

II- IL IV SECOLO: LA CHIESA NELL'IMPERO CRISTIANO E OLTRE I CONFINI

1. La svolta. 2. La questione ariana. 3. Nicea e Costantinopoli. 4. *Nonsolo Concili*: a) Atanasio, b) Cappadoci, c) Afraate e Efrem

Nella letteratura che si occupa del cristianesimo antico, delle sue istituzioni e della relativa letteratura il IV secolo è costantemente segnalato come una cesura. Il cambio epocale che si registra nella vita delle chiese è connesso al mutare dei rapporti con l'Impero Romano: da questo punto di vista si potrebbe parlare, come si è fatto a suo tempo per il XX, di un "secolo breve", raccolto fra gli *editti* del 311/13 (Galerio e Costantino) e quello del 380 (Teodosio/Tessalonica). Se i primi contrassegnano la fine ufficiale della "clandestinità" per le comunità cristiane, situazione che aveva conosciuto anche punte violente e persecutorie, l'editto di Tessalonica proclama il Cristianesimo religione ufficiale dell'Impero. In questo senso il cambiamento, spesso indicato come *svolta costantiniana*, più che in un evento puntuale è raffigurabile come una serie di orientamenti, che vanno da interventi legislativi e tutele pubbliche nei confronti della comunità ecclesiale a cambiamenti diffusi nel costume e nella cultura. Questo nuovo orizzonte politico-religioso coinvolge anche aspetti prettamente ecclesiali, come le dispute trinitarie, l'organizzazione del catecumenato, il fenomeno monastico

E' tuttavia importante segnalare che le chiese non sono solo all'interno dei confini dell'Impero, anche se le vicende dei cristiani all'interno di altre zone di influenza politica non sono mai del tutto indipendenti dai cambiamenti che si svolgono presso i *romani*: le vicende delle chiese di Armenia, Etiopia e Persia, (che qui possiamo solo "nominare": cfr manuale) aiutano a precisare il quadro, e l'idea stessa di una "chiesa dei Goti" apre una finestra sulle molteplici relazioni con i popoli che irromperanno sulla scena in maniera eclatante nel V secolo, ma sono già da tempo presenti sui confini e anche all'interno dell'impero.

II.1 Il mutamento del rapporto tra chiesa e impero: gli editti imperiali e la legislazione da Costantino a Teodosio

Accanto alle vicende delle successioni ai vertici dell'impero si stagliano non solo gli editti di cui si è detto, ma anche i provvedimenti legislativi a favore del cristianesimo e in progressiva presa di distanza dalla religione tradizionale, nonché gli interventi diretti da parte imperiale sulle vicende ecclesiastiche. Questi ultimi sono intesi nel quadro della giurisdizione imperiale in materia religiosa in quanto parte del benessere *pubblico* e sono particolarmente rilevanti soprattutto nella misura in cui l'imperatore si fa promotore dei sinodi, del sostegno della formula di fede ivi promulgata con relativo esilio - che è infatti una misura politica - della parte anatematizzata. Per seguire in senso diacronico questo sviluppo nelle sue linee fondamentali, è utile raccogliere prima in uno schema sintetico lo svolgersi delle vicende nel periodo che va da Diocleziano a Teodosio.

Il primo momento è rappresentato dal passaggio dalla tetrarchia avviata da Diocleziano fino all'ascesa di Costantino nel 312, che resta in seguito unico imperatore dal 325 al 337. Dopo Costantino i suoi figli - Costantino, Costante e Costanzo - si dividono l'impero, fino al decennio 351-361 in cui Costanzo, che assume la connotazione di "II", riunisce nuovamente nella sua persona l'intero governo. Alla sua morte si registra la breve parentesi di Giuliano, noto come l'Apostata, e quando questi muore nel 363 in battaglia contro i persiani, dopo il regno di pochi mesi di Gioviano,

viene proclamato imperatore Valentiniano che si associa il fratello Valente. Alla morte di Valentiniano nel 375 gli succede Graziano, adolescente. Valente muore nella battaglia di Adrianopoli (378) contro i Goti e al suo posto Graziano designa lo spagnolo Teodosio, che in seguito, per l'ultima volta, riunisce le due parti dell'Impero, che alla sua morte (395) è affidato a i figli Arcadio (oriente) e Onorio (occidente).

Fonti per questo periodo sono i cristiani Eusebio e Lattanzio, e il pagano Zosimo, a propria volta dipendente per i dati da Eunapio, nonché i *breviari ab urbe condita* di Eutropio. Le *storie* di Ammiano Marcellino, che iniziavano da dove aveva interrotto Tacito, cioè dal principato di Nerva, sono conservate solo a partire dal XIV libro, cioè dall'anno 353. Se si paragonano Eusebio e Zosimo, ossia due fonti chiaramente connotate anche dal punto di vista religioso, si può rintracciare uno schema in fondo simile: il corso della storia dipende dal favore della *divinità* e dal corretto culto nei suoi confronti, dunque il successo per Eusebio dipende dal favore del Dio dei cristiani, per Zosimo la prosperità dell'Impero c'è stata finché gli Dei sono stati correttamente onorati. Un utilizzo rispettoso di questi preziosi documenti deve tener presente questo quadro interpretativo e storiografico. Si utilizzano inoltre, in subordine forse ma in modo importante, altri tipi di dati: in particolare le raccolte legislative, ma anche l'archeologia - si pensi all'arco di Costantino o ai resti delle basiliche paleocristiane - e la numismatica - si pensi alle monete con il segno cristiano e la scritta *pontifex maximus*. Anche testi letterari e pamphlet polemici forniscono importanti informazioni.

Il nome di **Diocleziano**, illirico di nascita e militare di professione, è legato alla riforma dell'Impero: con la creazione della tetrarchia (293), la riorganizzazione del territorio imperiale secondo unità territoriali amministrative, in particolare attraverso l'introduzione di dodici *diocesi* con nuovi raggruppamenti di province, e la riforma economica, con il conio del *denarius* e il *decreto sui prezzi* per arginare la svalutazione e la conseguente crisi. Di questo programma generale fece anche parte l'emanazione dei decreti di persecuzione nei confronti dei cristiani e la loro applicazione ricordata nelle fonti ecclesiastiche come la "grande persecuzione".

Il sistema della tetrarchia, istituzionalizzando l'adozione, doveva servire a evitare i danni conseguenti alla successione dinastica e nello stesso tempo permetteva di suddividere il governo dell'impero: già dal 285 Diocleziano, pur mantenendo un ruolo preminente, si era associato Massimiano per il controllo della parte occidentale dell'Impero. Unendo in subordine due *cesari*, rispettivamente Galerio e Costanzo Cloro, si otteneva una ulteriore suddivisione delle zone sotto diretto controllo e nello stesso tempo si sarebbe dovuto avviare d'ufficio la successione: il sistema prevedeva infatti che dopo al massimo venti anni i due *augusti* abdicassero a favore dei rispettivi *cesari*. Così avvenne nel maggio del 305: l'abdicazione di Diocleziano a favore di Galerio, che si associò come *cesare* Massimino Daia, e quella di Massimiano a favore di Costanzo - detto Cloro per il pallore del volto -, che si associò Severo, diedero il via a un periodo cruciale per la storia del cristianesimo.

In occidente Costanzo Cloro venne a morire appena un anno dopo il suo insediamento come *augusto* e da allora le vicende politiche ruotarono attorno ai personaggi della sua famiglia. Figlio di primo letto di Costanzo (e di Elena, locandiera della Bitinia destinata poi a grande fama a seguito della fortuna del figlio) e futuro sposo della figlia di Massimiano (*augusto* non più in carica), Fausta, è infatti quel Costantino destinato a legare il proprio nome alla cristianizzazione dell'Impero: le sue truppe lo proclamano *augusto*. Nel frattempo nello stesso anno 306 Massenzio, figlio di Massimiano e fratello di Fausta, sostenuto dalle milizie pretoriane prende il potere in Italia e Africa, eliminando fisicamente il *cesare* in carica Severo. Dalla morte di Costanzo Cloro si era aperto perciò nuovamente un periodo di guerre civili, proprio ciò cui il sistema adottivo della tetrarchia avrebbe dovuto ovviare. Diocleziano e Massimiano si ritrovarono nel 308 e, nonostante avessero formalmente abdicato, confermarono Galerio per l'oriente cui venne affiancato come *augusto* anche Licinio, un militare; accettarono come *cesari* Costantino per l'occidente e Massimino Daia per l'oriente. Ma ormai le questioni specialmente in occidente non erano più risolvibili attraverso decisioni di questo tipo, prese pacatamente a distanza, perché il conflitto era aperto e complesso.

Questa tribolata vicenda di successioni e guerre civili coinvolge anche la politica nei confronti

dei cristiani. Eusebio, pur interessato a sottolineare soprattutto la figura di Costantino e ad attribuire a lui il merito del cambiamento di politica religiosa, non può far a meno di ricordare anche la relazione di Massenzio con il cristianesimo, sia pure interpretandola come ostentata finzione:

«Il figlio di [Massimiano] Massenzio, che aveva instaurato la tirannide a Roma, da principio per compiacenza e adulazione del popolo romano simulò di aderire alla nostra fede e fingendo ossequio alla nostra religione ordinò ai sudditi di cessare le persecuzioni contro i cristiani, per apparire in tal modo più benevolo e mite dei suoi predecessori» (Eusebio, *HE* VIII, 14,1).

In ogni caso le regioni occidentali dell'impero videro messi in atto solo parzialmente e per breve tempo gli editti persecutori di Diocleziano. Costanzo Cloro non li aveva che scarsamente applicati e Lattanzio riferisce che dal 306 anche nei territori sotto il comando di Costantino i cristiani «furono restituiti al loro culto e al loro Dio» (*Morte dei persecutori* = MP, 24,9]. Diversa la situazione in oriente dove Galerio, secondo Eusebio già ispiratore della politica anticristiana di Diocleziano, aveva un *cesare* particolarmente avverso ai cristiani, Massimino Daia: la repressione dei cristiani fu prolungata e cruenta, ma si rivelò ben presto inutile anche agli occhi dello stesso **Galerio**, che, gravemente ammalato, redasse a Serdica [Sofia] nel 311 un editto, poi pubblicato il 30 aprile nella sede imperiale di Nicomedia. Lattanzio ne riporta una versione latina [MP 34,1-5], Eusebio una in lingua greca che afferma di aver tradotto di proprio pugno, corredata del prescritto con i nomi degli imperatori. Il testo recita:

Noi [l'augusto Galerio e il cesare Licinio] abbiamo voluto, nelle disposizioni che abbiamo emanato per l'utilità e il profitto dello Stato, che per prima cosa tutto fosse conforme alle antiche leggi e alle pubbliche istituzioni romane. Prendemmo perciò provvedimenti finché anche i Cristiani, che avevano abbandonato la religione dei loro antenati, ritornassero a giusto consiglio, per un qualche loro modo di ragionare essi però sono stati presi da tale superbia e pazzia: non hanno più seguito le tradizioni degli antichi, le quali tradizioni erano state forse istituite dai loro stessi antenati, ma a loro arbitrio, come ciascuno riteneva, fecero delle leggi per se stessi e queste osservavano; inoltre riunivano in vari luoghi diverse moltitudini. Per questo motivo emanato da noi un editto, al fine che ritornassero alle istituzioni degli antenati, moltissimi furono colpiti da pena capitale, moltissimi altri furono torturati e sottoposti alle più diverse forme di morte. Poiché vedemmo che la maggior parte persisteva in quella follia, che essi non tributavano la dovuta venerazione agli dei celesti e che neppure onoravano il Dio dei Cristiani, considerando la nostra benevolenza e la costante pratica di accordare il perdono a tutti, abbiamo ritenuto di dovere accordare, anche in questo caso, il perdono, in modo tale che di nuovo ci siano Cristiani e si costruiscano edifici in cui si riuniscano, così che nulla essi facciano contro le istituzioni. In un'altra lettera daremo ai giudici disposizioni circa quel che dovranno osservare. In conformità a quanto da noi disposto, essi sono tenuti a pregare il loro Dio per la salvezza nostra, dello Stato e di se stessi, affinché in ogni modo lo Stato si conservi integro ed essi possano vivere sereni nelle loro case" (*HE* VIII,17, 6-10).

Ci si riferisce spesso a questo documento come "*editto di tolleranza*" per quella concessione - *denuo sint christiani* - che riconosce alla realtà cristiana lo statuto di *religio licita*, con il permesso di riunirsi e anche di costruire luoghi per il loro culto. Alla morte di Galerio la *pars orientalis* resta di fatto nelle mani del *cesare* Massimino Daia, che prosegue in un primo momento la politica anticristiana, finché si convince a cessarla dietro la spinta anche di ambienti pagani.

Nel frattempo, in Occidente Massenzio non rinuncia al comando e Costantino gli muove guerra inseguendolo fino alla città di Roma, dove lo sconfigge presso il Ponte Milvio (28 ottobre 312). Costantino è adesso al comando dell'occidente. Si inserisce in questo contesto e in questa serie di interventi l'editto - formalmente un rescritto - in cui si fa riferimento ad accordi presi tra Licinio e Costantino. Secondo Lattanzio si tratta di un testo inviato da Licinio al governatore della Bitinia e pubblicato a Nicomedia il 15 giugno del 313. Il testo latino di Lattanzio (MP 48,2ss) e quello che Eusebio afferma di "aver tradotto di proprio pugno dal latino" (*HE* 10,5,) differiscono rispetto ad alcuni passaggi e all'estensione del documento, così da far pensare forse a due fonti non identiche, ma convergono sul significato generale, individuabile nella fine delle restrizioni contro i cristiani e

nella affermazione della libertà di culto per tutti. Nella *praescriptio* riportata da Eusebio i due temi vengono enunciati con chiarezza:

Da tempo ormai, forti della convinzione che la libertà di religione non può essere negata, ma all'intelletto e alla volontà di ciascuno deve essere data la facoltà di interessarsi delle cose divine secondo la propria libera scelta, avevamo ordinato che anche i cristiani osservassero la fede della loro setta e del loro culto. Ma poiché sembra che in quel rescritto, in cui tale facoltà fu loro concessa, siano state aggiunte molte e diverse condizioni, può essere accaduto che alcuni di loro, poco dopo, siano stati ostacolati nell'osservanza di tale culto.

E' questo rescritto che fa riferimento a un incontro dei due *augusti* a Milano e che è perciò noto come **Editto di Milano**:

"Quando noi, Costantino Augusto e Licinio Augusto, giungemmo sotto felice auspicio a Milano e vagliammo quel che fosse di utilità e vantaggio pubblico, abbiamo stabilito, tra le altre cose che sembravano per molti aspetti essere di vantaggio per tutti, prima di tutto e specialmente di emanare editti, con i quali fosse assicurato il rispetto e la venerazione della Divinità; cioè di dare ai cristiani e a tutti libera facoltà di seguire il culto che volessero, in modo che ogni potenza divina e celeste, qualunque fosse, potesse essere benevola verso di noi e verso quanti vivono sotto la nostra autorità (Eusebio, HE X, 5,4)

Come è comprensibile data la volontà di revocare i provvedimenti precedenti, l'attenzione è rivolta in modo particolare ai cristiani e al loro culto. Tuttavia questo viene espresso nel quadro inusitato di una libertà di culto e religione, posta in primo luogo nell'orizzonte per cui la *pax temporum* (Eusebio HE 10,5,8) dipende dalla *pax deorum*. Si può osservare come il paradigma in cui prevale il giusto tributo alla divinità rispetto alla scelta personale è in fondo lo stesso che permetterà il successivo passaggio di progressiva assunzione del cristianesimo a detrimento degli altri culti. Tuttavia in questo testo la cosa viene formulata anche come tutela della scelta di ognuno, che se non può essere intesa nel senso moderno della libertà della coscienza, non ne è del tutto distante:

A nessuno è negata la facoltà di scegliere l'osservanza o il culto dei cristiani; e a ciascuno è data la facoltà di applicarsi a quel culto, che egli ritenga adatto per se stesso, in modo che la divinità possa concederci in tutto la sua consueta sollecitudine e la sua benevolenza [...] la tua benevolenza comprenda che poiché questo è stato loro accordato in modo assoluto, deve intendere che anche ad altri, che lo vogliano, è stata data facoltà di osservare la propria religione e il proprio culto. La quale cosa è chiara conseguenza della pace dei nostri tempi. Cosicché ciascuno abbia facoltà di scegliere e osservare qualunque religione voglia. Questo è stato da noi operato, perché a nessuno sembri che qualche rito o culto sia stato da noi in qualcosa sminuito (HE X,5,5.8)

La formulazione dell'editto che di fatto non solo estende ma modifica la semplice *tolleranza* del 311 mostra chiaramente, si è detto, l'intento di revoca dei decreti precedenti che non solo obbligavano al culto, con conseguenti pene per i renitenti, ma prevedevano la confisca dei beni, in particolare degli immobili. A questo progetto corrisponde il seguito del documento:

Inoltre stabiliamo anche questo riguardo i Cristiani: i loro luoghi, in cui precedentemente avevano l'abitudine di riunirsi, per i quali era stata stabilita in precedenza un'altra norma nelle lettere inviate alla tua [il governatore della Bitinia, nella contestualizzazione di Lattanzio] devozione, se risulta che qualcuno li abbia acquistati dal nostro fisco o da qualunque altro, siano restituiti agli stessi Cristiani, gratuitamente e senza richiedere pagamenti, senza alcuna negligenza e senza esitazione. E se per caso qualcuno abbia ricevuto in dono questi luoghi, li restituisca al più presto agli stessi Cristiani (X,5,9).

