei peccati": non che i battezzati si sentissero impeccabili, se si può giocare sul termine, perché sovente chiedevano perdono: nella preghiera del Padre nostro, nella recita del Salmi, nel contesto eucaristico. Alcune situazioni però apparivano totalizzanti e mettevano in discussione proprio l'orizzonte di adesione battesimale – una sorta di s-battezzo, si potrebbe dire.

Se l'apostasia fa da volano al dibattito, non si devono dimenticare i problemi matrimoniali delle seconde nozze, dei vedovi ma anche dopo il divorzio/ripudio della prima unione (da riconoscersi appunto nel lessico dell'*adulterio*) e, molto meno (paradossalmente) omicidi e stragi. Il fatto è che una dimensione così estesa del problema interpellava la compagine ecclesiale nel suo insieme: uscendo, come è bene fare, dalla troppo semplice tripartizione in "lassisti/rigoristi/" con al centro il gruppo "pastorale", si può osservare il caso in altra prospettiva: intanto i "rigoristi", raccolti attorno a Novaziano di Roma, anch'egli frustrato dalla elezione popolare dell'altro candidato, Cornelio, probabilmente non dichiaravano che chi aveva trasgredito fosse perduto, ma molto più semplicemente dicevano di non avere a disposizione un "segno/rito" per il perdono – anacronisticamente si può dire un *sacramento* - oltre il battesimo. Si potevano limitare ad affidarlo genericamente alla misericordia divina. In fondo, queste persone si rivelavano dalla parte della tradizione *mainstream*, dichiarando – facile immaginare scenari simili nella attualità – un "non possumus" interpretando quanto ricevuto come compiuto.

L'iniziativa di creare un "nuovo sacramento", di cui si fanno principali catalizzatori i vescovi di Cartagine e Roma, ha un cuore di ascolto: le esigenze, le ferite della comunità ecclesiale vengono ascoltate, prese in considerazione e utilizzate come chiavi ermeneutiche per leggere il vangelo, che in questo modo disvela potenzialità in parte inedite. Oggi sembrerebbe del tutto fuori luogo limitare al battesimo passi come Lc 15 o Mt 18, 12-14 o Gv 23,20 che siamo soliti estendere al sacramento della penitenza/riconciliazione, ma questa nuova ermeneutica della Scrittura è stata resa possibile dal coraggio di quell'ascolto e, per altro versante, dalla iniziativa di dare alla nuova intuizione una forma istituita. C'è infatti un altro aspetto di cui tenere conto ed è che negli ambienti dei "confessori" una simile ermeneutica era già in atto: lo testimoniano documenti antichi e coerenti fra loro, quali la *Lettera dei confessori* di Lione e Vienne inserita da Eusebio nella sua Storia, o la visione di Saturo contenuta nella *Passione di Perpetua e Felicita*, così come le posizioni testimoniate nell'epistolario

di Cipriano, in cui i confessori (*universi confessores cypriano papati*), per mano di Luciano, comunicano di aver riconciliato, dicendo al vescovo di prenderne atto:

Sappi che tutti noi abbiamo accordato la pace a quelli della cui condotta dopo il peccato commesso ti è stato reso conto. Vogliamo che questa decisione (*hanc formam*) sia fatta conoscere tramite te anche agli altri vescovi. Ti auguriamo di avere la pace insieme agli altri martiri. In presenza di un esorcista e un lettore che sono parte del clero (*praesente de clero et exorcista et lectore, Lucianus scripsit*), Luciano ha scritto questa lettera (ep 23).

Il tono deciso e il lessico – *forma* come termine tecnico che viene utilizzato anche da Cipriano per le decisioni ufficiali - lascia intendere che il biglietto viene dopo le comunicazioni del vescovo rispettivamente ai martiri e confessori, ai preti e diaconi, ai fedeli tutti (epp. 15-16-17) che ingiungevano di attendere prima di concedere la pace ai *lapsi*²⁰. In gioco dunque non c'è solo la via media, fra rifiuto della riconciliazione e sua concessione veloce, che individuerà un percorso penitenziale simile a quello catecumenale, ma altrettanto, se non di più, l'istanza ministeriale: l'episcopato rappresentato da Cipriano e Cornelio ascolta l'intuizione, probabilmente, e la richiesta, certamente, ma rivendica a sé la presidenza del nuovo istituto.

Una figura di vescovo, dunque, al centro di un sistema piramidale che appare tuttavia anche sinodale e plurale²¹, visto il costante rimando al clero, ai confessori e al popolo, spesso con indicazioni di nomi propri di uomini e di donne. Per la verità, dal punto di vista di genere, Cipriano non si spinge oltre il nominare anche *feminae* (ep 6,3), però i nomi sono riportati dai confessori o in alcuni biglietti, come quello interessante ma di non facile contestualizzazione in cui vengono censurate anche tali Irene di Rutuli e Paola la sarta²². Qui di seguito un esempio:

Vi salutano tutti quanti i miei colleghi. Salutate i confessori del Signore che si trovano con voi, di cui avete scritto i nomi e fra i quali ci sono Saturnino con i suoi compagni ma anche il mio collega e Mari, Colletta, ed Emerita, Calpurnio e Maria, Sabina, Spesina e le sorelle Ianuaria, Dativa e Donata. Salutiamo insieme ai loro cari Saturo, Bassiano e tutto il clero, Uranio, Alessio, Quinziano, Colonica e tutti gli altri, i cui nomi non ho scritto tanto ero stanco. Perciò mi devono perdonare. Auguro a voi, Alessio, Getulico, agli orefici e alle sorelle di stare bene. Vi salutano le mie sorelle Januaria e Sofia, che vi raccomando (ep 22, di Luciano a Celerino)²³.

Una simile costellazione di riferimenti, con vescovi, presbiteri, diaconi e popolo si evidenzia anche nell'ultimo conflitto che gravò sull'episcopato di Cipriano: lo scontro con Stefano, nel frattempo eletto vescovo di Roma, sul comportamento da tenere nei confronti di chi avesse ricevuto il battesimo in una comunità scismatica/eretica. I due vescovi avevano opinioni opposte e i toni di Cipriano non furono certamente i più teneri nei confronti della pretesa romana. Anche in questo caso, all'allargarsi della discussione e all'alzarsi dei toni, si accompagnò un notevole impegno di sinodi, fino a quello del 256 di cui è rimasta ampia documentazione, anche al di fuori dell'epistolario.

²⁰ I codici che conservano l'epistolario hanno omissso la datazione, che pure si pensa ci fosse nelle lettere. Dunque anche la sequenza viene ricostruita a senso dagli editori e dai commentatori.

²¹ Oltre a *lapsi* e *unitate*, destinati a pubblica lettura, e ai resoconti delle riunioni nelle altre chiese di cui riferisce Eusebio, diverse lettere sono delle sinodali: la 55 si riferisce al sinodo del 251; è sinodale l'ep 57 a Cornelio (sinodo 252), così come lo sono la 60 e la 67, rispettivamente riferite ai sinodi del 253 e 254; altrettanto la 70 - con le decisioni prese sul battesimo al sinodo del 255 - e la 72, che si riferisce al sinodo della primavera 256. Del sinodo del settembre 256 sono poi conservate le *sententiae episcoporum*, introdotte dalla *relatio* di Cipriano: cf. Bernardini, *Un solo battesimo*.

²² Biglietto forse allegato all'ep 41 indirizzata a Caldonio Ercolano Rogaziano e Numidico: "abbiamo escluso dalla comunione Felicissimo e Augendo, così come Esposto, che era fra gli esiliati, e Irene di Rutuli e Paola la sarta. [...] e Sofronio e Solissano, fabbricante di stuoie (ep 42)

²³ Caldonio a Cipriano, nomina fra gli altri Vittoria e Bona (ep 24).

Anche dalle note sintetiche qui riportate, che ognuno potrà ampliare perché largamente documentate nell'antichità e di conseguenza presenti anche nella letteratura secondaria, si intuisce il crinale testimoniato da Cipriano, non a caso ricordato sia per la cospicua attività sinodale che per la collegialità dell'episcopato.

Quanto al primo aspetto, è spesso citata una sua espressione dell'inizio dell'episcopato, in cui dichiara di non voler prendere alcuna decisione senza il consenso del clero e del popolo²⁴. Quanto al secondo basterà riferirsi alla discussa doppia recensione del capitolo 4 de' *L'unità della Chiesa*²⁵, con accenti diversi rispetto al ruolo di una *cathedra* di Pietro (forse Roma), per riportare però la frase finale che è comune alle due versioni: «uno solo è l'episcopato e ciascuno ne detiene una parte in pienezza»²⁶. Questi aspetti mostrano la dimensione istituzionale di quanto nello stesso scritto è espresso in termini figurati di matrice biblica, come la tunica e la unica colomba, e liturgici, per cui la chiesa è soggetto collettivo che nasce dal battesimo e vive nell'eucarestia.

Non si può tuttavia tacere che questa *fraternitas*, pur con così alto fondamento, dal punto di vista del suo esercizio ha il suo perno in una *paternitas*, esercitata forse secondo lo schema del *pater familias*, non così nettamente evangelico: il giudizio su tale gap fra vangelo e ethos romano è largamente condiviso se si tratta di parlare della società, ma meno pronunciato quando l'istituzione è incarnata dal vescovo. Questa considerazione, coerente con l'accentuazione monarchica dell'episcopato già osservata, renderebbe ragione della presenza evocata ma di fatto sfuocata sia della *plebs* che del dissenso, quello dei confessori, ma anche quello di chi non condivideva nelle stesse chiese africane la ferma convinzione di Cipriano sulla necessità di (ri)battezzare chi fosse stato battezzato in una comunità diversa²⁷. Un crinale dunque per l'episcopato, anche in forma collegiale, non di poco conto, nel quale l'equilibrio fra servizio della comunione e esproprio della soggettualità ecclesiale non è dato di per sé, ma soggiace a criteri di esercizio esigenti, costantemente necessitati di verifica e spesso di conversione.

Nota bibliografica

I testi di Cipriano si possono leggere in diverse valide edizioni: *La Chiesa*, a cura di Ezio Gallicet (paoline, Milano 1997, che oltre ai due scritti (*Lapsi* e *Unità della Chiesa*), riporta anche una scelta significativa di lettere, con ottima introduzione. Nella Collana Scrittori cristiani dell'Africa romana (Città Nuova, Roma 2006-2007) edizione integrale dell'epistolario con testo latino a fronte. Pregevole anche l'edizione di *unitate* curata da Paolo Siniscalco per ESD, Bologna 2006.

Interessanti introduzioni alle ecclesiologie latine antiche: V. Grossi, *Linee di ecclesiologia patristica*, Borla, Roma 2014 e, per la questione del rapporto con Roma, Grossi, *L'autorità della Chiesa di Roma in epoca patristica*, Marcianum Press, Venezia 2025 (utile raccolta di articoli dell'autore); prezioso

²⁴ *A primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere* (ep 14,4). Simile espressione compare anche nella *relatio* di Cipriano al Sinodo del 256: Bernardini raccoglie anche, a questo proposito, un passo in cui Cicerone parla del proprio consolato: *atque ita est a me consulatus peractus ut nihil sine consilio senatus, nihil non approbante populo romano egerim* (Cicerone, in *Pisonem* 3,7: in Bernardini, *Un solo battesimo*, nota 1, 26).

²⁵ Si ne può leggerne lo *status quaestionis* fornito da Gallicet (Paoline, Milano 1997, note 7-9 pp. 201-204) e da Siniscalco (ESD, Bologna 2006, 91-119).

²⁶ *Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*

²⁷ La posizione di Cipriano, presente anche nel secolo IV nella *pars donati*, specie se paragonata alla successiva visione agostiniana, appare decisamente ecclesiocentrica, ben diversa da quanto attualmente sostenuto nella teologia cattolica e per lo più confermato a livello ecumenico (BEM 1982).

lo studio sul Sinodo del 256: Paolo Bernardini, *Un solo battesimo, una sola chiesa. Il concilio di Cartagine del settembre 256*, Il Mulino, Bologna 2009; come prontuari sintetici, mi permetto rimandare a C. Simonelli, *Esercizio sinodale delle soggettualità ecclesiali: la lezione del III secolo, tra consuetudine e crisi* in *Ecclesiologia del Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, a cura di C. Caltagirone - G. Pasquale, Marcianum Press, Venezia 2016, Tomo I, 601-618e Ead., *La chiesa e i sacramenti*, San Paolo 2025.

4. Ottato //Parmeniano

Lo scritto di Ottato si presenta come una “risposta”, una sorta di *collatio* a distanza, resa “necessaria” perché i “donatisti” si sottraggono agli spazi comuni – nelle aprocle di Ottato, al confronto. Di Parmeniano sono giunte delle “omelie” (*tractatus*), forse relative al rientro in possesso della basilica a seguito dei provvedimenti di Giuliano e dunque Ottato scrive in risposta. Si intravedono gli argomenti dell’altro, anche se non pratica uno dei metodi abbastanza diffusi, quello di riportare interi stralci (cfr CDon I,4)

Come già osservato, è possibile leggere l’opera di O. nella pubblicazione del volume curato da Rossi. In ogni caso l’edizione dello CSEL non si può scaricare, ma si può consultare a schermo, in latino ovviamente:

<https://archive.org/details/CorpusScriptorumEcclesiasticorumLatinorum26/page/n4/mode/1up>

Riprendo perciò qui nelle schede solo alcuni passaggi.

4.1 Fratres nostres. Il lessico della fraternitas e della pax I, 1,1-3

Lo scritto, indirizzato a *carissimi fratres*, inizia con una formula di fede

Cunctos nos christianos, **carissimi fratres**, omnipotenti deo **fides una** commendat,
cuius fidei pars est credere filium dei dominum iudicem saeculi esse venturum,
eum qui iam pridem venerit et secundum hominem suum per mariam virginem natus sit,
passus et mortuus, sepultum resurrexit.
Et antequam in caelum ascenderet unde descendereat,
christianis nobis omnibus itoriam per apostolos **pacem** dereliquit.
...

L’orizzonte poi si estende a considerare la fraternitas, con affermazioni generali e importanti, non prive tuttavia di pesante giudizio (cattivi fratelli però..). Altro è la fraternità, basata sul battesimo, sulla preghiera del padre nostro, altro è il collegio episcopale: in I,4,1 avanza infatti una distinzione: per parte di O. sarebbero colleghi nell’episcopato, ma se rifiutano, ne siano pure fuori

3.1ss Sunt igitur fratres nostri... qui non possunt non esse fratres

..est quidem nobis et illis spiritalis una nativitas

Padre nostro 2,20,5

Etenim inter vicina momenta dum manus imponitis et delicta donatis, mox ad altare conversi dominicam orationem praetermittere non potestis et utique dicitis: pater noster qui es in caelis, dimitte nobis debita et peccata nostra.

.. et quia collegium episcopale nolunt nobiscum habere commune, non sint collegae, si nolunt: tamen ut supra diximus, fratres sunt ..

In questa direzione (il libro ha infatti molte riprese successive di temi simili) si muove anche **nel I. IV, 1-5** in cui il peccato (il cui giudizio spetta a Dio) non impedisce una *fraternitas* che ha basi creaturali, cristologiche, di prassi liturgica (cfr il passo e sull’*oratio dominica*, i paralleli **III,9,4 III,10,3 VII,2,2**

4.2 Le doti della sposa

Le doti della sposa si presentano come elaborazione di Parmeniano, sulla base di una metafora sponsale che ha una tradizione (ancora Cipriano, oltre testi deuteropaolini come Ef 5; nonché Origene, Comm Ct I,1,3.5.9). Originale, pur avendo risvolti non banali (ad esempio per l'asimmetria dei rimandi femminili/maschili), ma probabilmente non ebbero molto sviluppo più che altro per la loro artificiosità: questa l'opinione di Luigi Vitturi (*La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi. "La dote della sposa"*, Messaggero, Padova 2015, 91-113) che tuttavia rileva come, sia pure in ordine sparso, siano note sia a Ambrogio²⁸ che a Agostino, sia rispondendo a Parmeniano (https://www.augustinus.it/latino/contro_parmeniano/index2.htm) che a Cresconio (https://www.augustinus.it/latino/contro_cresconio/index2.htm).

O. vi dedica larga parte del l l. II. Le "doti" sono così presentate:

1. La cattedra 2,2-3
2. L'angelo 2,6
3. Lo Spirito 2,7
4. Il fonte 2,8,1
5. Il sigillo 2,81
6. L'ombelico 2,8,2

Rossi osserva tuttavia che si potrebbe cambiare prospettiva e riprendere quanto suggerito da David E. Wilhite, già di William Frend: se i sermoni sono stati pronunciati in occasione del recupero donatista delle basiliche, i singoli elementi, spostati da Ottato in senso teologico, sarebbero da riconoscere in elementi dell'arredo liturgico. Non dunque "quale" sia la vera Chiesa (O.), da "dove essa sia" (P).

Stando a ciò che di fatto abbiamo, cioè la ripresa della tematica in O., è interessante seguire Vitturi nella struttura dell'intero libro II: «allo sviluppo delle singole doti, Ottato antepone un capitolo riservato alle prime tre "note" della Chiesa, unità, santità, cattolicità, e pospone alcuni capitoli dove approfondisce il punto cardine della controversia: la santità personale ed ecclesiale del ministro»²⁹.

In ogni caso, O. riprende soprattutto la prima – la cattedra – che potrebbe fare riferimento a quella di Cipriano, ma che (ricordiamo la resa del *Primatus Textus* di Unità 4) diventa quasi un assioma (indimostrabile?) della cattedra di Pietro come sede romana. Ne presenta anche una lista di successione – forse riferibile per la parte più antica a Egesippo – che, se non interpolata, risalirebbe alla più tarda revisione del testo, in quanto arriva fino a Siricio (384-399), collega e socio secondo le *lettere di comunione*. Al suo interno un interessante passo con coppie oppositive, volto a screditare l'episcopato donatista in Roma, di Vittore di Garbe, ma comunque singolari:

filus sine patre, tiro sine principe
discipulus sine magistro, sequens sine antecessore,
inquilinus sine domo, hospes sine hospitio,
pastor sine grege, episcopus sine populo.

²⁸ Esp salmo 118, s.17,31

²⁹ Vitturi, *La fraternità*, 100.

L'angelo, interpretato da Wilhite come candelabro (poco convincente..) è letto da O. come il vescovo, sulla scorta anche della lettera alle chiese di Apocalisse 1,4.11, cui però accosta Gv 5,4.

Quanto allo Spirito, cui viene dato spazio minore che non alla cattedra anche nella confutazione, si presenta tuttavia come rilevante, a maggior ragione se letto sulla scorta delle affermazioni di Cipriano.

Nel Vangelo sta scritto: Infatti Dio è Spirito e Soffia dove vuole e tu senti la sua voce e non sai di dove venga e dove vada. Date a Dio il permesso di venire da dove voglia e abbia la libertà di andare dove voglia, lui che può essere ascoltato e non può essere visto? (2,7,2)

Questione quanto mai delicata, non soltanto nel corso del dibattito del IV secolo, ma più ampiamente: la relazione fra Chiesa e Spirito (si pensi allo sviluppo già presente in Ireneo), e anche, a questo subordinato, la questione del centro e dei confini di appartenenza, come reso fra gli altri da Gilles Routhier rispetto alle ecclesiologie del Vaticano II le comunità delimitate hanno alla fine un centro molle, quelle radicate nel centro sono meno ossessionate dalla questione dei confini³⁰:

Il fonte secondo Ottato è il battistero, che va collegato al sigillo, il simbolo della fede, che in 1,10,2-3 è chiamato anche *anulus*, e messo in connessione ancora alla sposa, tramite il Cantico. Il plesso *fons/anulus/sigillum* viene riportato anche in maniera molto vicina a quanto ci raggiunge, ad esempio, in Basilio. Qui dal l. III:

E se gli animi degli uomini si contrappongono in lite, non è così per i sacramenti. Dunque anche noi possiamo dire: “allo stesso modo abbiamo creduto, siamo stati segnati da un solo sigillo e non abbiamo ricevuto un battesimo diverso da voi, allo stesso modo leggiamo la Sacra Scrittura, allo stesso modo imploriamo Dio solo, la preghiera del Signore è la stessa presso di noi e presso di voi (3,9,4)

Ottato rifiuta invece l'ornamento/dote dell'*umbilicus*, verosimilmente riconducibile, sempre tramite il Cantico, al calice o, secondo l'altra ipotesi, all'altare. Si tratterebbe comunque di un riferimento eucaristico. Si allarga poi al *ministerium* (*sacerdotium* in quel passaggio) e poi raccoglie la questione: non la chiesa dipende dalle doti (in questo senso potrebbe suffragare l'idea che si tratti di oggetti materiali, come quelli che poi vengono “esorcizzati” e “disinfettati”, ma le doti appartengono alla chiesa: viscera, non dotes, quae intelleguntur plus posita in sacramentis quam in ornamentis (2, 10).

Compaiono, poi, a racchiudere il passaggio sulle “doti”, temi che avranno grande risonanza nello sviluppo agostiniano: la superbia, la santità, la parabola del grano e della zizzania (qs ultima in 7,2,4):

ergo ecclesia una est, cuius *sanctitas* de sacramentis colligitur, non de personarum *superbia* ponderatur (2, 1,2)

appartiene infatti al cristiano, che è un uomo, desiderare ciò che è santo e tendere a quel bene che rettamente ha desiderato; ma non è dato all'uomo raggiungerlo, affinché – dopo le distanze che tocca all'uomo superare – rimanga una ultima distanza nella quale Dio venga in aiuto di colui che viene meno, poiché lui solo è la perfezione e solo Cristo, figlio di Dio, è perfetto. Tutti noialtri siamo imperfetti, poiché a noi appartiene il desiderare e l'affrettarci per via, ma a Dio soltanto il portare a termine. E' per questo che il beatissimo apostolo paolo dice: Non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia (Rm 9,16). Infatti anche da Cristo nostro salvatore la santità nella sua pienezza non è stata data, ma promessa. Per questo

³⁰ Gilles Routhier, *Un Concilio per il XXI secolo*, in *Esperienza e Teologia* 28 (2012), 20-21

ha detto così: siate santi poiché io sono santo. Dunque solo lui è santo nella pienezza (2, 20, 2.3)

<https://www.nev.it/nev/2025/07/08/non-ce-ne-maschio-ne-femmina-11-luglio-per-unetica-del-disaccordo/#:~:text=Il%20documento%20europeo%2C%20spiega%20ancora%20Schellenbaum%2C%20%E2%80%9Cafferma%20che,cui%20nazionalismo%2C%20razzismo%20e%20altri%20sovranismi%20sembrano%20imporsi.>

4.3 Un solo battesimo: il libro V

Una lunga trattazione (molteplici i rimandi incrociati all'insieme dei libri) di cui si può immaginare una redazione che ha inserito excursus di esegesi alla trama della argomentazione. Alla forma e alla funzione dell'esegesi di (Parmeniano)-Ottato è dedicato lo studio di Paola Marone, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Roma 2008 (postata nella nostra "pagina"), cui si rimanda. Pur considerando in certo senso l'arbitrarietà della disarticolazione del testo, ne suggerirei una lettura proprio in questa forma:

- a. I testi biblici. Si susseguono, inframezzate alle considerazioni generali, la circoncisione (gen 17); il diluvio (Gen 6-8); Gv 13,3-11; la comunità efesina di Atti 19,1-10. Un interessante sviluppo "mescolato", che in 5,8,1 mescola diversi episodi evangelici: la figlia di Giaro, il figlio della vedova di Naim, la figlia della donna siro-fenicia. Il servo amato dal centurione ha poi una trattazione specifica; seguono la donna emorroissa e infine Mt 22, 2-13 sul banchetto di nozze e l'invitato senza tunica
- b. Il piano delle argomentazioni
 1. Il battesimo è unico e non si deve reiterare
 2. Il ruolo della Trinità, del credente del ministro: un passo fra i molti.. " cum ergo videatis omnes qui baptizant operarios esse non dominos, et sacramenta per se esse sancta non per homines,[...] quid est quod deum a muneribus suis excludere contenditis? 5,4,5
 3. La relazione fra il rito e la sua res: nella storia o nella escatologia?
- c. Alcuni inserimenti provenienti da ambito catechetico/liturgico
 1. Laus baptismati 5,8,11
Denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio,
communes lectiones,
eadem fides,
ipsa fidei sacramenta,
eadem mysteria.
Bene igitur laudasti baptismum:
quis enim fidelium nesciat singulare baptismum "virtutum esse vitam, criminum mortem,
navitatem immortalem, caelestis regni comperationem, innocentiae portum, peccatorum
– ut tu dixisti, naufragium?