Il paragrafo successivo, che qui omettiamo, ribadisce quanto decretato e indica la modalità di appello eventuale al prefetto locale, nonché di indennizzo per chi debba restituire ai precedenti proprietari i beni che erano stati confiscati. Vale invece la pena di dare ancora spazio a quanto

segue, per l'informazione che indirettamente fornisce sulle proprietà collettive delle comunità cristiane, riconosciute in quanto tali:

Poiché si sa che gli stessi Cristiani possedevano non soltanto i luoghi, in cui erano soliti riunirsi, ma anche altri, di proprietà non del singolo, ma della loro comunità, cioè dei Cristiani, tutte queste, ordinerai che siano restituite, in base alla legge suddetta, senza alcuna contestazione, agli stessi Cristiani, cioè alla loro comunità e alle singole assemblee, naturalmente osservando la suddetta disposizione, che coloro i quali li restituiscono senza compenso, dalla nostra benevolenza si attendano, come sopra abbiamo detto, il loro indennizzo (X,5,11).

Anche l'editto "*di Milano*" e l'orientamento che rappresenta, con la affermazione della libertà di onorare la divinità secondo la propria libera scelta e dunque con una posizione non unicamente aperta al cristianesimo, si viene in realtà a precisare come una svolta nella misura in cui fanno seguito una produzione legislativa e una prassi politica di progressivo favore nei confronti dei cristiani. Già la silloge di documenti che compone il libro X di Eusebio, che sembra dipendere dall'archivio di Siracusa e riguarda soprattutto la vicenda della chiesa d'Africa, raccoglie alcuni dati interessanti a questo proposito: i vescovi devono trovare un accordo perciò si ordina di convocare un sinodo, le chiese possono ricevere donazioni e lasciti, il clero deve essere esentato da *liturgie* e *curie* - i termini non ingannino, si tratta di obblighi fiscali, onorabili in denaro o in lavoro. Alle ricostruzioni degli storici si affiancano però a questo proposito le fonti legislative: la **legislazione** raccolta nel *Codice Teodosiano* - raccolta giuridica del V secolo così chiamata perché fatta compilare da Teodosio II - mostra alcuni provvedimenti che indirizzano in senso progressivamente sempre più filocristiano la posizione personale di Costantino, portando a cambiamenti dei rapporti tra chiesa e impero destinati a segnare in maniera definitiva la reciproca posizione.

Costantino verrà a scontrarsi con Licinio **nel 324, rimanendo unico imperatore**: già nel periodo precedente si ricordano varie *costituzioni* che nella loro qualità di *leggi generali* valevano per l'insieme dell'impero: si deve però fare attenzione a non confondere la prescrizione con la descrizione dello stato di fatto, nel senso che alla pubblicazione di una legge, come è comprensibile, non fa immediatamente seguito la sua applicazione generale, a maggior ragione se le autorità di governo della regione non la condividono, come si è visto nel caso degli editti di persecuzione.

Nel 315, dunque, viene **abolita la crocifissione** come modalità di esecuzione capitale e fatto divieto di marchiare gli schiavi in volto, che "reca la somiglianza con Dio" (CT IX,40,2). Nell'arco di tempo che va dal 316 al 321 si registrano due tipi di provvedimenti, testimoniati da più costituzioni del *Teodosiano* e da scritti di altro genere di autori cristiani, destinati ad avere un grande impatto non solo nei rapporti con le istituzioni pubbliche ma anche nella pratica ministeriale all'interno della comunità. Si tratta della ***manumissio in ecclesia*** e della ***episcopalis audientia***: la prima si riferisce alla procedura per l'emancipazione degli schiavi, che era evidentemente normata e necessitava di una trascrizione pubblica. Adesso (321) per dichiarare liberto uno schiavo basta la dichiarazione in tal senso del vescovo della città (CT IV, 7,1) e quando questo avviene anche all'interno di una riunione cristiana, probabilmente una liturgia domenicale, ha immediatamente valore civile. L'*episcopalis audientia* indica l'arbitrato del vescovo nelle controversie civili: in CT I,27,1, riconducibile al 318, si impone che entrambe le parti siano d'accordo di ricorrere al giudizio ecclesiastico, anche a causa iniziata; nel 333, secondo un rescritto riportato in un'altra raccolta giuridica nota come *costituzioni sirmondiane*, una parte può decidere indipendentemente dall'altra e il giudizio del vescovo è inappellabile (CS 1). Nel **321 la domenica** viene dichiarata giorno di pubblico riposo e progressivamente diventa giorno festivo del calendario romano (CT. II,8,1; CJ. III,12,2) ed è evidente come la scansione pubblica del tempo sia un fattore di primo piano nella impostazione di una società.

Dal punto di vista economico in questo periodo si riconosce alle chiese il privilegio dell'annona, la distribuzione pubblica di beni alimentari e, in prosecuzione del dato precocemente segnalato da Eusebio, vengono pubblicate diverse costituzioni a favore delle comunità cristiane: che

permettono i lasciti ereditari - «sia libero lo stilo dell'ultima volontà» - alla chiesa (CT 16,2,4 del 321), che stabiliscono esenzioni dagli oneri fiscali (CT 16,2,2 del 319; 16,2,7 del 330). In conseguenza di quest'ultimo tipo di disposizioni, una costituzione vieta alle persone di censo elevato, sottoposte dunque a obblighi alti in termini di denaro e servizi, di accedere al ministero cristiano, per non perdere il loro apporto pubblico (CT 16,2,3 del 320; 16,2,6 del 329). Bisogna dire già a questo punto, anche se la cosa merita più ampia riflessione, che vengono emanate a ruota alter leggi che escludono "eretici" e scismatici" da questo tipo di benefici ("quanto agli eretici e agli scismatici non solo vogliamo che essi siano estranei a questi privilegi, ma anche che siano vincolati e sottomessi a diversi obblighi" - CT 16,5,1 del 326), segnalando da una parte l'inedita attenzione pubblica per declinazioni dottrinali equiparate probabilmente a quello che era la distinzione tra *factio* e *corpus*, e dall'altra testimoniando come i dibattiti interni alle chiese in ambito disciplinare e teologico si carichino inevitabilmente di aspetti economici e politici.

Parallelamente a questo tipo di interventi si inseriscono dei provvedimenti restrittivi nei confronti delle religioni tradizionali: nel 319-320 Costantino vieta decisamente l'esercizio dell'**aruspicina privata** mentre conserva e regola quella pubblica, cui possono ricorrere anche i privati (CT 16,10,1). Progressivamente vengono limitate o sottratte le rendite ai templi. E' significativo osservare che nel 324 in una lettera ai sudditi della Palestina (Eusebio, VC 2,24-40) in cui ordina di restituire ai cristiani i beni confiscati Costantino chiama *errantes* i non cristiani. I diritti acquisiti dal giudaismo sono conservati, ma si impongono divieti di vario genere: rispetto alla possibilità di avere schiavi cristiani (non vale evidentemente il contrario), rispetto ai matrimoni misti.

All'indicatore significativo della codificazione del periodo costantiniano si aggiungono prassi personali e politiche, che vanno dalla ricerca di **consiglieri cristiani** - quali Ossio di Cordova e lo stesso Eusebio di Cesarea - alla costruzione di **basiliche cristiane** e alla fondazione della Nuova Roma/**Costantinopoli (326-330)**, il cui impianto urbanistico dà spazio pratico e simbolico alla realtà cristiana. Di particolare rilievo poi l'intervento attivo in questioni ecclesiastiche, quali lo scisma *donatista* e la questione *ariana*. L'importanza per la storia del cristianesimo di queste questioni e della nuova modalità di svolgimento dei dibattiti, che assumono la forma dei sinodi promossi dall'imperatore e particolarmente quello di Nicea del 325, accolto anche oggi dalle chiese come I Concilio Ecumenico, richiedono una trattazione a parte, ma non possono essere omessi in un quadro generale.

Alla **morte di Costantino nel 337** le contese dinastiche e la modalità senza scrupoli da lui attuata con l'eliminazione fisica non solo degli avversari politici (Massenzio, Licinio), ma anche del figlio Crispo e della moglie Fausta, proseguono nella prassi dei figli - **Costantino, Costante e Costanzo** - che si osteggiano e combattono, fino a che restano Costante in occidente e Costanzo in oriente. Nel 351 Costante viene però ucciso dal generale Magnenzio, in seguito eliminato da Costanzo che diventa unico imperatore, assumendo il nome di **Costanzo II**. Nel complesso il lungo periodo che va dal 337 al 361 vede la prosecuzione della tendenza precedente, con un picco rappresentato dal decennio del protagonismo di Costanzo soprattutto dal punto di vista degli interventi attivi sulle vicende interne della chiesa. Nel 341 Costanzo II vieta i sacrifici pagani (CT 16,10,2) affermando di farlo in ottemperanza ai decreti paterni e tuttavia, insieme a Costante, promulga nel 342 una legge (CT 16,10,3) a tutela dei templi posti fuori delle mura urbane, cari alle popolazioni per antiche tradizioni. Nel 353 però una legge generale promulgata da Costanzo a Milano (CT 16,10,6) commina la pena di morte a chi fosse trovato a compiere sacrifici. Prosegue anche la politica di esenzione fiscale dei chierici "poveri", con l'estensione dei vantaggi anche ai loro figli minori (CT 16,2,11) secondo un editto del 349 (CT 16,2,9) obbligati proprio per questo a assumere a propria volta lo stato clericale. Viene istituito anche un foro riservato per i vescovi (CT 16,2,12 del 355). Dal punto di vista dell'intervento diretto sulle vicende ecclesiastiche fino al 351 la situazione, ancorché triste dal punto di vista del conflitto ecclesiale, si presenta bilanciata, perché Costante sostiene l'episcopato occidentale, che è sostanzialmente niceno, mentre l'oriente,

maggiormente diversificato, è globalmente e per diversi motivi di opposta tendenza e Costanzo segue questa opzione, forse all'inizio non con troppo interesse. Quando però ebbe il governo dell'intero impero non tollerò la divisione delle chiese che diventava un fatto pubblico e per questo convocò numerosi sinodi (in particolare Milano 355, Sirmio e Rimini 359) e impose le rispettive formule di fede, con conseguenti sanzioni rappresentate, nuovamente, dagli esili dei vescovi non allineati. E' a seguito di questo tipo di interventi che furono scritte delle apologie contro Costanzo, fra cui quella famosa di Ilario di Poitiers, che rimpiange la chiarezza di posizioni della pur difficile situazione precostantiniana:

«O, se solamente Dio onnipotente creatore dell'Universo e padre del nostro unico signore Gesù Cristo avesse concesso a me e a questo nostro tempo di confessare, la fede sotto Nerone e Decio... non avrei temuto di dare la mia testimonianza (...) Perché, di fronte ai tuoi nemici dichiarati, la mia lotta sarebbe stata scoperta, sicura, fiduciosa.. ma il combattimento che si profila oggi ci pone di fronte ad un persecutore subdolo, ad un nemico che ci blandisce, che non ci frusta la schiena ma ci accarezza il ventre, [...] non ci fa perdere la libertà in carcere ma ci rende suoi schiavi dentro il suo palazzo, non ci colpisce i fianchi ma ci occupa il cuore, non ci taglia la testa con la spada, ma ci uccide l'anima con il denaro, non ci minaccia pubblicamente con il fuoco, ma condanna la nostra anima alla gehenna privatamente. Non ci vince contrastandoci, ma ci domina adulandoci, confessa Cristo, perché sia in realtà negato, favorisce una forma di unità perché non ci sia vera pace [...] onora i sacerdoti perché non svolgano in realtà il ruolo di vescovi, costruisce le chiese per distruggere la fede» (Ilario di Poitiers, *Contro Costanzo* 5).

Bisogna dire che la modalità di coercizione, frutto della figura civile e politica assunta dal cristianesimo e dalla sua struttura ecclesiastica, non verrà meno negli anni seguenti, naturalmente diversamente indirizzata, secondo gli orientamenti degli imperatori: pagano quello di Giuliano, ariano quello di Valente, niceno cattolico quello di Teodosio.

Nel 360 viene acclamato *augusto* in Gallia il figlio di un fratellastro di Costantino, unico superstite delle eliminazioni violente nella famiglia imperiale, che Costanzo si era associato come *cesare* alcuni anni prima: si tratta di **Giuliano**, passato poi alla storia pagana come *il filosofo* (Eunapio) e a quella cristiana come *l'apostata*. Alla notizia Costanzo muove contro di lui, ma muore di febbri in Asia minore e nel 361 il giovane *augusto* assume il governo dell'Impero unitario, che manterrà per soli 20 mesi. Giuliano, ancora piccolo quando la sua famiglia era stata sterminata, era cresciuto in una serie di domicili obbligati, nei quali aveva ricevuto educazione cristiana e battesimo - si pensi che Costanzo, come Costantino, si era fatto battezzare solo in punto di morte - ma aveva anche avuto modo di seguire precettori e maestri pagani. Già in quegli anni aveva segretamente rifiutato la fede cristiana, che conosceva bene e associava in senso negativo anche alla propria triste vicenda, e aveva aderito con ferma convinzione e senso religioso al culto solare, che era stato tipico della sua famiglia, nonché al percorso mistico della teurgia neoplatonica, sulla linea di Giamblico, ricevendo due tipi di iniziazione, una probabilmente ai misteri di Mitra e una anche a quelli di Eleusi, secondo la testimonianza di un "compagno", quell'Eunapio autore della *Storia* e anche di un suo medaglione biografico-filosofico: «Ora proprio quando questi studi procedevano bene, Giuliano, sentendo che c'era d'apprendere ancora di più in Grecia dallo ierofante delle due Dee, accorse in gran fretta anche da costui. Quale fosse il nome dello ierofante di allora non mi è consentito rivelarlo, dato che ha iniziato ai misteri l'autore di questa narrazione» (Eunapio, *Vite di Filosofi e sofisti*, Massimo 3,2-3).

Assunto il potere Giuliano inizia a mettere in atto un progetto di ritorno alla religione tradizionale che è anche politico, al pari di quello dei predecessori, e che si manifesta dal punto di vista legislativo in un nuovo "editto di tolleranza" e in una serie di provvedimenti volti a estromettere i cristiani dalla vita pubblica, soprattutto dall'insegnamento, favorendo e incrementando i culti tradizionali. Di entrambe i provvedimenti, di cui non sono conservati editti nelle raccolte legali, danno notizia non solo diffusamente gli autori cristiani, ma anche il pagano Ammiano Marcellino: «ammoniva che ciascuno, deposte le mutue discordie, potesse seguire, senza

che nessuno lo vietasse, la propria religione tranquillamente» (am Marc st. 22,5,3). La tolleranza, secondo lo stesso Ammiano non estranea all'intuizione che le divisioni interne dei "galilei" potessero essere più distruttive della proscrizione, ebbe come conseguenza anche il rientro degli esiliati per la questione ariana, senza differenza di credo trinitario:

Il 14 methir [8 febbraio 262] fu dato al prefetto Geronzio un ordine del medesimo Giuliano e così pure del vicario Modesto, che ordinava che tutti i vescovi in precedenza ridotti all'impotenza ed esiliati ritornassero alle proprie città e province (*storia acefala* 10).

Anche per i provvedimenti scolastici, oltre alle voci allarmate di cristiani contemporanei quali ad esempio Gregorio di Nazianzo, si ha la testimonianza di fonti pagane, tra cui ancora Ammiano, che trova contrario alla clemenza professata il fatto che «vietò che i maestri di retorica e di grammatica cristiani insegnassero, a meno che non fossero passati al culto degli dei» (*Storie* XXV,4,20).

Di Giuliano sono conservati anche scritti autografi (*Lettere*, il *Misopogon*, *Discorsi*) che stanno a testimoniare quanto deciso fosse il suo intento, bruscamente annullato dalla sua morte in battaglia, in una campagna militare verso l'oriente, intrapresa a imitazione del grande Alessandro. La sconfitta contro il regno sassanide di Persia nel 363 segna anche la fine, di fatto, di una restaurazione pagana promossa dall'alto, anche se molti erano sempre legati alle tradizioni in senso culturale, religioso e politico, in diversa misura e per diversi aspetti: ne testimoniano a qualche decennio di distanza la *relatio* di Quinto Aurelio Simmaco perché fossero nuovamente ricollocati in Campidoglio l'altare e la statua della Vittoria (382) (→xx) o le osservazioni dei predicatori cristiani sugli altari pagani nei poderi dei fedeli (ad esempio Zeno di Verona) o lo sfondo nostalgico e polemico con cui storici come Eunapio, o nel secolo successivo, Zosimo di Panopoli, parlano di tutto questo.

Alla morte di Giuliano segue un generale disorientamento e anche un arretramento notevole dei confini orientali dell'Impero, che perde il territorio di Nisibi. La trattativa della pace con i persiani è condotta da Gioviano, che resta imperatore per pochi mesi. Al suo posto l'esercito acclama allora un militare illirico, **Valentiniano** che ben presto si associa il fratello **Valente** per l'oriente. I provvedimenti di Giuliano vengono revocati su tutto il territorio dell'Impero: Valentiniano è ricordato come capace di un certo equilibrio e lodato per questo anche da Ammiano (XXX,9,5), sia rispetto alla religione tradizionale che rispetto ai "partiti" cristiani. Impegnato in molte campagne militari sui confini, si era associato nel 369 il figlio ancora bambino avuto da Marina, **Graziano**, di fede nicena: alla sua morte nel 375 gli succede a pieno titolo nonostante sia adolescente e accanto a lui viene designato augusto anche l'altro figlio che all'epoca aveva quattro anni, **Valentiniano II**, avuto dalla seconda moglie **Giustina**, che era ariana. Il vescovo della sede imperiale di Milano è dal 374 Ambrogio e il suo ruolo in quella sede non sarà di piccolo conto (→15), in un clima complicato e ancora una volta violento: Graziano verrà ucciso in Gallia nel 383 e sarà il vescovo di Milano a guidare la delegazione inviata presso il generale Magno Massimo per esigerne e riportarne in Italia le spoglie.

In oriente Valente, secondo Ammiano Marcellino non molto amato da nessuno, dopo un iniziale periodo di scarso interesse religioso, segue la linea che era stata di Costanzo II e cerca di imporre la professione di fede ariana. Muore però tragicamente in battaglia nel 378, questa volta contro i Goti, ad Adrianopoli, in Tracia e Graziano nomina augusto lo spagnolo **Teodosio**, altrettanto interventista, ma questa volta secondo la prospettiva nicena. Si crea così una congiuntura particolare che, pur in continuità con la tendenza già rilevata nei predecessori, arriva a segnare un punto di non ritorno: all'iniziativa di Teodosio si deve una legge generale che mentre designa il cristianesimo come religione dell'Impero, sceglie al suo interno la fede "di Damaso e Pietro", i vescovi niceni di Roma e Alessandria, mettendo cioè fuorilegge contemporaneamente il paganesimo e la declinazione ariana del cristianesimo. Questo il tenore dell'editto del 380, spesso indicato come di *Tessalonica*, dal luogo di promulgazione, o *Cunctos populos*, per le parole che gli danno inizio:

Gli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio augusti. Editto al popolo della città di Costantinopoli. Tutti i popoli (*cunctos populos*) che sono retti dalla moderazione della nostra clemenza, vogliamo che restino fedeli a quella religione che la religione tramandata dal divino apostolo Pietro dichiara che fu tramandata da lui stesso ai Romani, e che è chiaro che è seguita dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica, cioè che crediamo, secondo la disciplina apostolica e la dottrina evangelica, una sola divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, sotto una pari maestà e sotto la pia Trinità. Ordiniamo che il nome dei cristiani cattolici abbracci coloro i quali seguono questa legge, mentre gli altri pazzi e insensati, che giudicano opportuno sostenere l'infamia del dogma ereticale e non dare alle loro comunità il nome di chiese, devono essere colpiti dalla punizione, in primo luogo dalla vendetta di Dio e poi anche dal nostro sdegno, che abbiamo assunto dalla volontà celeste (CT 16,1.2).

Anche questo provvedimento legislativo, da solo, non sarebbe sufficiente a segnare una vera propria transizione, se non fosse accompagnato da una intera costellazione di prassi corrispondenti, non ultima la convocazione di un sinodo a Costantinopoli nel 381, in seguito accolto come II concilio ecumenico, che almeno ufficialmente compone il dibattito trinitario in una formulazione che pur confermando Nicea tiene presente anche gli ulteriori sviluppi teologici. Diversi eventi danno la misura del mutamento di paradigma: tra questi la distruzione della sinagoga di Callinico e la prima condanna a morte per eresia, con l'esecuzione di Priscilliano ed Eucrozia.. Il valore politico e simbolico, tuttavia, dell'editto di Teodosio è tale da rappresentare in certo senso il compimento della "svolta" iniziata a partire dal principato di Costantino: si configura così dal punto di vista dei rapporti fra la chiesa e l'Impero una sorta di "secolo breve", raccolto fra la tolleranza e l'affermazione della libertà di culto degli editti del 311/313 e il cristianesimo non ariano come religione ufficiale dell'impero nell'editto del 380.

La religione dell'Imperatore: Simonelli 219-221 - **Ethos e cultura:**
Simonelli, 240-257

Ambrogio di Milano testimone di un'epoca

La figura di Ambrogio, catecumeno governatore della provincia di Emilia e Liguria e poi vescovo di Milano dal **374 al 397** [«sono stato chiamato all'episcopato dal frastuono delle liti del foro e dal temuto potere della pubblica amministrazione» - *La penitenza*, 8,67] è significativa anche in ordine alla comprensione della cosiddetta "svolta del IV secolo, vista nella sua fase più matura.

Osserva Cesare Pasini [1996], dopo aver ricordato "l'azione di Ambrogio prima contro l'arianesimo, poi contro il paganesimo" che "è molto importante ricordare che le battaglie del vescovo [anche quelle contro l'ebraismo] non assumevano mai l'aspetto di lotta personale contro i singoli" (*Ambrogio di Milano*, 101). Proprio questo tratto rende ancora più significative le prassi messe in atto e la loro giustificazione teorica, come testimonianza di "un mondo che cambia". Gli episodi salienti riguardano il contenzioso sulla rimozione della statua della Vittoria dal Campidoglio, il dibattito attorno alla prima condanna a morte di *eretici*, una basilica contesa con gli ariani, la distruzione di una sinagoga e la penitenza imposta all'imperatore cattolico per la strage nello stadio di Tessalonica. Queste le fonti antiche:

Rufino	elezione episcopale	il caso delle basiliche	penitenza a Teodosio
Socrate	x	x	assente
Sozomeno	x	x	x
Teodoreto	x	x	x

Questa la sequenza cronologica dei fatti:

384 Confronto con Q.A. Simmaco, Prefetto di Roma che presenta un *Esposito* a Valentiniano II perché fosse nuovamente collocata in Campidoglio la **statua della Vittoria**. Nell'*Esposito*, conservato fra le lettere di Ambrogio, la nota richiesta di tolleranza, che non verrà accolta:

Or dunque chiediamo pace per gli dei della patria, per gli dei di questa terra. Ciò che tutti adorano è giusto che sia considerato una cosa sola. Contempliamo i medesimi astri, il cielo ci è comune, lo stesso universo ci avvolge: che importa quale sia la dottrina che ciascuno segue nella ricerca della verità? A un così grande mistero non si può giungere per un'unica strada (Simmaco, *Esposito*, lettera 72a)

Nello stesso anno [data tuttavia discussa] Ambrogio è inviato da Valentiniano II a Treviri in ambasceria presso l'usurpatore Massimo. In questa occasione prende le distanze dalla richiesta di morte di **Priscilliano**, Eucrozia e seguaci [già condannati come eretici a Saragozza e poi a Bordeaux]:

Vedendo che io evitavo ogni contatto con i vescovi che erano in comunione con lui o che chiedevano la morte di alcuni accusati, per quanto eretici, adirato per il mio atteggiamento mi ordinò di partire" (l. 30 a Valentiniano II).

Come giustamente spesso si osserva, la questione è importante non è tanto per il contenuto effettivo della predicazione di Priscilliano e Eucrozia, quanto per il significato di una esecuzione, di fatto avvenuta poco dopo, demandata alla struttura imperiale per motivi religiosi, richiesta da vescovi. Quanto al contenuto - ritenuto "dottrina ascetica molto rigida, manichea" [Simonetti] - giova problematizzarne la portata evocando la vicenda di Gioviniano, posteriore di alcuni anni: la sua proposta di pari dignità battesimale di matrimonio e verginità viene discussa e condannata da Siricio a Roma nel 393, e poi la questione viene sottoposta nello stesso anno a un sinodo milanese presieduto da Ambrogio, che pure lo condanna... (Lettere *optarem*, di Siricio e *recognovimus* di Ambrogio 42. In tutti qs casi, paradossalmente, viene ipotizzata dall'uno e dall'altro versante,

l'accusa di manicheismo, condannato dalla legislazione in vigore.

386 La basilica contesa: *Contro Ausenzio (lettera 75a; 76 a Marcellina).* Riprendendo il filo cronologico della questione, si incontra la vicenda delle basiliche (vi si riferisce anche Agostino, nelle Confessioni, in cui ricorda anche il canto degli Inni composti da Ambrogio). Il dossier ambrosiano relativo alla questione si compone di un lettera (libellum/esposto) inviata all'imperatore della parte occidentale valentiniano II (all'epoca quindicenne); di un discorso pronunciato "contro Ausenzio" la Domenica delle Palme; di una lettera inviata a Marcellina, sorella di Ambrogio. (risp 75/75a/76). Questo episodio è inoltre uno dei tre ricordati dagli storici ecclesiastici del V secolo, secondo il seguente schema:

Ausenzio è il nome del vescovo ariano precedente all'elezione di Ambrogio, il suo nome sarebbe stato assunto a propria volta da Mercurino, venuto a Milano da Duristorum (Silistria). Una legge dello stesso anno afferma il diritto di culto anche per gli Ariani, purché non siano suscitate contese. Nell'esposto Ambrogio sostiene, a nome di "vescovi e popolo" che in materia di fede non possono giudicare i laici. Già in questo episodio si possono evidenziare almeno due questioni, strettamente connesse: il conflitto con gli Ariani ha tratti simili a quelli con i pagani e con i Giudei, solo la "vera fede" ha diritto di cittadinanza; in tutti gli episodi si realizza anche un faccia a faccia con il potere imperiale, per tanti aspetti anche molto "coraggioso": vuole i campi? non li do, ma non li nego, li prenda con la forza, se pensa di averne diritto. la basilica no...!".

Sullo sfondo, inoltre, si potrebbe notare il vocabolario utilizzato nei confronti dei goti - lo erano molti dei soldati - e l'idea che "hanno un carro per chiesa" ; così come si potrebbe notare come tre lettere su questioni "pubbliche" sono inviate a Marcellina - certo bisogna tener presente che la raccolta di un epistolario (in parte realizzata da Ambrogio stesso) ha un tratto pubblico che sfugge in parte alla nostra mentalità. La cosa è comunque significativa. Si potrà poi paragonare al caso della malcapitata Indicia.

388 La sinagoga di Callinico distrutta da monaci cristiani: *(lettera 1 extra coll, alla sorella)*

Come si è detto, questo episodio viene invece lasciato cadere dagli storici ecclesiastici, la documentazione ad esso relativa è contenuta nell'epistolario di Ambrogio, in quel libro X da lui stesso raccolto (lettera 74/74a, a Teodosio) e in una lettera (1 extracoll) alla sorella Marcellina. Al confine orientale, in località oggi ar-raqqà in Siria, un gruppo di cristiani, per istigazione del vescovo locale, avevano dato fuoco alla locale sinagoga e un gruppo di monaci, disturbati nella processione in onore dei martiri Maccabei, avevano fatto subire la stessa sorte a un luogo di culto di Valentiniani. Teodosio aveva dato disposizioni perché la sinagoga fosse ricostruita a spese del responsabile, cioè del vescovo, ma Ambrogio in sintesi afferma "hai qui il colpevole, hai qui chi confessa la propria colpa. proclamo di essere stato io a bruciare la sinagoga, di aver dato loro almeno l'incarico, perché non esistesse un luogo dove Cristo fosse negato". Meno diretta ma quasi più "impressionante" la trascrizione del sermone che è contenuta nella lettera a Marcellina, in quanto è tutta articolata attorno al tema del perdono (Davide, Lc 8 ecc), chiaramente il perdono che deve essere accordato dall'imperatore ai cristiani di Callinico.

390 la penitenza a Teodosio

Molto più noto e decisamente più edificante è un altro episodio in cui Ambrogio affronta senza opportunismo e "prudenza" l'imperatore. A Tessalonica era avvenuto un fatto non raro nelle cronache della storia: doveva correre nello stadio un famoso auriga che era stato però incarcerato per comportamento immorale. C'erano stati dei disordini e un funzionario era rimasto ucciso. Dunque la corsa, si dice, si farà: la gente entra, si sistema negli spalti e a quel punto, secondo il

decumano

cardo

mausoleo

martyrium
poi S Ambrogio

teatro

area dei palazzi imperiali

foro

s tecla

attuale duomo

terme erculee

porta argentea

porta ticinensis

s nazaro

s lorenzo
vetra porto?

portico colonnato (1 miglio)

arco ingresso trionfale

anfitheatro

habiate

ticinum (pavia)

Scheda bibliografica in orientamenti bibliografici 2011.

II.2 LA QUESTIONE ARIANA: LA POSTA IN GIOCO DEL MONOTEISMO TRINITARIO

a) - La questione ariana: Ario, le ragioni *ariane* e la risposta di Alessandro

La questione prende il nome da un presbitero di origine libica, Ario, che dopo un periodo di formazione retorica e teologica presso Luciano di Antiochia - i suoi discepoli usavano chiamarsi *collucianisti*, tanto era forte il loro legame - svolgeva il proprio ministero nel quartiere periferico di Baucalis in Alessandria, con l'attenzione di diffondere il messaggio cristiano nel contesto fortemente ellenizzato della città. Una delle sue opere, rimasta solo in frammenti, si intitolava *Thalia*, Banchetto, ed era il tentativo di presentare il messaggio cristiano in versi popolari, accessibili per forma e contenuto. In questa attività, con la finalità di preservare la trascendenza dell'unico Dio, Ario propone una visione trinitaria secondo cui il Figlio, pur divino rispetto a noi, non è dello stello livello di divinità di Dio, il *Padre*. Aveva dalla sua, così facendo, la tradizione alessandrina come linguaggio e la teologia del Logos come orizzonte: questa, utilizzando uno schematismo medioplatonico, tendeva a subordinare il Logos/Figlio, interpretato come realtà intermedia tra Dio e le creature. Di entrambe queste radici, tuttavia, esasperava e radicalizzava le istanze, irrigidendole nella griglia filosofica individuata: la formazione alla scuola di Luciano portava inoltre a temere molto la visione trinitaria monarchiana che aveva visto in Paolo di Samosata (condannato nel 268) un esponente acuto e determinato. Il problema non era ignoto peraltro neanche a Alessandria, come testimonia il superstite scambio epistolare "tra i due Dionigi" citato anche da Ario nell'epistola ad Alessandro.

Dal momento che, come si è visto, la sua posizione viene censurata, non è rimasto molto dei suoi scritti: del periodo che precede il Concilio di Nicea, oltre ai due frammenti di *Thalia* già citati, sono state conservate rispettivamente da Teodoreto (*Storia* I,5) e da Atanasio (*Sinodi* 16) due sole lettere, una indirizzata a Eusebio di Nicomedia "collucianista" e una in risposta al suo vescovo Alessandro, dopo che questi lo aveva condannato ad Alessandria e in un sinodo di «con i vescovi di Egitto e di Libia in numero di circa cento» (Alessandro ep 1) cui aveva fatto seguito un'importante lettera sinodale.

E' da questa superstite documentazione che si ricava l'idea generale e anche le espressioni che, inserite negli anatematismi del concilio di Nicea, la sintetizzano: per difendere il monoteismo e dunque l'idea che Dio sia ingenerato e senza principio, Ario si sente infatti in obbligo di affermare che il Figlio invece ha principio: «prima di essere generato, creato, definito, fondato non esisteva» «il Figlio ha principio, mentre Dio è senza principio» [...] «deriva dal nulla» (ep 1 a Eusebio di Nicomedia). Si può osservare che la prima delle citazioni riportate è una parafrasi di Proverbi 8,22-25: questo passo biblico, già tradizionale nella dottrina del Logos, diventa molto importante nella controversia, tanto che anche la lettera arbitrale di Costantino ad Ario e Alessandro, riportata da Eusebio di Cesarea (VC II,64) fa riferimento a questo tipo di esegesi.