Has res unicuique credenti non eiusdem rei operarius, sed credentiss fides et trinitas praestat

2. Le interrogazioni battesimali

Di qualsivoglia genere sia colui che interroga, colui che ha creduto in Dio ha creduto,..
..dite dadores.. chiedete .. voi “santi” se rinunci al diavolo e creda in Dio .. ; noi, peccatori, chiediamo se rinunci al diavolo e creda in Dio e tutto il resto.. quegli rispose Rinuncio e credo... 5,6,7

3. O tunica semper una et immutabilis... 5,10,4

La “lode del battesimo” e anche le sue “note” – per usare qs terminologia. Sono tradizionali nella chiesa. Certo si trovano, acqua compresa, in Tertulliano *de baptismo*, che deve essere citato anche per l’affermazione che il battesimo è della Trinità, per l’espressione *corpus trium*.. fra il resto Bpt 6,1-2, che in primo luogo rimanda all’idea del *sacramentum* come contratto giurato che chiede dei garanti, garante è la Trinità, che in Cipriano diventa ” in nomine patris et filii et spirirus sancti adunata plebs” (or. dominica 9)

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 divinorum.

cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur

necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam tribus testibus stabit omne verbum

quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus,

ibi ecclesia quae

trium corpus est.

Il 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 subiacere.

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)

Anche nell’accompagnamento prebattesimale era tradizionale presentare ampiamente gli effetti del battesimo. Una omelia del Crisostomo entrerà poi in un dossier polemico: sarà infatti citata anche

nel *libellus fidei* redatto dalla chiesa di Aquileia a seguito della *Tractoria* di Zosimo, nel dibattito attorno alle tesi agostiniane. In questo contesto ci interessa mostrare con quale ampiezza venga delineata una teologia del battesimo: «...Non sono soltanto liberi ma pure santi, non solo santi ma pure giusti, non solo giusti ma pure figli, non solo figli ma pure eredi, non solo eredi ma pure fratelli di Cristo, non solo fratelli di Cristo ma pure coeredi, non solo coeredi ma pure membra, non solo membra, ma pure tempio, non solo tempio ma pure strumento dello Spirito. Vedi quali sono i doni del battesimo? Anche se a molti sembra che il dono consista soltanto nella remissione dei peccati, noi abbiamo contato dieci prerogative. E' per questo motivo che battezziamo anche i bambini, sebbene non abbiano peccati, affinché sia aggiunta la santificazione, la giustizia, l'adozione filiale, l'eredità, la fratellanza, l'essere membra di Cristo, il diventare dimora dello Spirito»³¹.

Una attenzione particolare si deve dedicare all'espressione, senza dubbio di Cipriano o comunque ben attestata in lui: "nessuno può donare ciò che non ha". Anche per questo – Rossi rimanda a 1 Cor 4,7 come luogo scritturistico - è utile una sosta sulle *regulae*, su Ticonio e una sosta sull'uso del tema in Agostino, tramite anche lo studio di Hombert, *Gloria Gratiae*

Intermezzo: Ticonio, la sottile singolarità di un credente

Il titolo del paragrafo proviene da 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).

La fama di Ticonio è legata, dato lo stato delle fonti a disposizione, alla lettura che ne ha dato Agostino, anche se nel suo caso la situazione è anche diversa da quelle di Parmeniano, Petiliano Cresconio. Famosa l'espressione di A. su di lui: - «homo quidem et acri ingenio praeditus et uberi eloquio sed tamen donatista» - (Agostino c.ep.parmeniani I,1,1):

Contro i Donatisti, in verità, ho già discusso a lungo altre volte, sia negli scritti che nei dibattiti, secondo le forze che il Signore mi dona. Ma ora mi capita tra le mani una lettera che Parmeniano, già loro vescovo, ha scritto a Ticonio, uomo di acuto ingegno e di ricca eloquenza, e tuttavia donatista, ritenendo che questi fosse in errore su un punto che egli è costretto ad ammettere come vero. Perciò ho deciso, avendomelo richiesto o, meglio, imposto i fratelli, di rispondere qui alla lettera di Parmeniano, soprattutto per via di alcune testimonianze delle Scritture, che egli non accetta come vanno accettate. Ticonio, infatti, colpito da ogni parte dalle voci provenienti dalle sante Lettere, si scosse, aprì gli occhi e vide la Chiesa di Dio diffusa in tutta la terra, come l'avevano prevista e predetta, tanto tempo prima, il cuore e le labbra dei

31 Giovanni Crisostomo, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. Zappella, Paoline Milano 1998. (Cat 7,5-6). Sulla visione aquileiese, cfr. Alessio Persic, *Da soggetto di colpa a oggetto di misericordia*, (2009): open access in Accademia Edu.

https://www.academia.edu/6392871/Da_soggetto_di_colpa_a_oggetto_di_misericordia_uomo_e_peccato_d_origine_nella_comprensione_degli_aquileiesi_Vittorino_Cromazio_e_Rufino_Original_Sin_in_Victorinus_Chromatius_and_Rufinus_In_Annali_di_Scienze_Religiose_9_2004_Milano_2005_299_324?email_work_card=title

santi. A questa vista, prese a dimostrare e a sostenere, contro i suoi stessi fratelli, 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 sino ai confini della terra, fedeltà contenuta nelle promesse dei Padri e ora chiaramente manifestata, sia vanificata. Ora, Ticonio, pur discutendone con passione e facondia, e mettendo a tacere i suoi avversari con molte, importanti e chiare testimonianze delle sacre Scritture, non vide la conseguenza che avrebbe dovuto vedere, e cioè, che in Africa, i cristiani appartenenti alla Chiesa sparsa nel mondo, non erano quelli legati ai Donatisti, separati dall'unità e dalla comunione con lo stesso mondo, ma quelli uniti a questo stesso mondo mediante la comunione. Parmeniano e gli altri donatisti, invece, questa conseguenza la videro, ma preferirono assumere un atteggiamento molto ostile alla limpida verità, che Ticonio sosteneva anziché, ammettendola, essere superati dalle Chiese africane che godevano della comunione dell'unità, che Ticonio sosteneva, e dalla quale si erano separati. In un primo momento, Parmeniano, pensò, diciamo così, di correggerlo con una lettera; ma poi, a quanto si dice, Ticonio fu condannato anche da un loro concilio. Ora, a questa lettera che Parmeniano ha scritto a Ticonio per rimproverarlo di proclamare la Chiesa diffusa in tutto il mondo, e invitarlo a non cadere in questo ardore, noi abbiamo deciso di rispondere con questa opera.

A Ticonio Gennadio di Marsiglia dedica una voce nel *de viris illustribus* (18: PL 58, 1071), prosecuzione dell'analoga opera di Girolamo: lo colloca in Africa (*natione afer*), lo dice «in divinis litteris eruditus iuxta 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).

L'introduzione al testo al *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).

Intermezzo.1: regula /regulae

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 Verwilghen⁶. 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*⁷. La modalità è diversa dalle *claves* indicate da Ticonio, certo è significativo il precoce riconoscimento del valore della sua produzione da parte di Agostino.

Intermezzo 2. Le *regulae* del corpo, un *corpus* di *regulae*: il motivo del dissidio fra Ticonio e Parmeniano

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

Vercruysse (ossia l'editore in SChr 488, pp.66-69) individua due strutture 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 necessarius 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 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*.

Intermezzo 3: Le *regulae* di Ticonio. Orizzonte

Materialmente, sono le seguenti:

1. Il signore e il suo corpo
2. Il corpo del signore è bipartito
3. La promessa e la legge
4. La specie e il genere
5. I tempi
6. La ricapitolazione

Certamente, tenendo al centro le questioni di orizzonte, ossia una teologia della grazia e una riflessione sul dipanarsi dei tempi, l'oggetto principale è ecclesiologico ed è forse legato alla crisi, di cui tutti quelli di cui stiamo dicendo, sono testimoni implicati a più livelli:

«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*). Uomini siffatti dominano i deboli, a loro sottomessi per tentazione o per vera colpa, li trafiggono senza rispetto della pietà e della comune condizione umana. Ad essi 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, desidera invece ardentemente infierire contro chi gli è sottomesso (VII,5,3)

La terminologia e l'idea stessa è ripresa anche nel cuore della successiva r. III: «stolto e 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 *fattispecies* 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 caecilianiani* 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 dunque 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"».

Questo tema resta sotteso a tutta la questione e dunque compare, con non poche difficoltà procedurali, a Cartagine nel 411

5 Acta Collationis - Cartagine 2011

Tre giorni di effettivo dibattito: il primo dedicato interamente all'accertamento della identità dei presenti e di coloro che erano autorizzati a dibattere. Gli “avvocati”, per parte furono 7 + 7, anche se nelle diverse giornate sono introdotti nella parte riservata anche altri, per ognuna delle parti, responsabili di verificare la verbalizzazione, più gli stenografi e verbalisti pubblici:

1. Aurelio 2. Alipio 3. Agostino 4. Vincenzo, 5. Fortunato, 6. Fortunaziano, 7. Possidio	1. Primiano 2. Petiliano 3. Emerito 4. Protasio 5. Montano 6. Gaudenzio, 7. Adeodato
--	--

Come si può osservare, primo negli elenchi di entrambi le parti è il “primate”, il vescovo di Cartagine di entrambe le denominazioni. Se si osservano i dibattiti, si vede che i portavoce principali però sono Petiliano di Cirta/Costantina e Agostino di Ippona, anche se la letteratura antica conosce bene Alipio (di Tagaste) e Possidio (di Calama) così come Emerito (di Cesarea di Mauretania = Cherchel) e Gaudenzio (di Thamugadi)





Buona parte del dibattito si svolge – tornando spesso sulla questione da punti di vista molto simili se non identici – attorno alla richiesta donatista di accertare chi sia l'accusatore e chi l'imputato. I cattolici affermano di avere chiesto loro la verifica, ma in quanto a monte accusati di traditio e di essere la causa della persecuzione macariana. I donatisti vorrebbero però avere il documento scritto consegnato a Ravenna da parte cattolica per chiedere l'accertamento dei fatti: risulta che la richiesta sia stata portata oralmente. Su questo, Petiliano basa (e *struttura*...) il sospetto – cioè che nella richiesta sia già contenuto un accordo “sottotraccia”, cioè che tutto si muoverà in modo da dare loro torto. Agostino replica che la richiesta conteneva anche altre questioni, che non riguardavano il dibattimento in corso.

Più volte si presenta l'alternativa: si tratterà di un dibattito ecclesiastico (da svolgersi sulla base della scrittura) o forense (con documenti pubblici). Un esempio:

Utrum disceputationem legis divinae tenere cupiant, an publicas leges. De utroque nihil mihi aperte responsun est (Petiliano in III, 191)

Rispetto a questo, verso la fine del dibattimento, viene concesso, nonostante non fosse stato presentato prima come di regola per il dibattimento, di leggere loro stessi (sarà.. tale Habetdeum).