Si deve osservare che nell'appena trascorso 2025 i "1700 anni da Nicea" hanno davvero dato vita a una molteplicità di eventi e anche a una bibliografia abbondante, che si aggiunge ai classici già presenti nella storiografia ecclesiastica italiana, da sempre attenta a questi aspetti:

1. I classici, che vale sempre la pena consultare: Manlio Simonetti *La crisi ariana nel IV secolo* Roma 1975; Alberto Camplani, *Manlio Simonetti e la 'crisi ariana': l'attualità di un metodo di indagine e le nuove prospettive di ricerca*, in *I primi secoli cristiani. Il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti* (Atti dei Convegni Lincei, 346), Bardi editore, Roma 2022, 213-248); Henryk Pietras, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, G&BP, Roma 2021
2. I dossier realizzati da alcune riviste: a) il *Focus Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un Concilio*, Studia Patavina 2/2024, 219-329 [si susseguono:] Prinziavalli, Curzel, Simonelli, Carra, Fiocco, Laiti, Persic, Radaelli, Cordioli, Frigo, Girolami] b) Costanza Bianchi (ed.), "Il credo niceno-costantinopolitano: discussione, approfondimento e prospettive di ricerca a partire da 'Il credo commentato dai Padri'", in *Cristianesimo nella Storia*, 45(2024), pp 209-261, nucleo di un volume (recensito sotto) c) *Nicea, 1700 anni dopo*, *Concilium* 1/2025; Il Concilio di Nicea e il vangelo. Una mappa per orientarsi, *Orientamenti pastorali* 6/2025, cui si aggiunge questo "nostro".
3. Quattro volumi miscellanei: a) *Ripartire da Nicea. Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti* (Piero Coda e Stefano Fenaroli edd), BTC 225, Queriniana, Brescia 2025; b) ATI, *Pensare il Figlio di Dio. 1700 anni dopo Nicea* (Jean Paul LIEGGI – Leonardo Paris edd) , Glossa, Milano 2025; c) Costanza Bianchi, Albero Melloni, Massimo Proietti (edd) *Il Concilio e il Credo 325-2025. Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli*, EDB 2025; Matteo Monfrinotti – Giuseppe Di Corrado, *Sinodi e sinodalità nella chiesa. Indagini storico-teologiche*, Studia anselmiana, Roma 2025.
4. Samuel Fernández ha pubblicato anche in italiano (Città Nuova, Roma 2025) una preziosa raccolta, con testo originale, traduzione (di Sara Contini) e commento, delle fonti *nicene* relative agli anni 304-337, dal sorgere di uno dei nodi conflittuali egiziani fino alla morte di Costantino
5. Alcune "serie" che intendono onorare l'anniversario. A) Una di ITL (Centro Ambrosiano), tuttora in corso, con sempre nel titolo un interrogativo rispetto a Dio. Autori: Cozzi, Simonelli, Ceragioli, Invernizzi, Sequeri, Chemini, Criveller. b) Un'altra serie si dipana attorno agli "articoli" del Simbolo edita per San Paolo. Autori: Virgili, Monti, Forlai, Simonelli, Pasolini
6. Non si può non recensire anche il Documento della Commissione Teologica Internazionale: *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700° anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea*, LEV 2025 (ma disponibile anche online). In Ottobre a Wadi – el Natrum la Sesta Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione: <https://www.oikoumene.org/events/nicaea-2025#introducing-nicaea-2025>, *Quali passi verso l'unità visibile?*

Proseguendo il filo "interrotto" dalla scheda bibliografica, si osserva che il dossier biblico ariano nel corso della controversia si amplia ad altre citazioni veterotestamentarie lette in riferimento a Cristo e poi integra molti passi del Nuovo Testamento: in primo luogo "il Padre è più grande di me" (Gv 14,28) e "quanto a quel giorno e ora... (Mc 13,31), ma anche in generale tutto l'orizzonte di abbassamento e fragilità del verbo incarnato. La lettera di Alessandro lo testimonia in epoca precoce:

Raccogliono ogni espressione riguardante la sua economia salvifica e il suo abbassamento per noi, e con queste espressioni tentano di mettere insieme la loro empia predicazione, stravolgendo le affermazioni circa la sua divinità originaria e la sua gloria ineffabile presso il padre (ep 2 ,4).

Se ne vede dunque configurare precocemente la raccolta, il cui ampliamento e consolidamento si può verificare nello sviluppo successivo, attraverso i molti autori non ariani che la confutano. Attraverso questi passi evangelici si può intravedere la rilevanza cristologica del dibattito, che nasce come trinitario ma coinvolge la comprensione di Gesù Cristo: se il Logos incarnato patisce la debolezza umana dovrà essere di livello inferiore a quello del *sommo dio*.

La posizione di Ario, censurata a Nicea e poi variamente riabilitata, discussa, rigettata, viene poi ampliata da Asterio il Sofista, ma soprattutto diventa radicale nella seconda fase della controversia, a opera di Aezio e di Eunomio di Cizico. Questa posizione che, posto ormai il problema con perno terminologico su sostanza (*ousia*) sarà detta ***anomea***, rappresenta la formalizzazione più radicale della posizione: al nome e al numero corrisponde la realtà dell'essere: ingenerato e generato, nominati l'uno per primo e l'altro per secondo, sono da comprendere come tali anche nel livello di essere. A questa posizione si oppongono diversi autori, in primo luogo l'équipe teologica nota come padri Cappadoci. Dalla loro elaborazione teologica e dalla loro azione, oltre che che dalla congiuntura politicamente favorevole rappresentata dall'avvento al potere del niceno Teodosio, dipende la soluzione proposta nel sinodo della primavera 318, in seguito accolto come Concilio di Costantinopoli I, secondo ecumenico.

3.a) Nicea, tra consenso e conflitto

La convocazione del concilio di Nicea a opera di Costantino su probabile suggerimento di Ossio di Cordova portò, si è visto, una soluzione immediata ma affrettata: l'incertezza di questa soluzione doveva negli anni successivi manifestarsi in un conflitto di inedita portata.

Di fatto la soluzione fu quella di inserire un termine tecnico all'interno di un simbolo di fede battesimale, forse quello della stessa chiesa di Cesarea di cui era vescovo Eusebio. Infatti dopo «generato dal Padre, unigenito,», espressioni bibliche e tradizionali ma che potevano dar adito a comprensioni mitologiche e suggerivano immagini fisiche di generazione, venne aggiunto: «cioè dalla stessa sostanza del Padre» e poi l'ulteriore precisazione «generato, non creato, della stessa sostanza del padre»:

SIMBOLO di NICEA

Crediamo in un solo Dio Padre Onnipotente,
Creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.

e in un solo Signore Gesù Cristo,

Unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre, **cioè della stessa sostanza del Padre:**
Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero,
generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di Lui tutte le cose sono state create.
Per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dal cielo
si è incarnato
e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi
mori .
Il terzo giorno è risuscitato
è salito al cielo.
E di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti.

e nello Spirito Santo,

Amen.

Testo senza alcun segno = simbolo della chiesa di Cesarea. Testo in grassetto = aggiunte del concilio di Nicea.

Il peso della confutazione di Ario viene pertanto a cadere sulla distinzione tra creazione e generazione e poi sul termine *homo-ousios* (= della stessa sostanza), che era stato rifiutato da Ario e ignorato da Alessandro. Motivi di ambiguità non mancavano: nella stessa questione detta dei due Dionigi, del secolo precedente, era stata rifiutata da Dionigi di Alessandria, perché non biblica e perché sospetto di monarchianesimo. In questo stesso senso era stato condannato in Paolo di Samosata.

Gli anatematismi che completano il simbolo, per escludere con raddoppiata forza la posizione dell'avversario, contribuiscono a questa incertezza. Infatti dopo le espressioni tipiche della posizione di Ario, desunte dai suoi scritti («la chiesa cattolica condanna quelli che affermano "ci fu un tempo in cui non esisteva" e "prima di essere stato generato non esisteva" o "il Figlio di Dio è stato fatto dal nulla») ne compare un quarto: «la chiesa cattolica condanna chi lo afferma "da altra ousia o ipostasi del Padre"». Questa ultima proposizione utilizza come sinonimi ousia e hypostasis:

se la lingua greca poteva permettere questo uso¹, i teologi di tradizione origeniana già da tempo utilizzavano il secondo per indicare la distinzione nell'unità e questo sarà anche l'uso che, dopo decenni di dibattiti, verrà accolto nel Costantinopolitano I.

Certamente, dunque, il termine era equivoco: poteva cioè essere tranquillamente accettato dai monarchiani, e così fu. Poteva d'altro canto anche essere aperto a una interpretazione diversa, capace di integrare accanto al piano dell'unità anche quello della distinzione: di fatto però il simbolo e quanto l'accompagnava non davano esplicitamente spazio a questa seconda possibilità. Secondo Sozomeno, il termine fu subito contestato. Ma la questione più rilevante dal punto di vista dei rapporti fra le chiese e con l'imperatore fu il progressivo cambiamento dell'atteggiamento di Costantino, che, quale che fosse la dottrina, desiderava la fine dello scisma, con la riammissione di Ario. La cosa si complica ulteriormente con il sinodo di Tiro e il conseguente primo esilio di Atanasio, a Treviri: da questo momento, un po' semplificando, si può dire che per la maggior parte degli occidentali, l'oriente era insieme antiatanasiano e antinicensiano, dunque ariano e anti-occidentale; per gli orientali, l'occidente sosteneva "contro i canoni" un vescovo regolarmente deposto e non comprendendo la dottrina delle ipostasi era insieme anti-orientale e monarchiano.

Diverse soluzioni intermedie proposte e sostenute anche, a turno, dagli imperatori, tentarono vie provvisorie che lasciavano da parte i termini controversi. E dunque vi fu anche una proposta "omea": il Figlio è simile al Padre. Fra i vari gruppi di opinione si segnala poi un vasto fronte orientale che si appoggiava al termine "simile nella sostanza" (*homo-iousios*) e dunque sono chiamati **omeusiani**. Il vantaggio di questo fronte non sta tanto nel termine che utilizza, ma nel fatto che raccoglie molti vescovi/chiese di tradizione moderatamente origeniana e di formazione biblica. Sarà a partire da questa formazione che si esplicherà l'azione, pastorale e teologica insieme, di Basilio e dei suoi collaboratori, Gregorio di Nazianzo, suo amico e Gregorio di Nissa, fratello minore: i tre sono insieme chiamati Cappadoci (Simonetti-Prinzivalli, 307-342; Piras, 193-218) cui ora ci riferiamo in estrema sintesi e limitatamente al dibattito trinitario.

In risposta a Eunomio - che tra l'altro aveva esplicitamente allargato il dibattito anche allo Spirito, "al terzo posto", Basilio fa valere due criteri:

- il rapporto economia/teologia
- una riflessione sul carattere insieme individualizzate e relazionale dei termini padre/figlio, giungendo a portare esplicitamente **la relazione (schêsis) all'interno della sostanza**

3 b). Costantinopoli 381

Basilio muore nel 379 e non vede il risultato del Concilio, che:

- - mantiene il termine "chiave" *consostanziale* (sia pure utilizzandolo una sola volta) per il Figlio
- - allarga il modo con cui si può esprimere l'idea della "stessa sostanza" e nello sviluppo pneumatologico dice la stessa cosa con linguaggio biblico (Signore e dà la vita) e liturgico (adorato e glorificato: *homotimìa*)
- - in un *tomus* esplicativo che accompagna il simbolo [quest'ultimo è perduto e se ne ricava il senso dal *synodicon* per le chiese d'occidente dell'anno successivo] e utilizza la terminologia che da allora diviene tecnica (non ovunque contemporaneamente, ma inesorabilmente): il piano

¹ Si pensi, ad esempio, che *sub/stantia*, con cui i latini, preferendolo a *essentia*, tradurranno *ousia*, è il calco preciso di *hypo/stasis*

dell'unità e del pari "livello di essere" è affidato a ousia (substantia/essentia), mentre il piano della distinzione a ipostasi/prosopon (persona per i latini). Dunque: una ousia / tre ipostasi e prosopa

SIMBOLO NICENO-COSTANTINOPOLITANO.

Crediamo in un solo Dio Padre Onnipotente,
Creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.

e in un solo Signore Gesù Cristo,

Unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre (cioè della stessa sostanza del Padre),
prima di tutti i secoli:
Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero,
generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di Lui tutte le cose sono state create.
Per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dal cielo
e per opera dello Spirito santo
si è incarnato nel seno della vergine Maria
e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
mori
e fu sepolto.
Il terzo giorno è risuscitato
secondo le Scritture
è salito al cielo, siede alla destra del Padre.
E di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti,
e il suo Regno non avrà fine.

e nello Spirito Santo,
che è Signore e dà la vita
e procede dal Padre e dal Figlio,
e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato,
e ha parlato per mezzo dei profeti.

e la chiesa una, santa, cattolica, apostolica.
Professiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati.
aspettiamo la resurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà. Amen.

Testo senza alcun segno = simbolo della chiesa di Cesarea.

Testo in grassetto = aggiunte del concilio di Nicea.

Testo sottolineato = aggiunte del concilio di Costantinopoli.

Testo tratteggiato = aggiunte posteriori. Testo tra parentesi = aggiunta del niceno lasciata cadere dal costantinopolitano.

Il sinodo, cui parteciparono 150 vescovi orientali, si tenne nel maggio 381. Non ne sono conservati gli Atti: il Concilio di Calcedonia del 451 lo considera secondo ecumenico. Nel settembre dello stesso anno se ne tenne uno occidentale, presieduto da Ambrogio, ad Aquileia: il dibattito si svolse in contrapposizione all'ariano Palladio di Ratiara. L'anno seguente Damaso e Ambrogio convocarono un altro sinodo a Roma (Ambrogio, *ep* 13), cui invitavano gli orientali. Questi, senza nascondere la perplessità per un'operazione che sembrava ignorare la portata del lavoro teologico e dell'impegno ecclesiale orientale in merito, risposero appunto con un *synodicon*, nel quale riprendevano il punto centrale del dibattito:

«Ai signori molto onorati e reverendissimi fratelli e colleghi Damaso, Ambrogio, Brittone [...] noi, voi e coloro che non stravolgono il discorso della vera fede dobbiamo compiacerci di essa che è antichissima e conforme al battesimo e c'insegna a credere nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, cioè nel nome dell'unica divinità, potenza e *ousia* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nella medesima dignità, nel suo regno eterno, ***in tre perfette ipostasi*** cioè in tre perfette **prosopa** (persone), sicché non c'è posto per la malattia sabelliana della confusione delle persone o dell'eliminazione delle loro peculiarità. Non ha forza la bestemmia degli eunomiani, degli ariani, degli pneumatomachi secondo cui la ***ousia*** o natura o divinità è separata e aggiunge all'increata, consustanziale ed eterna Trinità una natura posteriore o creata o di diversa sostanza» (Teodoreto, *Storia Ecclesiastica* V,9).

4. NONSOLOCONCILI: ATANASIO DI ALESSANDRIA E LA LETTERATURA MONASTICA

Come già sottolineato il IV secolo è stato indicato anche come "secolo d'oro della patrologia", nel senso che la produzione di testi di vario genere letterario aumenta a dismisura. In questa finestra si affrontano sinteticamente due autori/contesti già nominati per il loro contributo nel dibattito trinitario, completando la presentazione della loro figura e della loro produzione letteraria.

Atanasio di Alessandria

Il diacono e poi ben presto vescovo di Alessandria è fonte certo non imparziale ma documentata sul dibattito ariano (Simonetti - Prinzivalli 273-285). Ha scritto però anche altro:

- due opere che vanno lette in modo unitario e appartengono al genere apologetico (*Discorso ai pagani e Incarnazione del Verbo*) e che non contengono riferimenti specifici al dibattito trinitario, motivo per cui sono state attribuite alla sua giovinezza.

- *Lettere festali*: sono le lettere con cui il vescovo di Alessandria scriveva alle chiese suffraganee, comunicando la data della Pasqua di quell'anno e aggiungendo una sorta di "lettera pastorale"

- un'opera in forma epistolare che è però considerata il primo dei "trattati" sullo Spirito Santo, cui seguiranno altri (Basilio, Didimo, Ambrogio): rappresentano lo sfondo di riflessione che accompagna l'ampliamento pneumatologico del dibattito ariano e andranno, in parte, a confluire nel simbolo costantinopolitano: *Lettere a Serapione sullo Spirito Santo*

- uno scritto sulla Vita di *abba* Antonio che è stato definito un "bestseller dell'antichità" e che rappresenta anche un modello su cui si sviluppano poi altri scritti simili. Su questo è importante soffermarsi un po' più lungamente perché permette di aprire una finestra sulla **letteratura monastica** nel suo insieme

Il fenomeno monastico non inizia nel IV secolo, ma in questo periodo conosce un grandissimo sviluppo: i motivi individuabili sono molteplici, ma certo non è estraneo il cambiamento seguito alla svolta costantiniana e l'affievolimento degli ideali di radicalità evangelica. Egitto, Palestina e Siria sono stati i luoghi della grande fioritura e diffusione del fenomeno monastico, che da forme individuali e spontanee evolve verso forme organizzate. Etimologicamente monaco, vuol dire "solitario", ma al fondo sembra restare, o forse prevalere, il significato di "unificato". Le figure di Abramo, di Elia, del Battista, l'esortazione alla preghiera incessante (1Ts 5,17), il modello della comunità di Gerusalemme (At 2 e 4) diventano temi fondamentali su cui si modellano queste esperienze.

Le fonti su **Antonio**, il Padre dei monaci, sono molteplici: la *Vita* scritta da Atanasio, gli *apoftegmi*, le *lettere*. Le tre immagini che ne provengono non sono del tutto coincidenti.

La *Vita* delinea 4 tappe nel percorso di Antonio, al termine di ognuna il monaco, che si allontana sempre più dalla città, ha raggiunto un traguardo di vita cristiana: imperturbabilità, contemplazione, discernimento degli spiriti, familiarità con Dio. Ogni momento descritto (vocazione, incoraggiamento alla chiesa nel martirio e partecipazione alla controversia ariana, morte) va al di là del racconto biografico e tramanda un insegnamento. Tutta la vita è scandita dalla Scrittura.

L'immagine di Antonio che proviene dalle *lettere* non corrisponde allo stereotipo del monaco egiziano ostile alla cultura: l'autore conosceva anche il greco (sono scritte in copto, la lingua egiziana scritta con caratteri greci) e appare ben introdotto nell'eredità origeniana.

«Vita di Antonio

Antonio è un egiziano: lo scritto che ne narra la vicenda viene da quella terra, anzi dalla parte settentrionale di essa che era fortemente ellenizzata. E' un testo che tuttavia si diffonde molto presto anche in occidente, tradotto in latino già nello stesso IV secolo in cui è redatto. Diffusore, propagandista e "autore riconosciuto" è un personaggio di chiara fama: Atanasio vescovo di Alessandria "campione dell'ortodossia".

La logica vorrebbe, forse, che la frase precedente fosse rovesciata: prima uno è autore, poi diventa, eventualmente, diffusore. In questo caso l'ordine inverso della descrizione vuole dire almeno due cose: la prima, forse meno importante, è che esiste un dibattito attorno all'autenticità dello scritto, che appare veramente diverso da altre cose scritte da Atanasio e che mostra, soprattutto, di essere frutto di un'esperienza monastica già molto elaborata. Come minimo, l'autore "noto" deve aver fatto tesoro di percorsi monastici sperimentati, forse, pensa qualcuno, del contributo di un monaco/vescovo citato anche nel testo: Serapione di Thmuis.

Ma c'è anche un'altra ragione: quale che sia la parte materiale svolta dal vescovo di Alessandria nella redazione della *Vita*, la ragione stessa che sembra spingere Atanasio all'impresa è una ragione propagandistica. Il fenomeno della vita monastica non nasce nel IV secolo – il secolo della *svolta costantiniana* che sancisce l'inizio dell'alleanza fra chiesa ed impero ed anche il secolo della *questione ariana*, il primo forse fra i gravi conflitti ideologici che hanno dato vita a divisioni fra le chiese – ma nel IV secolo ha un momento di vero e proprio boom. Questa larga diffusione dipende da molti fattori, anche certo spirituali, ma non è estranea alla *nuova* situazione che vede una chiesa piuttosto, diciamo, "installata": c'è concretamente il rischio che la *fuga* nel deserto diventi anche una *fuga* dalla chiesa così come si mostra. Atanasio, che non si risparmia nel dibattito teologico, in modo deciso e non sempre pacifico e chiarificatore, con questa biografia del santo uomo vuol anche dire che c'è comunione d'intenti tra i vescovi e i monaci, comunione che vorrebbe veder diventare anche alleanza *stabile*.

Quelle parole proprio per me

Sta bene, mi sembra, non isolare lo scritto da questa propaganda iniziale. La vita termina con Antonio che "restituisce" ad Atanasio il mantello monastico (*melote*) che aveva ricevuto da lui: come dire, appunto, che il carisma monastico è nella chiesa e per la chiesa. Ma la potenza del testo attraversa e supera questo aspetto: già nell'antichità se ne è parlato come di "una regola monastica in forma di biografia". Tutto quello che c'è scritto, infatti, non è teso tanto a descrivere "come proprio è stata la vita di Antonio", quanto a mostrare attraverso il suo esempio come *deve essere* la vita dei monaci. Ogni tratto della storia è dunque l'indicazione del percorso che ognuno è chiamato a fare.

Giustamente famosa è, ad esempio, la scena della vocazione, in cui in modo efficace viene presentato sia il tratto personale, di un pensiero custodito a lungo, sia il tratto ecclesiale e liturgico, di una Parola proclamata che diventa appello potente e tiene il posto delle sdolciate visioni di molte "vite di santi" più recenti. Antonio, dunque, sempre «meditava tra sé e sé» il passo degli Atti in cui si dice che i discepoli avevano messo tutto in comune. Poi un giorno «entrò nella casa del Signore e accadde che proprio in quel momento veniva letto il Vangelo; e senti il Signore che diceva al ricco: "se vuoi essere perfetto, va'...(Mt 19,21)". Antonio «come se la lettura fosse proprio per lui, subito uscì...» (*Vita* 2,3-4).

Altrettanto famose sono le espressioni che dicono "come abitualmente faceva", ossia, come già abbiamo spiegato, "quali devono essere" le dimensioni di base di quella vita *monastica*, che si potrebbe anche chiamare *radicalmente battesimale*. «Lavorava con le proprie mani... parte del suo guadagno gli serviva per procurarsi il pane, parte lo distribuiva a chi ne aveva bisogno. Pregava senza sosta... ed era così attento alla lettura della Scrittura che non lasciava cadere a terra nulla di quanto vi è scritto, ma ricordava tutto e la memoria stava per lui al posto dei libri» (*Vita* 3).

«Antonio, dunque, non si ricordava del tempo trascorso, ma ogni giorno era come se cominciasse in quel momento» (*Vita* 7,11).

Il deserto: luogo dell'anima e anima dei luoghi

La narrazione vera e propria si snoda attorno ad un itinerario geografico che è in realtà un percorso spirituale. In quattro tappe, infatti, Antonio si sposta verso il deserto sempre più profondo e ad ogni nuova dimora sperimenta un risultato:

- la stabilità interiore (come si può piuttosto tradurre la *imperturbabilità*),
- lo sguardo che interpreta contemplando (come si può tradurre la *theoria*),
- il discernimento degli spiriti, per diventare a propria volta *padre* dei monaci
- ed infine la familiarità con Dio, cifrata anche in una morte pacificata («*istruito* sulla sua morte», *Vita* 89).

Anche se qua non possiamo sviluppare a lungo questi accenni, non sarà difficile cogliere, al di là dell'eccezionalità del contesto, il tratto comune del percorso. Non solo infatti le varie tappe e dimensioni possono essere paragonate ad altri sviluppi monastici, ma appaiono assolutamente gemelli di quanto viene indicato negli *itinerari* battesimali e a quanto viene chiesto come dono dello Spirito nelle preghiere eucaristiche: «manda il tuo Spirito su di noi e sui doni... affinché essi siano a coloro che li ricevono per la sobrietà dell'anima, per la remissione dei peccati, per la comunione del tuo Spirito Santo, per il compimento del Regno, per la libertà/familiarità nei tuoi confronti, non per il giudizio o la condanna» (*Divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo*). La *sobrietà*, infatti, che indica l'equilibrio della relazione con se stessi, con le cose, con gli altri e con Dio, corrisponde alla tappa della stabilità e, come si vede, il dono alla sommità dell'elenco è la familiarità, con identica espressione.

Deserto e città sono dunque luoghi fisici, ma senza perdere concretezza acquistano in più anche peso simbolico. Un'altra espressione nota, infatti, è quella in cui l'autore afferma che «il deserto diventò una città» (*Vita* 14; cfr. 44), per indicare la diffusione di quel modo alternativo di vita. Nello stesso senso, come si è detto, l'invito è così profondamente cristiano da potersi proporre come dimensione radicalmente contemplativa anche nel cuore della *città*, sia essa la *polis* indaffarata della *cosa pubblica*, sia essa la difficile ed operosa cura della comunità ecclesiale. In questo modo la *città* è affidata al *deserto*: alla cura orante dei *solitari*, ma anche allo spazio interiore dilatato di ognuno e ognuna nella chiesa. Che comunque, come nel caso complesso dell'autore e della relativa vicenda ecclesiale, vive nella non sempre luminosa storia di tutti» (Evangelizzare, 2007).

Gli *apoftegmi* provengono dalla tradizione orale degli insegnamenti degli *abbas* e delle *ammās*: brevi, a volte enigmatici, sono raccolti secondo l'ordine alfabetico dei nomi o secondo i temi. Un piccolo esempio:

«Amma Sincretica. Parole dal silenzio

Quando presento un autore antico, abitualmente chi ascolta resta come un po' sospeso, finché non si chiarisce se il contenuto sarà utile e interessante: solo in quel caso darà la sua adesione di attenzione. C'è però un caso in cui noto che l'adesione dell'ascolto scatta prima, al solo enunciare l'argomento: «parleremo dei *padri* e delle *madri* del deserto...». A quale bisogno, a quale desiderio, a quale sogno risponde l'evocazione di queste figure?

Madre, dimmi una parola

Il loro insegnamento è raccolto in «detti», a volte poco più di singole frasi, sempre comunque brevi passaggi che sono la sedimentazione di lunghe tradizioni orali. Sono perciò raccolti e

tramandati in diverse lingue, in forme simili ma raramente identiche, segno della loro vitalità. Già nell'antichità sono stati riuniti prevalentemente in due forme. Vi è una raccolta tematica ed un'altra *alfabetica*, che presenta cioè in ordine alfabetico i padri, inserendo in modo meno ordinato anche alcune donne, come Sarra, Teodora, Pelagia e, appunto, Sincretica.

Alcuni di questi nomi sono conosciuti anche altrimenti, spesso da vite molto stereotipate., come è il caso di *amma* (madre) Sincretica o *abba* (padre) Serapione, di Pelagia o Poemen, ma i "detti" non sentono la necessità di dare un contesto all'insegnamento: arrivano, brucianti come frecce di fuoco, da un luogo, il *deserto*, che indica attesa, solitudine e silenzio e perciò stesso evoca incontro, comunione e parola.

Mi sembra soprattutto questo il segreto del loro fascino: è come se ognuno di noi rifacesse il percorso di quei discepoli che continuamente appaiono nelle raccolte, sempre come testimoni/narratori – amma Sincretica disse... – e spesso come interpellanti: "dimmi una parola...". Una parola che nasca in uno spazio vuoto, che interrompa il fiume caotico di parole e informazioni per avere *forma* e significare un incontro.

Se il deserto partorisce

Alcuni insegnamenti hanno la forma esplicita del commento alla Scrittura. Sono cioè il frutto di quel ruminare, covare, contemplare la Scrittura più volte incontrato, come questo detto, in cui in estrema concisione sono condensati molti testi biblici, letti con la chiave dell'umiltà e della mitezza: "La beata Sincretica disse: "Imita il pubblicano per non essere condannato con il fariseo. Imita la mitezza di Mosè, per convertire il tuo cuore di pietra in fonti di acque".

Spesso gli esempi sono tratti dall'esperienza quotidiana: accendere il fuoco, avere una abitazione in cui si ospitano amici, essere malati, partorire. Ne vediamo alcuni:

"Madre Sincretica disse: Per coloro che si avvicinano a Dio, all'inizio vi è lotta e grande fatica, ma poi gioia indicibile. Come quelli che vogliono accendere il fuoco prima sono disturbati dal fumo e lacrimano e poi raggiungono ciò che cercano. Perché, dice, il nostro Dio è fuoco che consuma". Spesso la letteratura monastica sconcerta per l'insistenza con cui consiglia veglie e digiuni. Anche Sincretica lo fa, ma in un detto indica anche una via di ascesi nella vita, la più comune, la più feriale, la più imitabile: "E' questa la grande ascesi: resistere nelle malattie ed elevare a Dio inni di grazie". Solo questa esperienza della vita, accolta e seguita, permette di diventare guide spirituali: "E' pericoloso che insegni chi non è passato attraverso l'esperienza della vita; come uno che abbia una casa pericolante: se accoglie ospiti e la casa crolla, li danneggia gravemente".

Con questi detti Sincretica presenta il tema monastico della "pratica" e della "contemplazione", spesso incontrato in queste pagine patristiche (cfr dossier 6/2004). L'esperienza cristiana è piccola via di esercizio e grande dono di grazia, se "funziona", è come un parto: "Viviamo sulla terra come in un altro grembo della madre, per rinascere alla vita celeste. Come i neonati, dopo essere maturati nel seno materno, escono alla luce, così i santi si perfezionano sulla terra con l'impegno faticoso e con la grazia".

La tristezza cattiva

Il *deserto* può dunque partorire una felice qualità di vita cristiana, profondamente umana. In questo senso, non è tanto un luogo geografico, ma una condizione dell'*anima*, che può dire molto anche a quelle figure un po' stranite, superveloci e distratte che siamo noi donne e uomini di questo terzo millennio. "Disse –infatti – amma Sincretica: molti di quelli che vivono sul monte fanno ciò che fa la gente del mondo e si perdono. E' possibile, vivendo assieme a molti, praticare con la volontà una vita *solitaria-unificata* e, vivendo da soli, essere con la mente in mezzo alla folla". Come dire che è possibile nelle nostre città percorse da rumori, nelle code di traffico e nelle metropolitane stipate, nella nostra corsa, dilatare uno spazio interiore *unificato* che permetta ascolto ed umanizzazione, incontro e profondità di sguardo.

Questo spazio interiore infatti non isola, ma apre: può aprire al "dono delle lacrime", capacità di scandalo e com-passione per le ingiustizie, le grandi violenze e le piccole vicende. Al contrario, il

cuore “isolato”, anche in un ritiro quaresimale, vive il non-senso e la non-voglia che Sincretica chiama “tristezza cattiva”: “Vi è una tristezza utile e una tristezza dannosa. Tristezza utile è quella per i nostri peccati e per l’infermità del prossimo. Ma c’è anche una tristezza che viene dal nemico: è del tutto assurda e certi la chiamano accidia. Bisogna dunque estinguere questo spirito soprattutto con la preghiera e la recita dei salmi”.

Presenza e vacanza

Credo che il fascino che queste figure “del deserto” emanano, nasca proprio dall’intuizione che non sono lontani, ma vicini, che non hanno fatto cose strane o assurde ma qualcosa di profondamente umano che ci riguarda, che parla alle nostre ferite di una possibile mite integrità.

Questa sensazione è confermata dai molteplici echi di questi scritti. Una singolare figura del ‘900, Vittoria Guerrini che si firmava con lo pseudonimo Cristina Campo, ha curato negli anni ‘70 una scelta di detti, a partire dall’edizione dell’abbazia di Solesmes. Nella prefazione dice che il suo libro “non mira che a trasmettere, il più direttamente e semplicemente possibile, l’urto di un soverchiante incontro spirituale e poetico” (p.11). Lo stesso senso di “soverchiante incontro” mi ha recentemente “catturato” in un libro, narrazione della vicenda che l’autrice, L.Muraro, intrattiene con alcuni scritti di donne definite, in senso ampio, *mistiche*. Penso che le sue parole siano un ottimo commento anche alla lettura dei “detti di amma Sincretica”:

“Un giorno si aprì la porta di una vacanza senza fine... cominciai ad udire le parole di una conversazione, non semplicemente nuova ma inaudita, tra due che, per brevità, chiameremo una donna e Dio. Una donna c’era di sicuro, Dio non so, ma di sicuro lei non era sola, c’era un altro o un’altra la cui voce non arrivava fino a me ma che sentivo lo stesso perché faceva un’interruzione nelle parole di lei, o meglio una cavità che trasformava la lettura, la rendeva simile al gesto di chi beve lentamente da una tazza... (p.14)

Vita e detti dei padri del deserto, a cura di L.Mortari, Città Nuova Roma 1999³; *Deti e fatti dei Padri del deserto*, a cura di C. Campo e P. Draghi, Rusconi Milano 1994⁵; L.Muraro, *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003

Nel sud dell’Egitto, nasce e vive **Pacomio**, conosciuto come “il padre del **monachesimo cenobitico**”, in cui cioè i monaci vivono in comunità. Pacomio non parlava greco: la sua lingua era il dialetto egiziano del sud, il copto saidico. Esistono più redazioni della sua *Vita*, di cui le più vivaci e probabilmente le più antiche sono proprio quelle copte, con i personaggi che continuamente si spostano in barca sul Nilo.

«Le *Vite* raccontano la vicenda di Pacomio a partire dall’infanzia. La sua famiglia è pagana, fa i sacrifici agli dei e così educa il figlio. Secondo il narratore il ragazzo aveva una profonda religiosità, ma certo non conosceva assolutamente nulla del cristianesimo: il modo con cui viene evangelizzato è singolare ed avrà una ripercussione anche sulla forma particolare di vita monastica pacomiana.

Siamo in anni cruciali per il rapporto tra chiesa e impero, più o meno vicini alla vittoria di Costantino all’inizio del IV secolo. I successi dei *grandi* della storia avvengono a spese di tanti *piccoli* coinvolti nelle loro guerre. Così è anche del giovane egiziano, che viene arruolato a forza nell’esercito di uno degli *augusti* che combatte contro l’altro: strappato a forza dal suo paese e dalla sua vita, in una barca risale assieme ad altri giovani il corso del Nilo per andare a combattere per i

signori della guerra. Il barcone fa scalo nei porti delle cittadine che si trovano lungo il fiume. Giungono con lo stato d'animo che si può immaginare a Sne, dove vengono tenuti prigionieri nel carcere della città: là si presentano delle persone che senza chiedere niente e senza qualificarsi in forma particolare li vanno a trovare e a confortare. Significativamente la *Vita* ricorda che non solo portano del pane, ma "li sforzano a mangiare perché li vedono preda di un grande dolore", come si farebbe con un figlio che rifiuta il cibo.

Pacomio è profondamente colpito da questo atteggiamento, da questi sconosciuti che li accolgono come persone, che si preoccupano per loro come per amici e non chiedono in cambio niente, neanche un'adesione ideologica. Non ha il coraggio di domandare a loro chi sono, lo chiede a un compagno: "chi sono e perché ci trattano così *umanamente?*" "Sono cristiani", gli risponde l'amico, "lo fanno per il Dio del cielo". La versione greca sente la necessità di spiegarsi ancora meglio: "Sono cristiani e sono misericordiosi verso gli stranieri e tutti gli uomini". Di nuovo chiese che cosa fosse un cristiano e gli risposero: "Sono uomini che portano il nome di Cristo, il figlio unigenito di Dio, e fanno bene a tutti, perché sperano in Lui, che ha fatto il cielo e la terra e noi uomini".

Quel gesto solidale e sommosso diventa per Pacomio annuncio eloquente, parola che evangelizza, catechesi penetrante. Da quel momento decide: sarà anche lui così, aderirà a quel Gesù Cristo che si è fatto presente in quei fratelli. La vita cristiana gli si presenta come radicalità di sequela e solidarietà fraterna: "servirò il genere umano per tutti i giorni della mia vita".