In III 258, 1-16 viene “data lettura” di un elaborato documento, che unisce alla ripresa del tema (la cattolica è quella che subisce persecuzione, non quella che perseguita, è quella che patisce martirio e non quella dei traditores) un lungo elenco di Testimonia biblici, nei quali l'accento (dei passi e dei passaggi che li connettono) sta sulla necessità di purezza, es “dimostriamo essere stato profetizzato nelle sacre Scritture che la Chiesa del Signore sarebbe stata ovunque pura e immacolata” (p. 258,4). In ripresa dell'istanza di universalità (ovunque), questa si sviluppa in “ovunque pura e incontaminata”. Il passo che è Is 52,1, seguito da altri testi isaiani che rimproverano ingiustizia e chiedono correttezza e coerenza. Anche su questa silloge, oltre che sulla ricerca nei testi martiriali e

omiletici, si basano le ricerche di una ermeneutica donatista (Tilley, Zocca (*La voce della dissidenza* Auctores nostri 14.2014, 337-354)

Sono molteplici i piani implicati (rimandando, come si è già osservato, a unità/uniformità/partizioni e anche alla tematica della grazia, evidentemente) e in relazione l'uno all'altro. Intanto uno sguardo sulle pratiche esegetiche, in sintesi:

- I testimonia (utilizzati da i due gruppi, ma legati in sequenze e interpretazioni diverse)
- Le *regulae* in senso agostiniano: si rimanda ad esempio a Hombert, pp. 128-137, per l'uso in contesto "antidonatista" di 1 Cor 1,31 e 1Cor 4,7)
- Il concetto di una esegesi della prassi – terminologia recente, ma che mi sembra ben spiegare uno dei gap nel confronto (Deborah Haverman Bonna, *L'esegesi della prassi. Un'ermeneutica ebraica femminista*, in *Concilium* 3/1998, pp. 140-154).

Passi "agostiniani" in Acta

Il sito www.augustinus.it stralcia dagli Acta gli interventi del solo Agostino (!). Ha comunque una certa utilità poterli raccogliere. Ne seguiamo qui alcuni:

Se la chiesa come dite.. pollutam, maculatam, eversam, destructam et extinta nescio quibus nostris criminibus demonstrare potueris... (98)

101: Le Scritture che di certo ci appartengono, alla cui autorità noi, di entrambi le parti siamo sottomessi, lodano Cristo e la Chiesa come un santo matrimonio: Cristo lo sposo, lei la sposa. Dove riconosciamo la presenza di lui, lì dobbiamo trovare anche lei. Se dunque fossimo nati adesso e ci chiedessimo a quale comunione di cristiani dovremmo aggregarci in Africa, senza dubbio dovremmo optare per quella che si può trovare nelle scritture, respingere le opinioni diffamatorie degli uomini e attenerci alla sola Parola di Dio, che non sa mentire

Questo hanno fatto i cristiani africani e sono chiamati a pieno titolo "cattolici" perché con la loro stessa comunione testimoniano il nome. Catholon significa infatti "secondo il tutto" : chi invece è separato dal tutto e si schiera con una parte recisa dal resto....

Il vescovo Gaudenzio disse: loro ritengono che il nome cattolico sia da riferirsi alle province e ai popoli, mentre il nome Cattolico" si attiene a questo: al pieno possesso dei sacramenti, alla perfezione, alla assenza di contaminazione, non ai popoli.

230. *Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse:* Noi siamo nella Chiesa, nel cui seno Ceciliano ha esercitato l'episcopato ed è morto. Noi leggiamo il suo nome all'altare, siamo in comunione con la sua memoria come con quella di un fratello, non di un padre o di una madre. Tu mi domandi da dove la mia comunione trae origine. È lo stesso Cristo Signore che afferma l'origine della mia comunione, quando dice: *Cristo doveva patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome essere predicato a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme* ⁵. Questa predicazione ha avuto inizio da Gerusalemme, poi, a partire da questo illustrissimo esordio, si è estesa, diffondendo così la Chiesa alla quale apparteniamo, dapprima nelle vicine contrade e poi nelle regioni lontane, per giungere fino all'Africa. È per vederla che noi abbiamo aperto gli occhi, è essa che noi scopriamo - così come lo stesso Cristo Signore, nostro redentore - nelle parole divine e nei testi divini. Da questo Dio, nostro Padre, da questa Chiesa, nostra madre, non c'è alcun crimine commesso da uomo, non c'è calunnia diretta contro un uomo che mi separeranno giammai. *E, con altra mano:* L'ho autenticato.

231. *Il vescovo Petiliano disse:* Ceciliano è per te un padre o una madre, come hai appena detto. *E, con altra mano:* Io, Petiliano, vescovo, salvo il nostro appello, l'ho autenticato.

232. *Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse:* Tu hai già inteso che era un fratello. *E, con altra mano:* L'ho autenticato.

233. *Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse:* Ceciliano non è mio padre. Se è buono, egli è un mio buon fratello; se è cattivo, egli è un mio fratello cattivo. Tuttavia, in forza dei sacramenti, egli è mio fratello, che sia buono o cattivo. *E, con altra mano:* L'ho autenticato.

235. *Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse:* Sì, io lo dico e lo dirò tutte le volte che vorranno: Ceciliano non è mio padre, perché ascolto il mio Signore che mi dice: *Non chiamate nessuno vostro padre sulla terra, perché uno solo è il vostro Padre, Dio* ⁶. Io chiamo Ceciliano mio fratello: mio buon fratello se è buono, mio cattivo fratello se è cattivo, perché lui è mio fratello in forza dei sacramenti che ci sono comuni. Se tu vuoi proprio sapere qual è il giudizio che do di lui, ebbene io lo considero innocente, lo credo bersaglio di false accuse; ma questo è un sentire da uomo a uomo, non una convinzione certa. Se tu imputi alla Chiesa le accuse addebitate a Ceciliano, io mi apposto là, per difenderle come accuse portate a un fratello, dimostrando che esse non hanno alcun riferimento con la Chiesa, né con la causa della Chiesa, ed esse non la pregiudicano affatto. E così dimostro che tu non hai nulla da obiettare alla Chiesa cattolica, ammesso pure che siano fondate le accuse contro Ceciliano: cosa che in nessun modo potrai dimostrare. E se non potrai dimostrare che queste accuse sono fondate, potrai valutare e renderti direttamente conto in quale isolamento sei rimasto, quale scelta tu debba fare, lasciando finalmente da parte l'animosità dell'errore, per sostenere con noi la verità e abbracciare con noi la carità, dopo aver condannato l'errore. *E, con altra mano:* L'ho autenticato.

237. *Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse:* Io ho un capo, ma è Cristo...

Marcellino, uomo eccellentissimo, tribuno e notaio, disse: Si dimostri con maggiore accuratezza se voi chiamate Ceciliano vostro padre o vostra madre, come vi è stato domandato.

Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse: Io ho un capo, ma è Cristo, il cui Apostolo ascolto... *E, mentre parlava - E, con altra mano:* L'ho autenticato.

242. *Agostino, vescovo della Chiesa cattolica, disse:* Ho un capo, ma è Cristo, di cui ascolto l'Apostolo che dice: *Tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio* ⁷. Infatti, quando l'Apostolo si è dato il titolo di padre, per evitare che noi prendessimo la debolezza umana come fondamento della sua paternità, egli aggiunse: *Vi ho generato mediante il Vangelo* ⁸. Dunque, la mia origine e la sorgente stessa della mia origine è tratta dal Vangelo. È per tributare loro un onore, che noi chiamiamo padri coloro che sono superiori a noi o per età o per merito. È tutt'altra cosa quando cerchiamo di sapere chi è nostro padre sul piano della fede, chi è nostro padre in ordine alla salute eterna, chi è nostro padre in rapporto alla Chiesa, cui dobbiamo aderire in ordine alle promesse di Dio, che dobbiamo raccogliere. Infatti, è per rendere loro un onore che ogni giorno diciamo padre agli anziani, ogni giorno diciamo fratello ad alcuni, che non sono uniti a noi nell'unica Chiesa e neppure sono legati a noi dagli stessi sacramenti. Loth chiamò *fratelli* gli stessi Sodomiti, evidentemente per ammansire la loro aggressività, non in ragione di una riconosciuta fraternità, e quasi di un consorzio dell'unica eredità. Lasciamo perciò da parte tutto questo, distinguiamo fra gli appellativi che sono dovuti agli uomini come segno di onore, e questo appellativo, dato in considerazione della salvezza, di cui ci stiamo occupando. Dal punto di vista della salvezza eterna, dirò con licenza dell'Apostolo, anzi, dietro suo ordine, che l'Apostolo non è certamente mio padre in ordine alla salvezza eterna, lui che mi dice: *Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere. Ora né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma Dio che fa crescere*. Proprio per questo il Signore ha detto: *Non chiamate nessuno vostro padre sulla terra*. Egli certamente sapeva che l'Apostolo avrebbe detto: *Vi ho generato mediante il Vangelo*. In effetti, al Signore che aveva detto: *Non chiamatevi padre sulla terra*, non sarebbe stato contrario l'Apostolo nel dire: *Anche se aveste molti padri, vi ho generato mediante il Vangelo*. Ma poiché egli ha fatto una distinzione, specificando per quale realtà il Signore ci ha dato un padre, e in quale ambito di onore noi potremmo considerare l'Apostolo come un padre, per questo si è espresso in modo tale, che i suoi propositi non fossero in contraddizione con la verità del Signore. Dunque, coloro che io riconosco padri sulla terra, li riconosco come tali per onorarli. Ma, per quanto concerne la mia salvezza, non ho altro padre se non Dio, del quale il Signore mi ha detto: *Non chiamate nessuno vostro padre sulla terra*, e al quale ogni giorno diciamo: *Padre nostro, che sei nei cieli* *E, con altra mano:* L'ho autenticato.

Cronologia opere di Agostino (cfr il file postato) e opere di ambito donatista:

POLEMICA CON I DONATISTI / I

Salmo abecedario

Contro la Lettera di Parmeniano

Trattato sul Battesimo

POLEMICA CON I DONATISTI / II

Contro le Lettere di Petiliano

Lettera ai Cattolici sulla setta dei Donatisti

POLEMICA CON I DONATISTI / III

Contro Cresconio

Unico battesimo contro Petiliano

POLEMICA CON I DONATISTI / IV

Interventi alla Conferenza di Cartagine (parziale.. solo le parole di A.!)

Sommario della Conferenza con i Donatisti

Ai Donatisti dopo la Conferenza

Discorso ai fedeli della Chiesa di Cesarea

Atti del confronto con Emerito vescovo donatista

Contro Gaudenzio vescovo donatista

Confrontando l'insieme dei repertori e questi specifici "trattati", cui vanno aggiunte missive, e prediche generali (Circa 100 sermoni e 50 lettere), si intuisce facilmente come parte della sua altra produzione (es En psalmos e Tr. Joh) ha pure molti temi legati a qs contesto. Lo stralcio che segue, è invece, da bapt:

Quanto troviamo scritto nel Cantico dei Cantici in questi termini: *Giardino chiuso tu sei, sorella mia sposa, fontana sigillata, pozzo d'acqua viva, paradiso con frutti dei suoi alberi*, io non oso pensarlo se non nei santi e nei giusti; e non certo negli avari, negli ingannatori, nei rapaci, negli usurai, negli ubriachi e nei gelosi, che pure avevano il battesimo in comune con i giusti, ma senza avere in comune la carità: lo impariamo con grande eloquenza dagli scritti di Cipriano e lo insegniamo. Mi si dica, in effetti, *come si sono introdotti nel giardino chiuso e nella fontana sigillata*, quelli che rinunciavano al mondo solo a parole e non a fatti e che, come attesta Cipriano stavano dentro? Se anch'essi, infatti, sono dentro, anche essi sono Sposa di Cristo. Ma è proprio questa, la Sposa senza macchia e senza ruga, e la bella colomba è forse deturpata da questa porzione dei suoi membri? Oppure queste sono le spine, tra le quali essa si eleva come un giglio, come si dice nel Cantico? Intanto essa è *giglio in quanto è giardino chiuso e fontana sigillata*: naturalmente in quei giusti che sono Giudei nell'intimo per la circoncisione del cuore - *tutta la bellezza della figlia del re, infatti, è dentro* -, e che formano il numero definito di santi, predestinato prima della creazione del mondo. La moltitudine delle spine invece, formata dagli scismi nascosti e palesi, risiede fuori, in sovrannumero. Sta scritto infatti: *L'ho annunciato e l'ho proclamato: si sono moltiplicati in sovrannumero*. Ora, questo numero dei giusti, che Dio ha chiamati secondo il suo disegno e dei quali è stato detto: *Il Signore sa chi sono i suoi*, è esso *il giardino chiuso, la fontana sigillata, il pozzo d'acqua viva, il paradiso con frutti dei propri alberi*. E di questo numero, alcuni vivono la vita dello Spirito e percorrono

la via sovraeminente della carità e, mentre istruiscono con spirito di dolcezza un uomo sorpreso nella colpa, stanno attenti a non cadere essi stessi nella tentazione ; e se per caso anche essi vengono sorpresi, in loro il sentimento della carità si attenua un poco, ma non si estingue; anzi, ravvivandosi e infiammandosi di nuovo, riprende l'antico ritmo. Sanno infatti dire: *La mia anima si è addormentata nel disgusto: fortificami nelle tue parole* . E quando hanno qualche idea discorde, poiché perseverano nell'ardore della carità e non rompono il vincolo della pace, Dio li illuminerà . Alcuni poi, ancora carnali e naturali, si impegnano con forza nei loro progressi e, per diventare idonei a ricevere il cibo degli spirituali, si nutrono del latte dei santi misteri, evitano, per timore di Dio, quei comportamenti che il giudizio comune ritiene corrotti, e stanno molto attenti ad essere sempre meno attratti dai piaceri terreni e temporali; e dopo aver cercato con cura la regola della fede, la osservano con grande fermezza; e se in qualche punto se ne allontanano, l'autorità cattolica li corregge immediatamente, anche se nei loro discorsi, a causa della sensibilità della carne, fluttuano ancora vari incontri di fantasmi. Vi sono alcuni, in questo numero, che vivono ancora nell'iniquità o giacciono nelle eresie e nelle superstizioni dei Gentili; e tuttavia anche tra essi *il Signore sa chi sono i suoi*. In effetti, nella ineffabile prescienza di Dio, molti, che sembrano fuori, sono dentro, e molti, che sembrano dentro, sono fuori. Ora, è di tutti questi che stanno nella Chiesa, diciamo così, nel loro intimo e in segreto, che è formato *il giardino chiuso, la fontana sigillata, il pozzo d'acqua viva, il paradiso coi frutti dei propri alberi* ¹⁵⁴. Questi, dei doni concessi loro da Dio, una parte ne hanno in esclusiva, come l'instancabile carità nel presente e la vita eterna in futuro, e una parte ne hanno in comune con i cattivi e i perversi, come tutti gli altri doni, tra i quali i sacrosanti misteri.

(Sul Battesimo, V, 27,38: https://www.augustinus.it/italiano/sul_battesimo/sul_battesimo_5_libro.htm)

6 Tra saeculum e regnum: quali dinamiche?

Quanto Pereira Lamelas elaborava attorno a Cipriano si basava (anche) su un impianto di antropologia culturale, sui riti di passaggio e sui meccanismi di delimitazione dei confini (Douglas). L'impianto di Ticonio sul corpo bipartito ha certo altre premesse e diverso sviluppo, con la dinamica della promessa che attraversa la legge, nei tempi. Il tema come svolto da Agostino, al netto, se possibile, dei correttivi negativi dati dal trovarsi dalla parte egemone – appare più complesso che nella descrizione che veniva fatta del sistema di Cipriano, ma anche più semplice che nello sviluppo di Ticonio.

La realtà ecclesiale appare infatti *permixta* e *peregrina*. Anche in A. la relazione fra storia e escatologia è spesso espressa in forma binaria (*hic/ nunc*; *spes/res*), ma la relazione fra i due estremi è approfondita sia in direzione del fondamento cristologico (*caput/ rex humilis*), sia dallo scavo antropologico (che diventa anche ecclesiologico e sacramentale, in senso contemporaneo del termine) delle modalità di appartenenza (*corpore/corde – communio sacramentorum/sanctorum*). La quantità dei ricorsi e l'ampiezza di un dossier, che pure risulta minore di quanto effettivamente discusso e anche scritto – oltre i tredici trattati, circa 100 sermoni e 50 lettere – è utile rifarsi alla bibliografia secondaria e ai repertori: si veda ad esempio, oltre Hombert, Zocca e le introduzioni ai volumi,

- *Agostino e il donatismo* – a cura di R.A Markus, SEA 100, Roma 2007, in particolare i contributi dello stesso Markus e di Cacitti, da cui ho desunto le stime numeriche riportate sopra.

La ***permixtio* di cui sopra**, è riferita principalmente alla forma di santità ricevuta ma vissuta nella conversione e nel cammino, alla impossibilità di discernere pienamente l'intenzione profonda delle persone, a volte neppure della propria.

In altro senso tuttavia, portiamo in questa perlustrazione anche i dibattiti con i confessori e i testi di martirio, con tutti quei nomi: dove finiscono?

In questa direzione va lo studio di Perrin, *Civitas confusionis* (Le condottiere 2024), che dedica spazio sia al tema in generale, sia alle questioni africane in specie. In *Agostino e il donatismo*, due contributi vanno in questa direzione: Pizzani, che commenta il salmo abbecedario rivolto ai donatisti e Cacitti, che legge fra il resto l'ep 44 in cui si descrive il dibattito con Fortunio, con grande concorso di popolo (a p.53-54).

In questa stessa direzione, della composizione varia della comunità, si pone la ricognizione sulle forme monastiche:

Cacitti rintraccia l'idea delle *cellae* dei circoncellioni come nuclei monastici e “agonistici”, dediti cioè a un'ascesi militante e colloca la modalità complessiva in una forma di approccio letterale (che dice giudeocristiano) alla Scrittura.

Attorno ad Agostino, oltre ai suoi propri scritti monastici fra cui in specie la *Regula ad servos dei*, emerge un dibattito nella seconda fase della questione pelagiana, ossia le obiezioni che riceve dai monaci di Adrumetum, preoccupati che la visione della grazia annulli il loro merito e il loro *labor*, in fondo ancora una volta la disciplina ascetica.

Sul Salmo Abbecedario:

Retr. I, 20. Volendo che la questione donatista venisse a conoscenza anche del volgo più umile e della massa dei totalmente incolti e degli illetterati e che, per quanto possibile, si imprimesse nella loro memoria, composi un salmo destinato al canto e fondato sulla successione delle lettere dell'alfabeto latino, ma solo fino alla lettera V, un carme del tipo di quelli che chiamano abecedari. Se ho omesso le tre ultime lettere, le ho sostituite alla fine con una sorta di epilogo nel quale si immagina che la madre Chiesa rivolga loro la parola. Il ritornello, che si ripete, e l'introduzione alla questione, pure destinata al canto, non seguono l'ordine alfabetico, che inizia solo dopo l'introduzione. Non sono ricorso a un vero componimento poetico, per evitare che le esigenze metriche mi costringessero ad usare parole non usuali per la massa. Questo Salmo incomincia così: *Tutti voi che godete della pace, giudicate almeno la verità* (che ne è il ritornello).

. Volens etiam causam Donatarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire, et eorum quantum fieri per nos posset inhaerere memoriae, Psalmum qui eis cantaretur per Latinas litteras feci, sed usque ad V litteram. Tales autem *abecedarios* appellant. Tres vero ultimas omisi; sed pro eis novissimum quasi epilogum adiunxi, tamquam eos mater alloqueretur Ecclesia. Hypopsalma etiam, quod respondetur, et prooemium causae, quod nihilominus cantaretur, non sunt in ordine litterarum; earum quippe ordo incipit post prooemium. Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata compelleret.

Iste Psalmus sic incipit: *Omnes qui gaudetis de pace, modo verum iudicate*, quod eius hypopsalma est.

qui vobis displicent valde,

Vos qui gaudetis de pace,

modo verum iudicate.

5 Foeda est res causam audire
Omnes iniusti non possunt
Vestem alienam conscindas
quanto magis pacem Christi
Et quis est ista qui fecit

et personas accipere.
regnum Dei possidere.
nemo potest tolerare:
qui conscindit dignus est morte.
quaeramus hoc sine errore.

Vos qui gaudetis de pace,

modo verum iudicate.

10 Abundantia peccatorum
Propter hoc Dominus noster
comparans regnum caelorum
Congregavit multos pisces
quos cum traxissent ad litus,
bonos in vasa miserunt,
15 Quisquis novit Evangelium,
Videt reticulum Ecclesiam,
genus autem mixtum piscis,
saeculi finis est litus:
qui modo retia ruperunt,

solet fratres conturbare.
voluit nos praemonere
reticulo misso in mare ¹.
omne genus hinc et inde,
tunc coeperunt separare:
reliquos malos in mare.
recognoscat cum timore.
videt hoc saeculum mare ²;
iustus est cum peccatore;
tunc est tempus separare;
multum dilexerunt mare;

[segue.. molto luno]

7 Santità e limite: tra ecclesiologia e antropologia

Il titolo generale del percorso voleva collocare i temi affrontati in uno spazio a più livelli, nel quale le dinamiche delle chiese d'Africa tra IV e V secolo chiedono rispetto per le fonti, che implica tuttavia anche il riconoscimento delle tematiche teologiche che le abitano, con le quali le impostazioni contemporanee possono e forse devono entrare in dialogo.

Agostino, anche per la quantità della produzione nonché per la mole degli studi e per la facile reperibilità dei testi (www.augustinus.it), resta un punto imprescindibile di confronto, specie nell'intreccio fra tematiche *donatiste* e *pelagiane*. Proprio per la fascinazione (o specularmente, la repulsa) che induce, è bene ricordare l'osservazione avanza da Elena Zocca nella sua Introduzione alla *Vita di Agostino e Indiculus* di Possidio di Calama:

«Non è la vita di un uomo quella che lentamente si delinea sotto i nostri occhi, ma il perenne intrecciarsi di rapporti all'interno di un gruppo, contemporaneamente omogeneo e differenziato. Ciò che ne emerge ci invita, anzi ci costringe, a rivedere posizioni acquisite, ad abbandonare comode categorie mentali delle quali, forse, avevamo perso consapevolezza» (*Introduzione*, in Possidio, Vag, 34).

7.1 Agostino: Intreccio fra “conclusione” della Collatio e dibattito “pelagiano”

La causa svoltasi a Cartagine³², come era prevedibile dato l'impianto generale, fu vinta dal gruppo di Aurelio e Agostino, che mantenne pertanto il titolo di Chiesa cattolica. In apertura della conferenza essi avevano proposto una modalità interessante per risolvere la presenza di doppio episcopato in molte sedi: «Fu letta la risposta, inviata al giudice dai cattolici in conformità alle disposizioni dell'editto: essi facevano sapere che accoglievano in blocco il contenuto dell'editto. Nella stessa lettera si impegnavano solennemente, qualora fosse loro dimostrato che la vera Chiesa si trovava nel partito di Donato, a non reclamare più per sé la dignità episcopale, ma a seguire le loro decisioni per il bene comune della cristianità; se, al contrario, fosse dimostrato che la vera Chiesa risiedeva piuttosto nella loro comunione, non avrebbero rifiutato agli altri la loro dignità episcopale. Con tale gesto intendevano perseguire il bene della pace, affinché i destinatari di questo dono comprendessero che i cattolici non rinnegavano in essi la consacrazione, operata da Cristo, ma detestavano l'errore umano. E se i fedeli non avessero potuto tollerare due vescovi in un'unica Chiesa, ambedue avrebbero dovuto farsi da parte; poi si sarebbero dovuti nominare singoli vescovi, consacrati da quei due vescovi, ed essi sarebbero restati soli a capo delle rispettive comunità» (*Sommario* I,5).