L'Evangelo della fraternità

La guerra finisce e i ragazzi tornano con gioia a casa. Pacomio torna nel sud e si ferma in un paesino, "Seneset, villaggio deserto e arso dal caldo". Il suo catecumenato è lì, dove coltiva la terra per avere da mangiare ed anche per poter avere a disposizione qualcosa da dare agli stranieri di passaggio, come avevano fatto con lui. Lì viene battezzato e decide di dedicarsi alla vita monastica. Dopo un duro tirocinio presso un eremita, si sente abbastanza forte. Lo viene a trovare suo fratello Giovanni, che gli chiede di vivere insieme a lui. Pacomio lo accoglie e si mettono insieme ad allargare la cella, ma non si trovano d'accordo su come vada fatto il muro: "Giovanni smettila di stringere il muro!"... e ne viene un gran litigio! Pacomio si rende conto allora di essere ancora "troppo carnale": senza la verifica continua della vita fraterna le buone intenzioni rischiano di essere pie illusioni.

Si rinnova per lui la vocazione sperimentata di fronte alla solidarietà dei primi cristiani che ha incontrato: "Pacomio, Pacomio, la volontà del Signore è che tu serva il genere umano e gliene faccia offerta". La vita monastica nella *comunione* pacomiana si distingue proprio per questo vangelo di servizio fraterno verso il "genere umano". Il suo atteggiamento non ha quell'aspetto rude che viene spesso ricordato per gli abba egiziani: non vuole dare ordini, preferisce occuparsi lui stesso dei servizi per non inasprire i giovani, ha grande pazienza nei loro confronti: sono giovani, diceva, sono nuovi, non hanno ancora raggiunto quella condizione che permette di servire gli altri. E' meglio che con dolcezza siano esortati a leggere la Scrittura, vera "regola" dei cristiani e quindi

dei monaci.

Anche la comunità nel suo insieme, dunque, si fa sequela nel gesto prima che nella parola. Lo stile di solidarietà concreta e delicata non è propaganda in orario di ufficio caritativo, è stile ecclesiale che connota anche i rapporti quotidiani del gruppo, che considera “carnale” anche l’ascesi, se non è vissuta nel servizio».

Vita copta di S. Pacomio, a cura di J. Gribomont e F. Moscatelli, EMP, Padova 1981; *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, a cura di L. Cremaschi, Qiqiaon, Magnano (Biella) 1988

NONSOLOCONCILI: I CAPPADOCI

Basilio - non a caso detto il grande - è ricordato per primo non solo per ragioni di cronologia, ma anche perché si deve alla sua personalità equilibrata e alla sua capacità di dar vita a relazioni ecclesiali fraterne la possibilità che l'acume teologico che condivide con l'amico Gregorio - e in un secondo tempo con l'altro Gregorio, suo fratello minore - abbia potuto creare le premesse nonché il quadro teorico del Costantinopolitano I. Basilio non vedrà l'esito della propria fatica, muore infatti circa due anni prima (379), ma sia lo sviluppo pneumatologico del simbolo che la teologia del *tomus* che ne accompagna l'invio agli occidentali sono frutto delle sue fatiche. Nella lettera inviata a Damaso e Ambrogio si parla infatti di *ousia* come essenza divina e di tre *hypostaseis/prosopa*.

In questo percorso è importante il rapporto intrattenuto con gli ambienti *omeusiani*, da una parte, e con il monachesimo entusiasta di Eustazio di Sebaste, in Armenia: a questo ambiente deve probabilmente anche la spiccata attenzione pneumatologica, nonostante le divergenze sorte in seguito. Eustazio dunque è suo maestro, al pari della sorella Macrina, il cui insegnamento è ricordato dal Nisseno (*Vita di Macrina*). Basilio è anche ricordato per la riforma in senso cenobitico del monachesimo [l'oriente monastico bizantino è tuttora basiliano] e dunque per un ampio *corpus asceticum*, nonché per la redazione di testi liturgici - la tradizione orientale attribuisce a lui delle anafore e anche la nostra IV preghiera eucaristica si ispira a quella famiglia anaforica [ovviamente per i testi liturgici l'autore è per più ragioni un "noi" ecclesiale e comunitario]. In memoria della accoglienza e della carità dello *xenodochio* da lui iniziato, il quartiere in cui abitavano i *monaci* [Basilio non usa mai questo termine, preferendo quello di *fratelli*] verrà chiamato Basiliade. In lui l'eredità origeniana è creativamente assunta: un'opera giovanile che si vuole realizzata insieme al nazianzeno è un'antologia di passi origeniani (*Filocalia*, da non confondere con l'omonima del XVIII secolo). Quando si confronti tuttavia la sua predicazione esamerale (realizzata in un'unica settimana di quaresima!) con quella di Origene si vede come in lui l'allegoresi sia estremamente controllata e come abbondi piuttosto di osservazioni tratte dalle scienze naturali della sua epoca. Riporto alcuni stralci dell'Esamerone (9 omelie sulla creazione predicate in una settimana di quaresima) che possono rendere l'idea di un'esegesi legata al testo e anche non ignara delle conoscenze scientifiche della propria epoca

L'ameteoriston e la memoria dei

I temi qui sviluppati sono tratti dal *corpus asceticum*, che raccoglie diversi scritti. Li seguiamo qui principalmente attraverso le così dette "regole", che sono però domande e risposte e non regole nel senso di "statuti" che prevarrà in seguito. Riferimento principale è Basilio di cesare,

le Regole, a cura di Lisa Cremaschi, Qiqiaion, Magnano (VC) 1993.

«Che cosa è proprio del cristiano? L'essere generato mediante il Battesimo da acqua e da Spirito in modo da mangiare il corpo del Cristo e berne il sangue. Che cosa è proprio di colui che mangia il pane e beve il calice del Signore? Custodire l'incessante memoria di colui che è morto ed è risorto per noi. E che cosa è proprio di coloro che custodiscono la memoria? Non vivere più per se stessi ma per Colui che è morto e risorto per loro» (*Moralia*, 80).

Memoria e rendimento di grazie sono così strettamente connesse (cfr *Reg.diff* 2 e nota di Lisa Cremaschi ad locum; *Reg.br.* 294), la custodia della memoria ha per oggetto tutto ciò che Dio ha compiuto per l'uomo, storia di salvezza che culmina in Cristo raccogliendo tutti i doni della creazione buona di Dio: "Bisogna custodire la memoria delle meraviglie di Dio, finché come indelebile sigillo si imprima nelle nostre anime mediante il continuo e puro ricordo" (*Reg.diff.* 5). Si può osservare come nella *RegD* 2 vi sia un riferimento al *Logos* diffuso nei cuori, rimando alla idea dei logoi spermatikoi degli apologisti, primo fra tutti Giustino. Questa posizione - benevolente non per ingenuo ottimismo ma per fede - è alla base anche del *Discorso ai giovani sull'utilità delle lettere*.

L'insistenza su questi aspetti è motivata *anche* dalla presenza di tendenze ideologiche che disprezzavano le realtà materiali: per Basilio custodire il ricordo di Dio non significa isolarsi e rifiutare ciò che ci circonda, ma accoglierlo come un dono e quindi restituirlo nel rendimento di grazie. Il ringraziamento è atteggiamento di operosità e di gratitudine nella vita concreta, che trova un momento privilegiato nell'eucaristia. Non è difficile cogliere nel testo dei *Moralia* citato sopra, ma anche nelle *Regole* (*Reg.diff.* 3) un'eco della Preghiera Eucaristica che porta il nome di Basilio, e confrontarla con la nostra attuale IV preghiera eucaristica:

"Noi ti lodiamo Padre santo per la tua grandezza: tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore. A tua immagine hai formato l'uomo, alle sue mani operose hai affidato l'universo... E quando per la sua disubbidienza l'uomo perse la tua amicizia tu non l'hai abbandonato in potere della morte, ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro perché coloro che ti cercano ti possano trovare. ...Padre santo hai tanto amato il mondo da mandare a noi, nella pienezza dei tempi, il tuo unico Figlio come salvatore... E perché non viviamo più per noi stessi ma per lui che è morto e risorto per noi, hai mandato, Padre, lo Spirito santo, primo dono ai credenti..." (Preg. euc. IV).

I riferimenti alle "mani operose", i frequenti esempi del fabbro e dei suoi strumenti (*Reg.diff.* 5), le informazioni che abbiamo sulle comunità basiliane, non permettono di relegare questi testi in una rubrica liturgica: il ricordo di Dio attraversa tutta la profanità dell'esistenza, che così è non dispersa in una molteplicità di preoccupazioni ma unificata nella pluralità delle occupazioni, cura della creazione e dei fratelli. Perciò custodi del giardino (Gen 2,15) e non padroni della terra (Lev 25,23), ospitali perché ospiti, protesi al futuro perché custodi della memoria.

La non-dissipazione (*ameteoriston*: stabilità, monotropia, non distrazione) è dunque atteggiamento fondamentale dei fratelli e delle sorelle: ad essa è dedicata fra le altre la *Rg.diff* 5 (cfr nota *ad locum*). Il tema è evidentemente rilevante nella tradizione monastica e spirituale, rintracciabile nella specifica letteratura, dalle *vite* agli *apoftegmi*, ma anche in Agostino, dunque in quanto è proposto nella predicazione a tutta la comunità e non solo a quella monastica.

Spirito Santo e battesimo²

L'esperienza dell'iniziazione cristiana è stato infatti uno dei luoghi in cui si è resa maggiormente disponibile anche una riflessione sullo Spirito Santo. Quando, a seguito della radicalizzazione e dell'estensione della questione ariana, il tema è comparso esplicitamente, il ricorso all'esperienza battesimale ha svolto un ruolo fondamentale al fine del chiarimento dogmatico sullo Spirito Santo. Nei 20 anni circa che vanno dalla redazione delle *Epistole a Serapione* di Atanasio ai concili di Costantinopoli ed Aquileia (381) sono stati realizzati diversi scritti *de Spiritu Sancto*³: in ognuno di essi l'esperienza battesimale ha uno spazio considerevole, ma certamente lo scritto di Basilio è quello che vi dedica maggior attenzione⁴.

Uno dei passaggi del suo scritto permette di riconoscere una scansione simile a quella già individuata. Nel capitolo XV, infatti, Basilio afferma che l'*economia* ha una finalità: aprirci la "familiarità" con Dio impedita dal peccato⁵. L'economia è "tutta la vita del Figlio"⁶, cioè l'incarnazione, le scelte descritte nei Vangeli e proposte come esempi, la croce, la sepoltura, la resurrezione. Nella conformazione a questa economia ci viene dischiusa la familiarità con Dio, presentata anche attraverso il termine complementare di "adozione filiale". Per parlare di questa conformazione Basilio utilizza l'espressione "*dia mimêseôs*": il termine non ha il senso moralistico, esteriore, con cui suona nella nostra lingua la parola "imitazione", ma, in coerenza con il vocabolario mistagogico del IV secolo, indica quanto oggi diremmo "sacramentale"⁷.

Vi è perciò corrispondenza fra quanto sacramentalmente sperimentato "*dia mimêseôs*" e la realtà dell'economia del Figlio e proprio questa corrispondenza fa sì che l'esperienza battesimale diventi caparra realmente disponibile, dono e possibilità di un percorso di vita che si apre all'escatologia. Questo vale in primo luogo per l'esperienza di morte-resurrezione: nel battesimo si

² Riporto uno stralcio da più ampio articolo, che connette il passo basiliano in questione all'epiclesi sui comunicanti del Crisostomo e a diversi percorsi monastici: Simonelli, *La sobrietà dell'anima. Un elogio del limite nella tradizione antica?*, «Esperienza e Teologia» 17 (2003) 59-72:

https://www.teologiaverona.it/rivista/openaccess/ET_017/ET_17_05%20Simonelli.pdf

³ Rispettivamente di Atanasio, Didimo, Basilio, Ambrogio. Si possono ricordare tuttavia perlomeno anche le catechesi prebattesimali 16 e 17 di Cirillo di Gerusalemme e l'*orazione* 31 di Gregorio di Nazianzo. Cfr. E. Cavalcanti, *Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo. Da S. Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381*, in *Spirito Santo e catechesi patristica*, LAS Roma 1983, 75-92; B. Studer, *La recezione della pneumatologia nella chiesa antica in Spirito, eschaton, storia* a cura di N. Ciola, Mursia Roma 1998, 19-33.

⁴ Significativa un'affermazione di Basilio stesso, riportata più volte nelle sue lettere: "E' necessario che siamo battezzati come siamo stati istruiti, che crediamo come siamo stati battezzati, che glorifichiamo come abbiamo ricevuto la fede, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo" (*ep* 125,3).

⁵ Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, a cura di B. Pruche (Sch 17bis), Cerf Paris 2002 (nuova edizione, aggiornata, rispetto alle precedenti: 1947, 1968), 364-373; Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo* (a cura di G. Azzali Bernardelli (CTP 109) Città Nuova Roma 1993, 134-137. Cfr. E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei padri greci*, Ed. Studium Roma 1984, 72- 76.

⁶ Felice interpretazione del contenuto di anamnesi di un'anafora della Chiesa copta d'Etiopia: *Tutta la vita del Figlio, Anafora di Dioscoro*, a cura di Habtemichael-Kidané e S. Chialà, Qiqiaon, Magnano (BI) 2002.

⁷ E. Mazza, *La mistagogia*, 161-167.

ha come un'interruzione della vita precedente ed un nuovo inizio; ma vale anche per la conformazione alla vita del Figlio, a cui immagine veniamo edificati. Riportiamo qui di seguito il testo che si riferisce al secondo aspetto, evidenziando già come sia possibile accostarlo, per le numerose corrispondenze, al paragrafo epicletico dell'anafora "del Crisostomo":

«Così dunque il Signore preparandoci alla vita che scaturisce dalla resurrezione, ci propone tutto il comportamento evangelico prescrivendoci

di non adirarci, di essere miti, di rimanere puri dall'amore del piacere, di tenere un comportamento distaccato dal denaro, cosicché noi ci conserviamo, per una scelta deliberata, sulla retta via, impegnandoci fin d'ora in quel che è possesso proprio e naturale della vita eterna	...la sobrietà dell'anima
---	---------------------------

Se dunque qualcuno, volendolo definire, dicesse che l'Evangelo è una prefigurazione della vita che scaturisce dalla resurrezione, non mi sembra che si allontanerebbe dal giusto (XV,35).

Per opera dello Spirito Santo si attua la nuova creazione per il paradiso la salita al regno dei cieli il ritorno all'adozione filiale la libertà di chiamare Dio Padre nostro la comunione alla grazia di Cristo il chiamarsi figlio della luce il partecipare alla gloria eterna e	La pienezza del regno La libertà nei tuoi confronti La comunione dello Spirito
---	--

in una parola essere nella pienezza della benedizione, durante questa vita come in quella futura» (XV,36).

Pur nella differenza di genere letterario e di numerosi dettagli, si può notare la somiglianza sia del percorso delineato, che dell'attribuzione di un ruolo particolare allo Spirito nell'accompagnamento e nell'attuazione di tale percorso, che è poi un itinerario di vita cristiana. Si può notare inoltre che, con ulteriori differenze, ma con simile impianto, questo cammino compare anche in testi che delineano itinerari monastici (cfr *Vita di Antonio*)

--

Gregorio detto "di Nazianzo" fu amico e compagno di studi di Basilio, uomo dal carattere un po'

introverso e malinconico, attratto dalla vita monastica ma avverso alla sue forme austeramente desertiche e non troppo disposto a esercitare un ministero ecclesiastico. A quest'ultimo fu "avviato" dalle insistenze di suo padre, anch'egli di nome Gregorio e vescovo titolare di Nazianzo, come spiega nell'*Apologia de fuga*, scritto⁸ la cui occasione è legata alla vicenda biografica, ma la cui riflessione è molto più ampia. Come è noto, il così detto nazianzeno trae nome non da una delle diocesi a cui verrà in seguito assegnato come vescovo (prima fra tutti quella Sasima «miserabile paesello veramente detestabile»), ma dal nome della diocesi di suo padre, anch'egli di nome Gregorio e, pare di capire, piuttosto direttivo nei confronti del figlio, la cui vocazione alla solitudine monastica non soddisfaceva il desiderio paterno. La tradizione, forse con qualche eccesso retorico, vuole che subito dopo l'ordinazione voluta forzatamente dal padre nel 362, Gregorio *junior* sia fuggito dalla città e dal ministero. In seguito, pentitosi, sarebbe tornato presso il padre e in quell'occasione, durante la celebrazione della Pasqua, avrebbe pronunciato un discorso in cui dava spiegazione del gesto compiuto, scusandosene. La portata dello scritto, appunto *Apologia per la fuga*⁹, è però ben più ampia perché Gregorio, mentre spiega le ragioni della propria fuga e dichiara la propria indegnità rispetto a siffatto ministero, delinea il quadro del significato e delle esigenze del presbiterato, non senza aver prima lamentato una perdita di rigore e di spiritualità:

«Vi sono alcuni che... rivendicano il diritto di sedere ai lati dell'altare. Costoro fanno calca intorno all'altare come se pensassero che questa dignità non fosse forma di virtù, ma un mezzo di sostentamento, non un pubblico servizio del quale rendere conto, ma un potere che sfugge ad ogni controllo. E il numero di costoro è quasi maggiore a quello dei loro sottoposti»¹⁰.

Se si pensa che nel secolo precedente durante le persecuzioni per editto - in particolare in quelle volute da Valeriano e poi da Diocleziano - i responsabili della comunità erano quelli che venivano specificamente ricercati e correavano dunque più rischi, si può ben considerare il cambio epocale apportato dalla svolta costantiniana in senso lato, ossia dall'intera parabola del secolo IV, pensato come racchiuso tra l'*Editto di tolleranza* di Galerio del 311 e l'*Editto di Tessalonica* di Teodosio del 380. In questo periodo, tra l'altro, si registra una politica di esenzione per i membri del clero dai servizi che dovevano essere resi alla collettività (*curiae, munera civilia*): l'alto numero di esenzioni e il conseguente danno economico e sociale per la collettività, portò in seguito a tentativi di limitare tale sottrazione di risorse, tramite la proibizione di accogliere fra i chierici membri delle classi più alte, quelle appunto tenute a contribuire alla *cosa pubblica*, o tramite l'obbligo di devolvere prima dell'ordinazione le proprie ricchezze a familiari o ad altri *curiales* non esenti¹¹.

La parte più consistente del *discorso* riguarda però la consapevolezza della gravità

⁸ «Orazione scritta da Gregorio tra le prime.... della quale si servirono come modello e fonte Giovanni Crisostomo e Gregorio Magno, rispettivamente per *Il sacerdozio* e per la *Regola pastorale*» (Luigi VISCANTI, Introduzione in GREGORIO NAZANZIENO, *Fuga e autobiografia*, [CTP 62] Città Nuova, Roma 1987, 6).

⁹ Si tratta di un discorso variamente titolato nei manoscritti, non di mano dell'autore, fra i più frequenti *Apologetikos tês fygês*, edito anche come Il Discorso (ed J. Bernardi [Sch 247], Cerf, Paris 1978, 84-241, *Introduzione* pp. 29-50). In italiano, insieme al carne autobiografico, in GREGORIO NAZANZIENO, *Fuga (e autobiografia)*, a cura di Luigi Viscanti, [CTP 62] Città Nuova, Roma 1987, 29-115.

¹⁰ GREGORIO N., *Fuga* 8.

¹¹ Ampia documentazione in Rita LIZZI TESTA, *Come e dove reclutare i chierici? I problemi del vescovo Agostino*, in *L'adorabile vescovo di Ippona*, a cura di Franca Ela Consolino, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2001, 183-216; si vedano in particolare alcune *costituzioni* del XII libro del Codice Teodosiano, in cui viene ribadito che i chierici che avessero voluto rimanere esenti dai *munera civilia* avrebbero dovuto devolvere i propri beni a qualcun altro (CTh 12,1,121 [31 dic. 386] e che i loro figli, se non ordinati a propria volta, non sarebbero stati esenti dalle *curiae* (CTh 12,1,123 [28 luglio 390]).

dell'impegno assunto, che si specifica in primo luogo come funzione di governo¹² per la quale sarebbe necessario essere medici, severi verso se stessi e misericordiosi verso gli altri, e imparare a «governare con la persuasione e non per forza: la pianta costretta, torna alla posizione di prima»¹³. La stessa dinamica di esperienza profonda e ardente coinvolgimento è richiesta nei diversi aspetti della vita ecclesiale, come vita discepolare che scruti le scritture e come vita grata/gratuita che faccia propria la dinamica eucaristica e dossologica della liturgia. A servizio di questi tratti dell'*ekklesia* deve esplicarsi l'esercizio ministeriale:

«Sapendo che nessuno è degno del grande Dio che è insieme vittima e pontefice, se non colui che prima gli abbia offerto se stesso come vittima viva e santa, che abbia manifestato il suo culto spirituale gradito a Dio e che abbia offerto il sacrificio di lode e lo spirito contrito, l'unico sacrificio che desidera da noi, egli che tutto ci ha dato, come avrei osato presentargli il sacrificio esterno, la rappresentazione dei grandi misteri? O vestirmi della figura e del nome del sacerdote prima di aver consacrato le mie mani con opere sante...prima che la mia bocca avesse aspirato lo Spirito [...] la lingua si fosse riempita di esultanza e fosse diventata un plettro di divina melodia, svegliata dalla gloria, risvegliata all'aurora? [...] Chi sarà mai colui che col cuore non ancora acceso dai puri e infiammati ragionamenti di Dio, mentre gli vengono lette le Scritture, non avrà prima scritto queste cose nell'ampiezza del suo cuore, così da possedere il pensiero di Cristo e non sarà prima entrato nei tesori più occulti sì da ammirare la ricchezza che è in essi e da poter arricchire altri, spiegando cose spirituali in termini spirituali? Chi non avendo ancora contemplato la dolcezza del Signore e non avendo ancora visitato il suo tempio, anzi non essendo diventato tempio del Dio vivente e tabernacolo vivo di Cristo nello Spirito? [...] Chi non essendo ancora passato attraverso tutti i nomi e le potenze di Cristo, sia con l'azione sia con la contemplazione: Figlio, Immagine, Verbo [...] Primogenito dai morti, Resurrezione? [...] Chi non essendo ancora capace come uomo di portare la croce di Cristo, non ancora membro di quelli più onorati, accetterà poi lieto e animoso di essere capo della pienezza di Cristo?»¹⁴.

Alla fine, Gregorio accetta, offrendo nuovamente al padre la propria filiale obbedienza e nello stesso tempo formulando una preghiera non distante dall'eucologia dei riti di ordinazione¹⁵ che conosciamo. Si viene così formulando una teologia del ministero, da cui risulta che ogni *pastorale* impegno è riferito al «primo pastore» che è Cristo, che guida e accoglie la lode di una chiesa intera («il suo popolo»; «gregge e insieme pastori»), anche attraverso il servizio di chi, ancorché inesperto e in cammino, riceve il dono di annunciare la Parola e pronunciare la lode:

«Eccomi, o pastori e colleghi! Eccomi, o gregge sacro e degno di Cristo primo pastore! Eccomi o

¹² *Hêgemonia* (2,4,78); *epistasia* (2,58-78); *prostasia*, di cui si hanno moltissimi ricorsi, per limitarsi ai sostantivi, che sono accompagnati anche dalle corrispondenti forme verbali. Per un bilancio sulla terminologia e le funzioni: BERNARDI, *Introduzione*, 45.

¹³ GREGORIO N., *Fuga* 15.

¹⁴ GREGORIO N., *Fuga* 95-99, *passim*.

¹⁵ Utilizziamo il termine con l'estensione che in realtà assume con questa precisione in seguito. Formule eucologiche e consacratorie sono tramandate dal complesso di documenti che sono alla base di *Tradizione Apostolica*: il confronto fra i documenti fonte (cfr. Paul F. BRADSHAW – Maxwell E. JOHNSON – L. Edward PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: a Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2002, 55-59) sembra suggerire una situazione fluida, con la possibilità che la preghiera riferita ai presbiteri, assente nel testo sahidico, arabo e nei Canon di Ippolito, sia inserzione posteriore, derivata da un successivo sviluppo del rito. Per un confronto fra *Tradizione Apostolica* (nel testo reso da Botte) e i modelli occidentali, in particolare gli *Statuta ecclesiae antiqua* di Gallia, cfr. Alceste CATELLA, *L'evoluzione dei modelli rituali della liturgia di ordinazione* in *Le liturgie di ordinazione*, CLV Roma 1996, 13-67.

padre¹⁶ [...] ecco la mia obbedienza, rendimi la benedizione [...] Questa è la mia preghiera: 'Quel Dio della pace che scelse David, il più piccolo e il più giovane dei figli di Iesse, colui che dà la parola a quelli che evangelizzano con molta potenza per dare compimento al Vangelo, rafforzi egli la nostra destra [...] Dia egli forza e potenza al suo popolo e renda il suo gregge splendido, immacolato [...] sicché nel tempio tutti celebriamo la sua gloria [...] gregge e insieme pastori in Gesù Cristo nostro Signore»¹⁷.

A Sasima dunque non risiedette mai, restando piuttosto presso il padre a Nazianzo. Quando fu poi incaricato della piccola comunità nicena [la più grande era ariana] di Costantinopoli vi rimase alcuni mesi, pronunciandovi le note "orazioni teologiche" nell'immediata vigilia di Costantinopoli I, di cui ebbe in un primo momento la presidenza. Tali discorsi «per organicità di trattazione, sicurezza di dottrina e splendore di forma rappresentano il meglio, sotto l'aspetto letterario, di quanto fu scritto durante la controversia ariana» (Simonetti). I primi due riflettono sulle condizioni e sui limiti della riflessione teologica e del suo linguaggio, il terzo e il quarto parlano dei rapporti fra il Figlio e il Padre e il quinto - si è più volte osservato - è dedicato allo Spirito Santo. Parte dell'opera del Nazianzeno è in versi, però il contenuto tende a prevalere sulla forma, il che non rende affascinante la sua poetica. Ricordato come il *teologo* dalla tradizione orientale, la sua riflessione sulla relazione fra preghiera e teologia e sulla teologia apofatica, è di grande interesse.

(dai Discorsi teologici:)“ ora poiché ci siamo liberati da quello che è estraneo alla parola (teologo).. ci rimane da fare una seconda cosa: guardiamo all'interno di noi stessi e plasmiamo, come se fosse una statua perfettamente compita il vero teologo (I,7)

...plasmati dalla Scrittura e plasmando gli altri con essa, accingiamoci ora ai discorsi della teologia. Poniamo in cima al nostro discorso il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo, dei quali dobbiamo parlare: che il primo ci sia benevolo, il secondo ci aiuti, il terzo ci ispiri - o meglio che provenga a noi da un'unica natura divina un'unica illuminazione: unitamente e pure distinta, e congiunta ma in maniera divisa (2,1)

Dunque bisogna ricominciare in questo modo: comprendere Dio è difficile, ma parlare di lui è addirittura impossibile, come disse un filosofo greco parlando di Dio (..) Al contrario, io penso che parlare di Dio è impossibile e comprenderlo ancora più impossibile (2,4)

Se il Figlio è Figlio in seguito ad un rapporto di carattere più elevato, in quanto noi solamente in questo modo riusciamo a immaginarci la condizione di provenienza da Dio e dell'essere *homousios* con il Padre, non per questo dovremmo applicare alla divinità del Figlio anche tutti gli altri titoli della condizione mortale, quelli tipici dei nostri rapporti di parentela. Altrimenti tu dovresti pensare che Dio è maschio, seguendo questo tuo ragionamento, perché si chiama Dio al maschile e si chiama Padre. Al contrario, la natura divina, la divinità sarebbe femmina stando ai generi delle denominazioni. Lo Spirito invece non sarebbe né l'uno né l'altro, in quanto, come neutro, non genera. (5,7).

--

L'altro **Gregorio** (di **Nissa**) è fratello minore di Macrina e Basilio, diventa scrittore estremamente fertile alla morte della sorella e del fratello. Oltre a un *contro Eunomio*, scritto a

¹⁶ Si riferisce al proprio padre Gregorio.

¹⁷ GREGORIO N., *Fuga* 116-117.

propria volta sulla scorta del precedente basiliano, dobbiamo a lui una elaborata riflessione antropologica (*peri kataskeuè anthropou*) scritta, come dichiarato, per colmare la lacuna dell'esamerone del fratello, troppo sintetico sul sesto giorno, ma in realtà opera autonoma e acuta e un "sull'anima e la resurrezione" che sviluppa quanto espresso in forma iniziale nella vita di Macrina. Quest'ultima è un percorso spirituale [cfr vita di Antonio] in cui Gregorio descrive Macrina come Diotima del Simposio e come Socrate del Fedone. Le sue parole, che sono riportate come "più alta filosofia" e grazia/potenza dello Spirito¹⁸, vengono riassunte a più riprese:

«*physiologousa* sulla natura umana (*anthropinon*), svelando con la parola l'economia divina nascosta negli eventi dolorosi e dispiegando, come ricolma dello Spirito Santo e per sua ispirazione, la vita futura» (17,25) e ancora «*philosophousa* per noi riguardo all'anima, alla causa della vita nella carne, al perché l'uomo è e al perché è mortale, da dove viene la morte e qual è la liberazione che da questo ci conduce nuovamente (*palin*) alla vita» (18,15-18).

Essenziali almeno alcuni temi: la ripresa dell'esegesi origeniana attraverso l'idea di *akolouthia*; l'idea dell'uomo *methorios*; il concetto di *epektasis*: termine coniato a partire dal verbo corrispondente, utilizzato da Paolo nella ep ai Filippesi ("dimentico del passato, *epekteinô*..). Riprendendo il tema origeniano del progresso spirituale, indica una tensione senza sosta, inesauribile come accogliente e *spazioso* è Dio cui si rivolge. Il tema è svolto attraverso ossimori (es "corsa immobile").

Vita di Mosè: (II,162-163): Che cosa vuol dire che Mosè è entrato nelle tenebre e qui ha visto Dio? Infatti l'episodio ora raccontato sembra contrastare in qualche modo con la prima apparizione divina, in quanto allora la divinità era apparsa nella luce, ora invece nelle tenebre. Ma non dobbiamo pensare che questo sia in contrasto con la coerenza della nostra interpretazione spirituale. Infatti con questo il racconto ci insegna che la conoscenza della religione inizialmente è luce per chi l'apprende; perciò quanto è contrario alla religione riteniamo che sia tenebra e ci si allontana dalla tenebra venendo a partecipare della luce. Ma la mente procedendo e giungendo con attenzione sempre più intensa e completa alla conoscenza della dottrina delle vere realtà, quanto più si avvicina a questa conoscenza, tanto più avverte l'inconoscibilità della natura divina. Infatti, dopo aver lasciato tutto ciò che è apparenza non solo coglie la sensazione, ma anche quanto crede di vedere l'intelligenza, e va sempre più addentro, finché con la intensa ricerca intellettuale penetra in ciò che è invisibile e incomprensibile e qui vede Dio. In questo, infatti, è la vera conoscenza di ciò che cerchiamo, in questo vedere nel non vedere, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità come da tenebre".

"(II,224-243): Il luogo presso Dio, la roccia nel luogo, lo spazio nella roccia che è definito apertura, l'ingresso di Mosè qui dentro, l'imposizione della mano di Dio sull'ingresso e il passaggio e la chiamata e quindi la visione di spalle saranno interpretati nel modo più logico secondo il principio dell'interpretazione spirituale (...) L'anima supera continuamente sé stessa nell'ascesa, **tesa in avanti, come dice l'apostolo**, per il desiderio dei beni celesti e indirizzerà

¹⁸ Faccio qui riferimento all'edizione di Maraval: rispettivamente 17,22 e, per le menzioni dello Spirito, 17,28;18,19; cf 19,14)

sempre più in alto il suo volo. Desiderando infatti, grazie a ciò che ha già conseguito, di non rinunciare all'altezza superiore, rende incessante la sua tensione alle realtà celesti, rinvigorendo sempre con i risultati già conseguiti l'impulso al volo (..) Mi sembra che succeda lo stesso all'anima spinta dalla passione d'amore verso ciò che è bello per natura.. per cui l'ardente amante della bellezza accogliendo ciò che via via gli appare come immagine della bellezza brama di potersi saziare proprio del modello originario e con richiesta temeraria che supera i limiti del desiderio, vuole godere della bellezza non attraverso specchi e riflessi ma faccia a faccia. La voce di Dio acconsente alla richiesta con le stesse parole con cui rifiuta, mostrandogli con queste poche parole un incommensurabile abisso di pensiero. Infatti la munificenza di Dio accetta di saziare il desiderio, ma non gli promette requie e sazietà (...) Mi sembra perciò che la parola divina indichi questo concetto: poiché il tuo desiderio guarda sempre a ciò che è più grande, c'è presso di me tanto posto che chi corre interiormente non potrà mai smettere di correre. Ma la corsa in altro senso è immobilità; fermati gli dice presso la roccia. Questa è più straordinaria di tutte le cose, come immobilità e movimento possano identificarsi.

NONSOLOCONCILI: LE CHIESE DI SIRIA

Il percorso di lettura delle testimonianze cristiane antiche non può prescindere dal confronto con autori e testi collocati anche al di fuori dell'Impero Romano ed anche di espressione linguistica diversa dal greco e dal latino. Lo facciamo in misura minima, si potrebbe dire, "simbolica", ricordando almeno due autori siriaci del IV secolo, Afraate di Mar Mattai e Efrem di Nisibi/Edessa.

Afraate

La chiesa di Ninive-Mossul

L'opera delle *Esposizioni* è rappresentata da una serie di 22 "istruzioni", una per ogni lettera dell'alfabeto siriano, più una che si ricollega all'inizio perché inizia con "alaf", la prima lettera. Il testo principale è in siriano, ma esistono antiche traduzioni in georgiano, etiopico e arabo: vale la pena ricordarlo, non per erudizione, ma per pensare una "mappa del cristianesimo" rispettosa delle differenze.