Questa modalità di conciliazione pacifica delle parti non fu tuttavia ovunque applicata, perché i cattolici, forti della decisione della conferenza a loro favore, di fronte al diniego donatista (cfr. Agostino, *Ai donatisti dopo la conferenza*) richiesero l'intervento coercitivo dell'Impero, soprattutto attraverso pene pecuniarie imposte a chi fosse stato dimostrato eretico. Agostino espone dettagliatamente questa scelta in una lettera (*ep* 185) inviata al conte Bonifacio, meglio

³² Per avere un quadro complessivo, riporto da C. Simonelli, *agostino e i dibattiti del suo tempo*, in Laiti Simonelli, *Manuale di storia della chiesa*, I, Morcelliana 2022², 353-374.

nota come *La correzione dei donatisti*, in cui si riferisce sia ai vescovi che non volevano entrare nella comunione cattolica, che alle azioni dei cosiddetti circoncellioni, rispetto ai quali la repressione fu molto dura.

Il sacco di Roma da parte dei goti di Alarico nel 410 ebbe come conseguenza anche la fuga di famiglie benestanti verso la ricca costa nordafricana, all'epoca territorio estremamente fertile. Fra questi profughi d'élite c'era un buon numero di famiglie cristiane, che si spostarono insieme a intellettuali e predicatori da tempo ad esse legati, quali Celestio e soprattutto Pelagio, che ha prestato il proprio nome all'omonima questione, così lunga e complessa da travalicare lo spazio della vita dell'Ipponate. In essa, prolungatasi in un «infinito e sempre più capzioso interrogarsi sulla grazia» (Zocca, Vag 71), si confrontavano non solo i singoli personaggi, ma anche approcci diversi, destinati a non incontrarsi né comprendersi: classico e legato alla **considerazione formale** della natura umana e del suo libero arbitrio quello detto pelagiano; **esistenziale e drammatico**, legato allo **sviluppo storico** della persona, quello di Agostino. Il tutto coinvolse fin dall'inizio anche questioni come il «peccato originale» (espressione che assume un significato tutto particolare nella elaborazione agostiniana) e il suo legame con la sessualità e la concupiscenza, che non sarebbe corretto definire solo «corollari» del dibattito.

Pelagio era nato in Britannia ma aveva lungamente vissuto a Roma, dove conduceva vita ascetica ed era in contatto con circoli di uomini e donne cristiani, prevalentemente di elevato ceto sociale: fra questi anche la giovane Demetriade, per la quale compose uno scritto di lode per la scelta verginale, in cui tra l'altro citava negativamente Gioviniano, il quale aveva una visione altamente positiva della vita matrimoniale. Godeva fama di uomo santo e si adoperava con la predicazione a diffondere un'ideale di vita cristiana basata sull'impegno personale. Nella tarda maturità Agostino ebbe a riferire la reazione scandalizzata di Pelagio alla menzione di un passo delle Confessioni:

«Inoltre quale dei miei scritti ha potuto conoscere maggior diffusione e celebrità dei libri delle mie Confessioni? Anche questi li pubblicai ben prima che avesse inizio l'eresia pelagiana e palesemente in essi dissi a Dio, come spesso ho fatto, “Dammi la forza di fare quello che comandi e comandami quello che vuoi” (da quod iubes et iube quod vis). E quando a Roma Pelagio sentì ricordare in sua presenza queste mie parole da un amico, collega nell'episcopato, non poté sopportarlo e iniziò a controbattere con grande animosità, tanto che quasi litigò con colui che le aveva ricordate» (Agostino, *Il dono della perseveranza* 20,53).

L'espressione contestata rappresentava per lui, al culmine della crisi e del percorso di conversione, la possibilità di affidare a Dio la propria vita con i relativi limiti, ma estrapolata da quel percorso esistenziale faceva pensare a una svalutazione della volontà buona.

Come si è detto, le due prospettive vennero a confronto diretto in occasione del trasferimento in Africa del gruppo romano, che nel viaggio aveva fatto una sosta prolungata anche in Sicilia, luogo nel quale Celestio e Pelagio mantennero sempre notevoli amicizie e dal quale, in seguito, furono inviati in Africa alcuni loro scritti. Il primo passo della polemica ebbe come protagonista il diacono milanese Paolino, che si trovava in Africa per l'amministrazione dei possedimenti che la sua Chiesa aveva in quella regione. Paolino denunciò Celestio presso Aurelio di Cartagine, per alcune sue affermazioni che vennero discusse in un sinodo, proprio nel 411. Agostino, intento dopo la conferenza del giugno precedente agli esiti del dibattito donatista, non partecipò alla causa, che del resto aveva carattere locale; in seguito ebbe tuttavia accesso gli *Atti*, che trasmise in un successivo scritto. Il dibattito si era aperto sulla condizione creaturale di Adamo e sulla

trasmissibilità della colpa (questione nota come *tradux peccati*), questioni rispetto a cui Celestio segnalava l'assenza di posizioni definite, rivendicandone lo statuto tuttora aperto:

«Il vescovo Aurelio ordinò: “Si legga il seguito”. E fu letto che il peccato di Adamo danneggiò lui soltanto e non il genere umano. E dopo che fu letto, Celestio dichiarò: “Ho detto che mi sento in dubbio sulla trasmissione del peccato. Sono però disposto a credere a chi abbia ricevuto da Dio il dono della scienza. Mi sento in dubbio, perché ho udito pareri diversi da coloro che pur sono stati costituiti presbiteri della Chiesa cattolica”. Il diacono Paolino chiese: “Dicci i nomi di costoro”. Celestio rispose: “Il santo presbitero Rufino, che a Roma viveva con santo Pammachio. Io lo udi dire che non esiste la trasmissione del peccato”. Il diacono Paolino domandò: “C'è qualche altro?”. Celestio rispose: “Ne ho sentiti molti . [...] Quanto alla trasmissione del peccato ho già detto che fra i membri della Cattolica ho udito molti negarla e altri ammetterla: sebbene questo sia un problema aperto alla discussione e non un'eresia. Riguardo ai bambini ho sempre detto che hanno bisogno del battesimo e devono essere battezzati: che altro vuole Paolino?”» (Agostino, *La grazia e il peccato originale*, II, 3.3).

La disputa assunse ben presto, però, dimensioni più vaste e suscitò un notevole rumore, per cui Marcellino ritenne opportuno interpellare Agostino sui temi in discussione. Il vescovo di Ippona rispose con due opere in sequenza, scritte con ogni probabilità nel 412 e comunque prima della sentenza di condanna a morte dell'amico (413), travolto dall'accusa (in seguito dichiarata infondata dall'imperatore Onorio) di aver sostenuto il ribelle Eracliano. *La concupiscenza e il perdono dei peccati* e *Lo Spirito e la lettera* contengono perciò la mappa dell'intera questione e andrebbero lette in sequenza. Oltre a quanto già discusso con Celestio attorno al peccato di Adamo, alla sua trasmissibilità e al battesimo dei bambini, trattano della relazione fra la grazia e la libertà umana estendendosi al confronto fra Adamo e Cristo. Agostino inoltre, dopo aver letto uno scritto esegetico di Pelagio, introduce l'esegesi di importanti passi paolini, tra i quali Rm 5,12, e si diffonde lungamente, soprattutto nel secondo scritto, **a mostrare che la grazia immeritata coincide con il dono dello Spirito santo**; l'orizzonte che consente di comprendere tutto questo è l'esclusione di ogni vanto, perché possiamo «gloriarci» solo in Dio (cfr. 1 Cor 1,31; 4,7). Questi temi, a cui si deve aggiungere almeno l'*impeccantia* (tema quanto mai ambiguo, perché interpretabile in molti modi) e la *predestinazione*, sono costantemente presenti in tutto lo sviluppo della controversia, anche se la preminenza sarà dell'uno o dell'altro, secondo le circostanze.

In queste prime occasioni Agostino ebbe la possibilità di leggere alcuni scritti di Celestio e poche cose di Pelagio, a cui comunque si riferì come a «uomo santo e cristiano di non poca perfezione» (*Concupiscenza e perdono dei peccati*, III,1,1). Ben presto tuttavia i toni si inasprirono, a causa anche delle segnalazioni rivolte ad Agostino da fedeli siciliani (Agostino, *ep* 157) nonché di ripetute denunce di altri occidentali, quali il presbitero spagnolo Orosio, che accusò Celestio e Pelagio a Gerusalemme, dove quest'ultimo si era rifugiato, e i vescovi Eros di Arles e Lazzaro di Aix, esuli dalla Gallia, (cfr. *ep* 175,1) che li accusarono tramite lettere inviate al metropolita di Palestina. Da quest'ultima denuncia trasse origine il sinodo di Diospoli (Lydda), le cui conclusioni furono però a favore di Pelagio, che tra l'altro in quell'occasione si difese separando la propria causa da quella di Celestio. A quel punto due sinodi africani a Milevi e Cartagine (416), messi sull'avviso da Orosio, si pronunciarono in merito, ma in maniera opposta; l'epistolario agostiniano conserva le lettere sinodali (*epp* 175 e 176) che, con il rinforzo di una lettera collettiva di Aurelio, Agostino, Alipio, Evodio e Possidio, furono inviate a papa Innocenzo per sostenere che gli orientali avevano assolto Pelagio perché questi avrebbe attenuato e camuffato la propria posizione. Innocenzo rispose a propria volta (*epp* 181-183 tra le agostiniane) appoggiando i sinodi africani e scomunicando Celestio e Pelagio, fino a che non si fossero

ravveduti. È a questi ultimi scritti, cioè le sinodali africane e le risposte di Innocenzo, che Agostino si riferirà con frequenza lungo tutta la controversia.

Pelagio e Celestio, tuttavia, non si riconobbero nelle accuse ricevute e nel 417 si appellarono a Innocenzo, che però di lì a poco morì; fu il suo successore **Zosimo** a ricevere l'appello e a riaprire la causa, redarguendo Eros e Lazzaro, invitando gli africani a cercare la pace invece di suscitare contese e riabilitando Celestio e Pelagio. Fu a questo punto che, analogamente a quanto si era verificato nella causa donatista, entrò in gioco una presa di posizione imperiale; infatti da Ravenna, dove tra l'altro si trovavano i legati africani per la visita annuale, un rescritto dell'imperatore Onorio condannò il movimento pelagiano come *superstitio*. Forse spinto dalla decisione imperiale ormai espressa e destinata a essere più volte reiterata, anche Zosimo scrisse nel 418 una lettera di condanna che tutti i vescovi a lui sottoposti avrebbero dovuto sottoscrivere: tale lettera circolare, non conservata se non in pochi frammenti, è nota come **Tractoria** e secondo Mario Mercatore (un campano interessato soprattutto al caso dei vescovi pelagiani) fu inviata anche a Costantinopoli, Tessalonica, Gerusalemme e in Egitto. Inizia a questo punto la fiera opposizione di diversi ambienti ecclesiali, fra i quali ha particolare risalto il fronte guidato dal vescovo Giuliano di Eclano.

7.2 Reazioni critiche all'agostinismo in Italia, in Africa, nelle Gallie

La riflessione di Agostino, per quanto inserita nella più vasta trama di altre figure, è apparsa profonda e poliedrica, costantemente svolta in pluralità di significati e di livelli, cui l'asprezza della polemica impone ulteriori sviluppi. Queste caratteristiche fanno sì che i piani interpretativi non siano univoci oggi, così come non lo furono nella sua epoca e in quelle immediatamente successive. Il titolo dato a questo paragrafo si inserisce in questa ermeneutica plurale: utilizzando infatti anche per il V secolo il termine «agostinismo», che sarebbe più corretto riservare alla ripresa medievale di temi agostiniani, si vuole sostenere che le **forme dottrinali che suscitarono tante reazioni non siano l'unica possibile lettura** di questo autore. In questo senso le opinioni che legano la trasmissione del peccato originale all'esercizio della sessualità o estendono la grazia immeritata fino alla predestinazione, la cui presenza nell'Ipponate è innegabile, **non esauriscono** tuttavia la dottrina agostiniana della grazia, né possono eliminarne il tratto liberante, giocato sul piano della relazione personale e gratuita e non su quello di defatiganti graduatorie di merito. Nello stesso tempo non può essere sottaciuta la perplessità che le accompagna fin dall'antichità, soprattutto per l'ombra che hanno gettato sulla sessualità, così che Giuliano d'Eclano ha potuto rispondere sostenendo di voler piuttosto difendere le nozze, lodandole insieme alla bontà del creatore e della creazione e all'esistenza del libero arbitrio (cfr. fr. a Rufo, in Agostino, *Contro due lettere dei pelagiani* 4,2,2). Sembra tuttavia di poter affermare che le vicende successive abbiano di fatto decretato la sconfitta di entrambi i fronti: tutti si troveranno a dare formalmente ragione ad Agostino e a condannare Giuliano, tramandando tuttavia di fatto una morale «pelagiana» a scapito della prospettiva della gratuità della grazia, ma confermando contemporaneamente il pessimismo a riguardo della sessualità piuttosto che assumerne la difesa.

Il dibattito in territorio italiano, iniziato dopo l'emissione della Tractoria, era ancora aspro nel 430, quando Agostino morì senza aver terminato una ulteriore risposta, nota appunto come *Opus imperfectum* (cioè non finito) contro Giuliano. Nel frattempo (426) si era aperto un altro fronte di dibattito, su **base prevalentemente monastica**, in due contesti diversi geografici: in **Africa**, a partire dal monastero di **Adrumetum** (oggi Soussa in Tunisia) e in **Provenza**, soprattutto a Marsiglia e nell'isola di Lérins. In questo caso la discussione si articolò soprattutto attorno al

significato dell'impegno personale di fronte all'azione della grazia: ad Adrumentum come perplessità attorno all'utilità della ascesi, in Provenza come dibattito sulla relazione fra la grazia e la libertà, attestandosi infine nel rifiuto del predestinazionismo.

La prima e più radicale reazione alla prospettiva agostiniana va dunque ascritta all'azione di un fronte italiano, guidato da **Giuliano di Eclano**, figlio del vescovo Memore di Capua e marito di Tiziana, giovane legata all'ambiente ascetico nolano. Per il loro matrimonio Paolino di Nola e la moglie Terasia avevano redatto un epitalamio, cioè una poesia nuziale. L'iter complesso e contraddittorio che aveva condotto Zosimo a scrivere la *Tractoria* a condanna di Pelagio e Celestio e a richiederne la sottoscrizione ai vescovi, non piacque probabilmente a molti, visto che nessuno ha conservato questo importante documento nella sua interezza, ma fu Giuliano a farsi portavoce del dissenso. Egli infatti protestò sia con l'autorità imperiale a Ravenna, che con papa Zosimo a Roma:

«La firma è stata estorta ai vescovi presi uno per uno nelle proprie sedi, senza una convocazione sinodale» (Giuliano, *Epistola a Rufo*, fr. 28; Id., *A Turbanzio*, fr. 9).

Rifiutò pertanto di firmare la *Tractoria* insieme ad alcuni altri vescovi, diciotto secondo l'informazione che Agostino desume dall'epistola inviata dal gruppo a Rufo di Tessalonica. Solo di alcuni di essi sono però noti i nomi: fra tutti emerge quello di Floro, la cui collaborazione con Giuliano è testimoniata dalla sua risposta a *Sulle nozze e la concupiscenza II*, nota appunto come *A Floro*, da cui risulta anche che fu questi a suggerire al deposto vescovo di Eclano di istituire un confronto fra le tematiche agostiniane e un testo manicheo trovato a Costantinopoli, la *Lettera a Menoch*. Un altro nome noto è quello di Turbanzio, cui era stata dedicata la risposta a *Le nozze e la concupiscenza I*, ma che in seguito ritrattò la propria adesione al gruppo e «fu accolto nella pace cattolica da papa Celestino» (Agostino, *ep* 10*,1).

Circolò anche un testo, noto come *Libellus fidei*, che chiedeva a un certo «Agostino, fratello e padre» la convocazione del sinodo per trattare la «novità», all'epoca praticamente sinonimo di eresia, costituita dalla posizione di Agostino. Dopo una dettagliata professione di fede e l'abituale ripudio delle eresie, il testo si appoggia a una omelia di Giovanni Crisostomo:

«Abbiamo ritenuto necessario ripetere quanto è stato affermato dal beato vescovo Giovanni, che nella missiva della tua santità rettamente e opportunamente approvasti come colui che non ha distrutto bensì ha confermato le Chiese. Abbiamo infatti riportato, proprio con le parole da lui utilizzate in uno scritto ai neofiti, quanto egli pensava riguardo al battesimo dei bambini: “Benedetto sia Dio, dice, che solo ha compiuto meraviglie, che ha fatto tutto quello che esiste e tutto quello che esiste volge al meglio. Ecco, coloro che fino a poco tempo fa erano schiavi del peccato, godono della gioia della libertà, e sono cittadini della Chiesa coloro che erano nell'errore che li rendeva raminghi, si trovano nella condizione di giustizia coloro che erano nel caos del peccato. Infatti non sono solo liberi, ma anche santi; non solo santi, ma anche giusti, non solo giusti, ma anche figli, non solo figli, ma anche eredi ed anzi fratelli di Cristo; non solo fratelli di Cristo ma anche coeredi di Cristo, non solo coeredi, ma anche sue membra, non solo membra, ma anche tempio, non solo tempio ma anche strumenti dello Spirito. Benedetto sia Dio che solo ha compiuto meraviglie. Vedi quali sono i larghi doni del battesimo. E nessuno ritenga che il dono del battesimo consista solo nella remissione dei peccati: vedi che abbiamo contato ben dieci effetti. Per questo motivo battezziamo anche i bambini, che non sono toccati dai peccati: perché sia loro donata la santità, la giustizia, l'adozione, l'eredità, la fraternità di Cristo, perché divengano sue membra e dimore dello Spirito» (*Libellus fidei* 18).

Questa omelia battesimale del Crisostomo, citata anche da Giuliano in *A Turbanzio* (riportato in Agostino, *Contro Giuliano*, 1,6,22), si può leggere anche nelle raccolte greche dell'opera crisostomica. La traduzione e divulgazione in ambito latino di parte significativa di tale corpus di scritti è opera Anniano di Celada (località di incerta identificazione), che risultava presente anche al sinodo di Diospoli del 415 ed era noto a Gerolamo come sostenitore della resistenza pelagiana (Gerolamo *ep* 202 a Agostino e Alipio, del 419). Dal momento che all'epoca il vescovo metropolitano di Aquileia si chiamava Agostino, Plinval ipotizzò che la lettera provenisse dalle Chiese suffraganee di Aquileia, la cui vicinanza agli ambienti antiocheni è largamente testimoniata, sia in precedenza proprio per la difesa di Giovanni Crisostomo sia in seguito nella reazione contro la condanna dei «Tre capitoli», cioè degli scritti di tre autori della stessa area (Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Iba di Edessa). Di fatto gli argomenti a sostegno di questa collocazione aquileiese, come pure quelli a favore di una provenienza da ambienti siciliani o quelli secondo cui il destinatario sarebbe stato in realtà Zosimo, non sono tali da imporsi: in ogni caso però l'esistenza di questo scritto collettivo, da qualsiasi luogo provenga, contribuisce a trasmettere memoria di una reazione antiagostiniana ben più larga di quella che si è spesso divulgato. Anche le distinzioni geografiche potrebbero essere del resto ripensate, dal momento che le reazioni dei presbiteri Teodoro e Camillo, probabilmente genovesi, che vengono prese in considerazione insieme agli autori provenzali, non sono geograficamente distanti e anche a Marsiglia risultava ben conosciuto il dossier relativo a Giuliano.

Costretto dunque all'esilio, Giuliano risiedette a lungo in Sicilia, recandosi spesso in Oriente, dove aveva intensi rapporti soprattutto, appunto, con teologi di formazione antiochena. Una lettera indirizzata a Celestino di Roma da Nestorio nei primi tempi della sua guida della Chiesa di Costantinopoli, dunque nel 428/429, parla della presenza in città insieme a Giuliano d'Eclano e Floro, anche di «Fabio e Oronzio, i quali tutti affermavano di essere vescovi d'occidente». Oronzio potrebbe essere lo stesso che aveva richiesto ad Anniano di Celada di tradurre in latino il *Commento a Matteo* di Crisostomo, come risulta dalla dedica contenuta nella prefazione di questa opera. Dalla lettera di Nestorio veniamo anche a conoscenza del fatto che il gruppo stabilitosi all'epoca a Costantinopoli faceva pressione sull'imperatore Teodosio II perché riconsiderasse la loro posizione e questi a propria volta chiedeva informazioni al patriarca, che ignorava gli estremi della causa e chiedeva lumi al collega d'Occidente. Le difficoltà di comunicazione fra le due sedi, anche linguistiche, erano destinate ad aumentare a causa dell'incipiente crisi cristologica e questo nuovo fronte polemico finì per travolgere in una nuova condanna anche Giuliano e i suoi colleghi.

2. Fra gli ambienti che manifestarono i propri dubbi e in parte anche il proprio dissenso sulla proposta agostiniana nel suo complesso, si deve prima di tutto ricordare quanto risulta da un serrato scambio epistolare con i monaci africani di **Adrumetum**, l'odierna Soussa in Tunisia. **Intorno al 426** Agostino viene informato delle perplessità suscitate dalle sue affermazioni sulla grazia: alcuni fratelli avevano letto la lettera che, subito dopo l'invio della *Tractoria*, Agostino aveva fatto recapitare a Roma a Sisto, allora presbitero e futuro pontefice, del quale non erano segrete le simpatie per Pelagio (Agostino, *ep* 194). I monaci pensavano che l'impostazione di Agostino conducesse ad affermare l'inutilità dell'impegno ascetico, mentre invece ritenevano che la prospettiva «pelagiana», enfatizzando la libera scelta e il merito ad essa connesso, potesse meglio interpretare la loro fatica. Agostino rispose loro con alcune lettere (*epp* 241-216) e poi con uno scritto interamente dedicato all'argomento, *La grazia ed il libero arbitrio*.

Tesi di fondo dell'Ipponate, da lui sostenuta del resto anche in precedenza, è che non si tratta di negare il libero arbitrio, affermato dalla Scrittura e confermato dalla tradizione ecclesiale, ma di

comprendere che la grazia rappresenta la possibilità stessa di esercitare tale libertà. Se la libertà umana non si «appoggia» alla grazia divina come la sposa del Cantico, diversamente da come ritengono i «pelagiani» non è «eretta», bensì prostrata (cfr. *La grazia e il libero arbitrio* 6,13). Questa grazia è in se stessa *dilectio*, cioè è l'amore diffuso nei cuori dallo Spirito Santo (Rm 5,5), «che intercede per noi». Simili affermazioni si trovano a più riprese sia nella lettera a Sisto (*ep* 194,4,16) che nel testo indirizzato ai monaci africani, ma erano presenti fin dall'inizio del dibattito, dal momento che rappresentavano anche la trama de *Lo Spirito e la lettera*, inviato nel 412 al tribuno Marcellino. Tutta la teologia di Agostino è fortemente legata all'ispirazione e anche al vocabolario dell'epistola paolina ai Romani, dalla quale ricava il lessico della grazia e le espressioni relative ad Adamo, ma da cui assume anche i temi problematici del capitolo 9, che sottostanno all'ultima sezione dello scritto per Adrumetum: «Dio ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole» (Rm 9,18, in *La grazia e il libero arbitrio* 20,41). Accanto a questi passi paolini compaiono altri testi biblici «difficili», già anticamente parte del dibattito contro il determinismo: basterebbe ricordare il libro III de' *I principi*, in cui Origene difendeva il libero arbitrio discutendo i testi che sembrano negarlo, e che Gerolamo indicava a Paolino di Nola come quanto di meglio si potesse trovare sul tema (Gerolamo, *ep* 86,3).

Da questo intreccio provengono molte delle espressioni agostiniane sulla «predestinazione», tratte dall'epistolario paolino, ma connesse tra loro attraverso una particolare intertestualità e portate alle estreme conseguenze, dando vita ad affermazioni veramente paradossali: «Per mezzo di queste testimonianze delle parole divine ed altre di tal genere che sarebbe troppo lungo ricordare al completo, si rivela a sufficienza, a quanto credo, che il Signore opera nel cuore degli uomini per inclinare le loro volontà dovunque voglia. Ora le volge al bene poiché egli è misericordioso, ora al male perché essi lo meritano, sicuramente in base ad un suo giudizio talvolta chiaro, talvolta oscuro, ma sempre giusto» (*La grazia e il libero arbitrio* 21,43,88-89).

I monaci di **Adrumetum** destinatari dello scritto manifestarono ulteriori perplessità, perché tale modalità di impostare la questione sembrava rendere inutile tanto la correzione fraterna che le indicazioni dell'abate, infine l'intera pratica ascetica. Tali obiezioni potrebbero essere lo specchio di una comunità un po' gretta, attenta a calcolare fatiche e meriti, ma potrebbero anche rappresentare la riduzione all'assurdo delle tesi agostiniane allo scopo di discuterle, prassi che in questa fase della polemica appare molto diffusa. In ogni caso di fronte a questo ampliamento della problematica, Agostino scrive *La correzione e la grazia*, in cui oltre a rispondere alla contestazione ricevuta, prende in esame il tema della perseveranza finale, possibile solo come dono di Dio e non come affidamento alle proprie forze e ai propri meriti. Anche in questo caso la gratuità della grazia che non sopporta contabilità di meriti viene appoggiata a testimonianze bibliche, raccordate da frasi dell'autore:

«Pertanto quando ci sentiamo dire: "Chi infatti ti distingue? Cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché ti vanti come se non l'avessi ricevuto?" (1 Cor 4,7), dobbiamo comprendere che nessuno può essere differenziato da quella massa di perdizione che è stata provocata dal primo Adamo, eccetto colui che possiede questo dono; e questo dono, chiunque sia ad averlo, lo ha ricevuto per grazia del Salvatore» (Agostino, *La correzione e la grazia*, 7,12).

Simili affermazioni non mancano di sconcertare, per la particolare ermeneutica dell'epistola paolina: «Essi sono appunto i predestinati e di essi nessuno perisce. E perciò nessuno di essi incontra la fine di questa vita dopo un cambiamento dal bene al male, perché egli è stato ordinato così e dato a Cristo per questo, perché non perisca ma ottenga la vita eterna» (Agostino, *La correzione e la grazia*, 9,22).

3. È a questo punto che prese avvio la reazione degli **ambienti monastici di Marsiglia**, cui **impropriamente** in epoca moderna si è dato il nome di «semipelagianesimo», definizione tanto inadeguata quanto difficile da estirpare anche negli studi attuali. Anche in questo caso è importante il ruolo svolto dalle comunicazioni personali di persone che si fanno da tramite, non sempre pacifico, fra i diversi contesti geografici ed ecclesiali: due ammiratori di Agostino, Ilario e Prospero di Aquitania, si premurarono di informarlo che nei monasteri provenzali le perplessità già suscitate dalla lettura degli scritti contro Giuliano, si erano ingigantite alla lettura del secondo scritto rivolto agli africani, l'unico all'epoca in possesso dei provenzali. In particolare, nella lettera scritta da Prospero (Prospero, *ep* 225 tra le agostiniane) le obiezioni riferite appaiono simili a quelle già incontrate: le affermazioni di Agostino radicalizzano la questione in maniera eccessiva, col rischio pratico di far diminuire l'impegno dei cristiani e con la conseguenza teorica di indurre una sorta di fatalismo e una concezione di sospetto sulla natura umana, fino al dualismo, quanto cioè sarebbe tipico, anche se non si spingono a pronunciarne il nome, di una forma manichea.

È interessante notare che queste obiezioni vengono appoggiate all'argomento della tradizione:

«Tra i servi di Cristo residenti nella città di Marsiglia, molti reputano contrarie al pensiero dei Padri e al sentimento della Chiesa tutte le idee che, negli scritti della Santità tua contro l'eresia di Pelagio, hai esposte riguardo alla vocazione degli eletti fondata sul decreto di Dio» (Prospero, nell'epistolario di Agostino, *ep* 225,2).

La tradizione viene invocata come corretta impostazione ermeneutica delle Scritture:

«Quando noi adduciamo contro di loro i libri della Beatitudine tua corredati da validissime e innumerevoli citazioni delle Sacre Scritture e noi stessi aggiungiamo altre prove, seguendo il modello dei tuoi insegnamenti, per metterli alle strette, cercano di giustificare la loro ostinazione ricorrendo alla tradizione e affermano che da nessun ecclesiastico sono stati mai spiegati, nel senso in cui sono intesi attualmente, i passi dell'epistola dell'apostolo Paolo ai Romani, con cui si cerca di dimostrare l'esistenza della grazia di Dio che previene i meriti degli eletti» (Prospero, nell'epistolario di Agostino, *ep* 225,3)

Anche Ilario riporta il disagio che i credenti provano di fronte ad una declinazione della fede in qualche modo «nuova» e «inutile» (Ilario, *ep* 226,2, fra le agostiniane)

In risposta alle obiezioni, Agostino dedica a Prospero e Ilario un'opera unica in due libri, che la tradizione conserva tuttavia con due titoli, *La predestinazione dei santi* e *Il dono della perseveranza*, non recensite nelle *Ritrattazioni* e dunque posteriori al 427. Come per le altre opere a cui si è accennato, anche qui il giudizio è molto diverso se si considerano le argomentazioni di fondo, su cui si basano sia pure a fatica le conclusioni, spesso paradossali, o se invece si parte dalle singole affermazioni, mettendole tutte sullo stesso piano.

La questione di fatto non si arresta con la morte di Agostino: tra il 431/432 e il 433 Prospero risponde a una serie di «obiezioni», provenienti da ambienti non unicamente monastici: «obiezioni alle calunnie dei Galli», «obiezioni di Vincenzo» e le «obiezioni» dei due presbiteri di Genova, Camillo e Teodoro, già ricordati. Inoltre nel 433 Prospero scrive anche *Contro il conferenziere*, opera polemica destinata a confutare la *XIII Conferenza* di Cassiano, considerata il manifesto della comprensione marsigliese dei rapporti fra grazia e libero arbitrio. Il testo di Cassiano, peraltro precedente e inteso più all'edificazione spirituale che alla speculazione teologica, si presenta equilibrato e, pur insistendo sulla necessità della libera scelta e della buona volontà, non ha accenti volontaristici.

Anche le opere di Vincenzo di Lérins possono collocarsi in questa temperie: gli *Estratti* citano infatti, verso la conclusione, passi della *Predestinazione dei santi* e del *Dono della perseveranza*, utilizzandone alcuni passaggi cristologici, emendati dai tratti suscettibili di interpretazione predestinazionista, che in entrambi i libri confermano la grazia della predestinazione, evitando con decisione ogni affermazione che vada oltre la gratuità dell'incarnazione. Anche il suo *Commonitorio*, che nel 434 propone un metodo basato su tradizione e consenso nelle interpretazioni dei passi controversi della Scrittura, non risulta estraneo a questo largo fronte di dibattito ecclesiale, e, pur non citando esplicitamente né il tema della predestinazione, né singoli protagonisti della questione, lo si potrebbe includere nella risposta proveniente dal sud della Gallia alla *Predestinazione dei santi*; in particolare, ciò potrebbe valere riguardo alla esasperazione delle posizioni agostiniste propugnate da Prospero, nelle opere già menzionate e anche nei *Capitula Coelestini*, che nella tradizione manoscritta si trovano insieme alla *lettera* 21 di papa Celestino indirizzata ai galli, ma sono riconducibili all'Aquitano. Il contenuto delle proposizioni contestate sembra alludere alla polemica con Giuliano d'Eclano e lo scritto potrebbe essere stato in realtà indirizzato a papa Sisto, in occasione di uno dei tentativi di Giuliano di essere reintegrato nel precedente ruolo ecclesiastico.

Le polemiche tuttavia erano destinate a ripresentarsi più volte, così che Fausto, abate a Lérins dal 433 al 460/2, una volta diventato vescovo di Riez si trovò a trattare il caso di Lucido, un presbitero che sosteneva posizioni a favore della predestinazione. Per discutere la questione si tennero due sinodi degli anni 473/474, in seguito ai quali Fausto redasse uno scritto «sulla grazia», in cui si opponeva agli esiti estremi del pensiero di Agostino e formulava una propria proposta. Secondo Fausto, seppur dopo il «peccato originale» i doni di Dio appaiono indeboliti, non sono tuttavia annientati e, soprattutto, la positiva ancorché fragile disposizione al bene, provenendo dalla creazione, è comune a tutti gli uomini, così che non si può parlare di predestinazione, perché Dio vuole che tutti gli uomini si salvino.

Intorno e oltre questa ricognizione storica, tornano a muoversi i temi più volte evocati: che relazioni si possono delineare fra comunione e non/uniformità, fra *communio* istituzionale e comunione escatologica, fra ortoprassi comunitaria e santità personale? Terminare un percorso significa probabilmente muovere passi, ma anche rilanciare interrogativi.

Spunti conclusivi

Queste note sono pensate in primo luogo **per un confronto in aula**. Segue, a parte, il Programma per il colloquio di esame, corredato di bibliografia

- Markus Vincent (*Writing the History of Early Christianity. From Reception to Retrospection*, 2019, Cambridge University Press) propone una diversa modalità **storiografica**, suggerendo di passare dallo studio della recezione e quello della retrospettiva (Writing retrospectively is not simply a matter of presentism, reversing chronology, it disrupts continuities and teleologies and opens creative futures). Un metodo ermeneutico contiene in fondo già la consapevolezza del posizionamento di chi svolge l'indagine, ma è comunque importante porsi nuovamente la questione – e sapere che la stessa cosa viene posta nella comunità scientifica
- Parlare dunque di **ecclesiologie** del IV secolo africano implica almeno tre livelli di indagine:
 - a) i documenti dell'epoca (che hanno antefatti e contesti, che giungono sempre filtrati e che comunque chiederebbero un tempo più ampio di quello che si è potuto o saputo dedicare)
 - b) una visione generale della ecclesiologia, quella che si raccoglie di solito nel percorso istituzionale (bacc) di studi teologici (dunque fondamento e destinazione, soggetti implicati, strutture e forme ministeriali, comunione- unità- uniformità come plesso da discutere)
 - c) e, appunto il posizionamento a partire da quale si pongono le domande
- Due ottiche specifiche, molto presenti anche nel dibattito del 411, sono quelle relative alla **Scrittura** e ai **sacramenti**:
 - a) il testo e le raccolte di testimonia
 - b) le *regulae* in senso agostiniano (in confronto anche con Ticonio)
 - c) un'ortoprassi ermeneutica
 - a') purità, purezza, contaminazione e appartenenze
 - b') la presidenza ministeriale, l'efficacia sacramentale su base cristologica/pneumatologica
 - c) battesimo e ministero ordinato
- Il titolo generale, **santità e limite**, chiede anch'esso di essere affrontato su più livelli:
 - o Storico, legato dunque all'emersione nel caso "pelagiano" di una tensione soggiacente
 - o Lo spostamento dal piano strutturale a quello personale, legato alla lettura agostiniana e ai plessi "pelagiani", nei diversi momenti, è a una sola direzione? O si potrebbe pensare, analogamente alla duplicazione del senso che Sesbùè sottolinea nel plesso niceno, a un percorso plurale, nel quale il punto di vista della *profondità* e della *ulteriorità* non implica necessariamente un abbandono dello sguardo strutturale? ad esempio *Il tradimento strutturale della fiducia* Concilium 3/2004 (altri più recenti, ma significativo il titolo)
 - o Leggendolo dalla nostra epoca... tra rinnovamento degli studi agiografici; politiche della santità; temi dello shalom, come plurale e complessivo, della "Educare a una pace disarmata e disarmante" (Nota CEI <https://www.chiesacattolica.it/nota-pastorale-educare-a-una-pace-disarmata-e-disarmante/>) del 5 dicembre scorso.