I manoscritti attribuiscono l'opera a un tale Afraate: questa parola siriana sembra derivare da Pharhad, nome di origine persiana che significa "sapiente". Afraate vive come scriba esperto di Scrittura, alla maniera dei sapienti d'Israele, a Mar Mattai, sede dei vescovi della chiesa di Ninive-Mossul (attuale Iraq) e probabilmente è lui stesso vescovo di quella chiesa. Secondo qualcuno il suo nome sarebbe stato "Giacomo di Ninive" e sarebbe stato soprannominato "sapiente" per la sua attività ecclesiale.

Nel IV secolo in cui sono state scritte queste "spiegazioni" sulla fede e sul suo fondamento la situazione per i cristiani in quelle regioni non è affatto facile: il paese è governato dagli Imperatori di Persia, tradizionali nemici dell'Impero romano, e il fatto che quest'ultimo si stia alleando con il cristianesimo, fa sì che in Assiria e Persia i cristiani siano pensati come "nemici", sostenitori di una

potenza straniera. Così questa è un'epoca di difficoltà e persecuzione. Non sono facili però neanche i rapporti con gli "occidentali" (chiamano così anche la chiesa di Antiochia di Siria... che è ad occidente del loro territorio!) che si esprimono con parole ma soprattutto con concetti greci.

Ali d'aquila

Con questi scritti siamo come proiettati in un mondo affascinante e distante, in cui le parole della Bibbia risuonano con la familiarità dei "compaesani", che usano lo stesso dialetto e gli stessi proverbi. Afraate si definisce solo "discepolo delle Sante Scritture" e risponde ad una lettera di richiesta sulla fede con una costruzione strutturata e poetica, come un ricamo che, sulla trama della costruzione teologica, dà vita ad un disegno armonico tramite la struttura alfabetica e le citazioni bibliche.

Alcuni passaggi ne dicono l'originalità: l'aquila di Dt 32,11 che veglia sulla sua nidia, cova i suoi piccoli come lo Spirito di Gn 1,2 "cova le acque" primordiali. Queste immagini in italiano si perdono un po', ma in ebraico e in siriano si richiamano spontaneamente, perché vengono usati gli stessi termini. Così per Afraate lo Spirito del Messia (cioè del "Cristo") cova le acque del battesimo, abita nel cuore dei rinati ed è anche il loro "vestito nuovo", perché li riveste del Messia e vive in loro e su di loro. Così li trasforma a loro volta in aquile, che allargano le ali (la parola vuol dire anche braccia) nel segno del Crocifisso e hanno grandi occhi. Possono così volare incontro allo Sposo e con lo sguardo che vede lontano, attenderlo e contemplarlo. Alla loro morte lo Spirito, che li aveva rivestiti, sta sulla loro tomba e anche presso il Messia e insiste e attende e prega per loro, finché viene il momento in cui il Messia lancia un grido. Allora lo Spirito corre ad aprire le loro tombe, li rialza e li riveste: e gli "uomini interi, rapiti dallo Spirito, voleranno incontro al Re", nella "camera delle nozze". Capiamo subito che sta parlando del battesimo, della vita spirituale, della resurrezione: ma non al modo dei greci. Capiamo anche che le immagini si rincorrono e si completano al modo della poesia e dei sogni, non della "logica": lo Spirito è dentro e anche sopra, cova e veste ma anche abita dentro...

Una lettera dal sinodo

Le istruzioni di Afraate sono rivolte principalmente a dei cristiani che conducono un tipo particolare di vita monastica, testimoniata soprattutto in queste chiese. Si chiamano "figli del patto", sono uomini e donne che non vivono in luoghi deserti, ma insieme a tutti gli altri, conducendo però una vita continente, che li fa riconoscere come un "gruppo". Anche Afraate ne ha fatto parte e questo spiega il grande entusiasmo che pone quando parla di quel tipo di vita, e anche la necessità di difendersi dalle accuse di chi li considerava persone che disprezzano la creazione di Dio perché rifiutano di mangiarne i frutti.

Sembra però che la sua opera di guida spirituale sia stata molto più ampia e, come dicevamo sopra, sia stato vescovo della chiesa di Ninive-Mossul. Questo tratto appare in maniera tutta particolare nella istruzione 14: la chiesa di Ninive riunita in sinodo - vescovi, presbiteri, diaconi e tutto i membri della chiesa e i semplici (14,1) - ha pensato di scrivere ai vescovi, presbiteri, diaconi, ai semplici e a tutto il Popolo di Dio che è a Seleucia-Ctesifonte, non distante dall'attuale Bagdad. E' dunque una lettera ufficiale, che porta in fondo la data al modo dei greci (dal regno di Alessandro Magno) e al modo dei persiani (il regno di Shapur), che si esprime sempre al plurale, "noi, fratelli, vi scriviamo...", anche se Afraate l'ha ritenuta così importante per la fede da inserirla nel corrispondente turno alfabetico (nun:14). E' molto lunga, con echi di preghiere liturgiche: "è Lui la perla preziosa, il tesoro del campo, la sorgente di vita, la tavola invitante, la porta del Regno, il vino che dà gioia...lui che ha subito la passione, che è vivente e siede in alto: ora rendiamo grazie al Padre suo e per mezzo di lui adoriamo chi l'ha inviato...noi non abbiamo altro da restituirgli per questo amore se non l'azione di grazie, l'adorazione e l'amore fraterno" (14,39).

Pur nel linguaggio un po' in codice, dovuto al clima persecutorio, si capisce anche qual è il

motivo che spinge a scrivere: il patriarca di Selucia-Ctesifonte, Simeone bar Sabbaè, collabora col potente di turno, il “re dei re” Shapur e tenta di far “la cresta” sulla fortissima tassazione imposta ai cristiani. Ama il potere e il denaro: questa modalità non è quella di “pastori secondo il Vangelo” e il popolo di Dio non lo può accettare e dunque non lo vuole più tollerare. La posizione della chiesa di Ninive è espressa senza arroganza – è possibile pentirsi con umiltà e convertirsi, possiamo diventare costruttori di pace come gli uomini e le donne che la Scrittura ricorda (14, 33) – ma anche con fermezza irremovibile: quella chiesa non pagherà. Il boicottaggio sembra sia stato veramente attuato e da altre fonti sappiamo che il patriarca è caduto in disgrazia presso l'imperatore.

C'è anche una versione dei fatti di parte contraria, che fa di Simeone una vittima e un martire. Le questioni sono certo complesse e la storia del potere che si è poi vendicato del connivente Simeone è comunque brutale. Resta tuttavia la testimonianza di una chiesa riunita in sinodo che non vuole più accettare che sia Mammona a dettare le scelte, anche se chi è attaccato al denaro si prende gioco di questa decisione (cfr Lc 16,14). Ma questa chiesa *vicinalontana* ha trovato semplicità per esprimerlo a parole e fermezza per farlo nei fatti: semplicemente per vivere la beatitudine dei costruttori di pace (14, epilogo).

Afraate, *Le esposizioni*, a cura di Giovanni lenzi, voll. 1-2, Paideia, Brescia 2012

Efrem il Siro

A Nusaybin, estremo confine sudorientale della Turchia, vicino alla Siria, si può ammirare un battistero fatto costruire intorno al 359 dal vescovo Vologese. In quel periodo nella città, che si chiamava Nisibi ed era una delle città più orientali dell'Impero Romano, viveva e svolgeva il suo ministero il diacono Efrem. Pochi anni dopo l'imperatore Giuliano fu sconfitto dai Persiani e la città passò sotto l'impero Sassanide: la chiesa di Mesopotamia era stata fino ad allora perseguitata e molti cristiani preferirono perciò emigrare. Fra questi anche Efrem che si spostò ad Edessa (oggi Urfa), circa 150 km ad occidente, dando vita a quella che prenderà il nome di “scuola dei Persiani”.

“Efrem insegna come se una fontana zampillasse dalla sua bocca”: così lo presenta un antico biografo, che subito spiega che l'espressione allude allo Spirito santo. Questa fontana zampillante si è manifestata soprattutto nel suo impegno di spiegazione e commento della Scrittura, realizzato in lingua siriana soprattutto attraverso inni e testi poetici: da queste coordinate il rinnovato interesse della nostra chiesa per le sue opere.

Un esegeta orientale

Di fronte agli scritti di Efrem si ha veramente l'impressione di qualcosa che ci raggiunge da lontano, eco di un modo di far teologia diverso da quello a cui siamo abituati. Si parla in riferimento a lui di teologia “simbolica”, cioè di un pensiero che privilegia le immagini, i simboli, i paradossi e attraverso queste modalità arriva ad esprimere concetti profondi. Questo spiazza per lo più gli occidentali, che tenderebbero a lasciare questo genere di linguaggio poetico al massimo al “tempo libero” e ai perdi giorno, non certo agli esegeti della Scrittura.

Il gioco che si instaura tra testo ed interprete è presentato come un gioco di luce: la Scrittura diventa trasparente per lo sguardo che la sa attraversare. Per questo “una persona che cerca la verità

con spirito risentito non può acquisire la conoscenza”, mentre la Scrittura diventa uno specchio carico di simboli eloquenti per chi la scruta con occhio luminoso. Il simbolo per eccellenza è certo il Figlio umano, l’uomo di luce e di fuoco nato da Maria: dalla sua luce nasce la possibilità che la Scrittura diventi parola, luce e fuoco. Ed è ancora dalla sua luce che tutta la creazione può essere come un grande libro, come uno specchio: se scrutata con occhio luminoso, l’occhio che coglie la trasfigurazione della realtà e la canta.

Così Efrem sviluppa in una lettera il paragone tra Vangelo e specchio: “Benché muto, lo specchio parla: nel suo silenzio, grida; nonostante tu possa pensare che è un oggetto morto, fa i suoi proclami. Benché immobile, danza; benché senza corpo, il suo grembo è spazioso e in quelle camere interiori nascoste ogni membro è rappresentato [...] Come lo specchio è solo figura del Vangelo, così anche il Vangelo è solo una figura della bellezza che è in alto, che non sbiadisce”.

L’occhio reso progressivamente luminoso è però anche consapevole del suo limite, in certo senso più vede, e più quasi si sente cieco, per la profondità di ciò che scruta. Ancora più penetrante, addirittura impudente è perciò l’amore: “Voglio essere impudente nel mostrare il mio amore, ma esito davanti alla mia arditezza: Quale delle due attitudini scegli Signore? L’impudenza del nostro amore ti piace, come ti è piaciuto che dovessimo rubare dal tuo tesoro”.

Un poeta

Questo linguaggio non stentiamo a definirlo “poetico”. Ma Efrem è poeta anche in un senso molto più preciso: i suoi commenti alla Scrittura, con alcune eccezioni, sono scritti sotto forma di inni e di uno stile particolare che si chiama “prosa poetica”. Gli inni sono destinati ad essere cantati nella liturgia, in molti di essi ci sono ritornelli e responsori: conosciamo il nome ma non la musica originale delle antiche melodie, anche se gli inni sono tuttora cantati “dal sud dell’India al Circolo Polare” (Griffith)

Nella sua visione, la fede può crescere nella misura in cui viene coltivata attraverso la lode: la fede tenuta in silenzio, è debole, è come un uccellino troppo piccolo per aprire il guscio col becco. “Un uccellino cresce in tre tappe: dal ventre all’uovo, poi al nido dove canta; e una volta completamente cresciuto, vola nell’aria aprendo le sue ali nel simbolo della Croce”. Un grande spazio in questa produzione hanno i cicli liturgici: ci sono inni sugli azzimi, la crocifissione e la resurrezione, ma anche sull’epifania. Spesso si parla dell’Eucarestia: “Nel tuo pane, Signore, è nascosto lo Spirito che non può essere consumato, nel tuo Vino dimora il Fuoco che non può essere bevuto: lo Spirito è nel tuo Pane, il Fuoco nel tuo Vino, una meraviglia manifesta che le nostra labbra hanno ricevuto”.

L’atteggiamento contemplativo è ricerca di sapienziale equilibrio fra silenzio e parola: “la nostra parola sarà come il giorno, il nostro silenzio come la notte in cui orecchio e lingua riposano”. Il motivo è però profondo: il Padre e il Figlio comunicano nella Parola e nel Silenzio.

Un diacono, una chiesa

Non è difficile cogliere anche in poche battute il motivo per cui si può applicare ad Efrem stesso quanto egli afferma del cantore: è arpa dello Spirito Santo. Una lettura più ampia dei suoi testi può rendere meglio ragione di queste affermazioni. Possiamo tuttavia fare alcune considerazioni di carattere generale: intanto Efrem esegeta della Scrittura, suo interprete nella scuola dei persiani e compositori di testi destinati alla liturgia, è un diacono della sua chiesa. A fronte delle scarse parole dedicate a questa figura ministeriale ad esempio nella Tradizione Apostolica (documento occidentale del III secolo), una figura così ricca e complessa può proficuamente entrare in dialogo con la realtà della nostra chiesa, che sta ancora cercando, non senza fatica, uno spazio non banale per i diaconi. Dall'antichità viene un invito alla fantasia: è un ruolo che non si presenta rigidamente stabilito, ma si realizza in modi diversi nei diversi contesti. Ma dall'antichità viene anche un invito alla fiducia: il diacono Efrem è stato ben altro che un chierichetto!

Un altro aspetto si impone: il legame tra cristianesimo e occidente viene da più parti indagato. Per molte ragioni siamo oggi interessati a tutte le declinazioni antiche di cristianesimo non filtrate attraverso l'importante ma riteniamo non unica inculturazione nel mondo greco. Anche perché ne va dell'onestà con cui possiamo ancora proporre il Vangelo a popoli e culture completamente diversi. Efrem è una di queste voci: non solo greci nella chiesa antica, non solo greci i grandi teologi. La sua lingua, il siriano, è un dialetto aramaico...E senza pensare che le culture siano scatole chiuse ed impermeabili le une verso le altre, possiamo però affermare che la sua teologia è fondamentalmente semitica nella lingua, nei temi, nell'espressione.

Oltre che con piacere leggiamo dunque con gratitudine il siro Efrem, che con la grazia avvincente del simbolo e della poesia ci aiuta ad uscire dal nostro provincialismo, piccolo mondo che tenderebbe a considerarsi l'universo. Come in uno specchio, ci torna un'immagine di noi stessi ridimensionata... e perciò ancora aperta alla comunione.

S. Brock, *L'occhio luminoso. La visione spirituale di sant'Efrem*, Lipa, Roma 1999;

Efrem il Siro, *Inni Pasquali e Inni sulla natività e l'epifania*, a cura di I De Francesco, Paoline, Milano 2001.

III – IL V SECOLO:

QUADRO GENERALE E CONFRONTO ORIENTE OCCIDENTE

1. Quadro generale 2. La questione cristologica: Efeso e Calcedonia.
3. Agostino: vita, opere, questioni teologiche

III.1 Quadro generale Nel V secolo molteplici fattori politici e culturali segnano la differenza rispetto all'epoca precedente. Cambia infatti progressivamente l'assetto politico: con la morte dell'imperatore Teodosio (395) e la successione sulle sedi rispettivamente di Oriente e Occidente dei figli Arcadio e Onorio l'Impero non avrà mai più un governo unico e comune. Le pressioni sui confini settentrionali e orientali da parte dei nuovi popoli, anticipata dal lungo periodo di scambi e di alleanze militari e resa evidente nella battaglia di Adrianopoli (378) dà origine a una progressiva inesorabile penetrazione nella parte occidentale, fino a conoscere momenti simbolici quali i "sacchi di Roma" del 410 (da parte delle truppe di Alarico, note come *Visigoti*) e del 455 (da parte dei *Vandali* guidati da Genserico, già da tempo installato in Nord Africa), nonché il passaggio degli Unni di Attila, con la memoria dell'incontro con papa Leone. Alarico aveva tenuto a lungo sotto assedio anche Milano, difesa dal generale Stilicone: anche a seguito di questi eventi Onorio spostò nel 402 la capitale da Milano a Ravenna. In Persia la dinastia sassanide conosce un periodo di grande stabilità, destinato a durare fino alla conquista araba del VII secolo.

In questo quadro di progressivo indebolimento della forza politica e culturale dell'Impero prendono maggior vigore le istanze di differenziazione e le peculiarità linguistiche: i contesti nordafricano, copto e siriano ne sono esempio evidente, ma da quanto si è detto è logico considerare anche l'emergere culturale delle popolazioni di stirpe germanica. Anche nelle controversie religiose che segnano il secolo la componente etnica avrà una certa importanza. Queste ragioni congiunturali amplificano le differenze ecclesiastiche e teologiche, rendendole motivi di distanza, di difficile comprensione, in alcuni casi di tensione.

Pur a rischio di qualche schematismo si può evincere dalla forma prevalente dell'architettura ecclesiastica un diverso approccio alla liturgia e alla conseguente spiritualità. Se si confrontano Santa Sabina a Roma e Hagia Sophia a Costantinopoli – pur non coeve – saltano immediatamente agli occhi macroscopiche differenze: in occidente prevale infatti un impianto basilicale, cui corrisponde una liturgia prevalentemente didascalica, quale si può verificare, ad esempio, nella predicazione di Leone e nella corrispondente eucologia, in parte raccolta nel *Sacramentario Veronese*, caratterizzata da sobrietà e cura stilistica (*concinnitas*). In Hagia Sophia prevale invece

lo slancio verticale: la riflessione sulla liturgia rappresentata da *PseudoDionigi* ne è un esempio, con l'idea che l'assemblea terrena sia immagine dell'assemblea festosa del cielo.

Notevolmente diversa inoltre la struttura ecclesiastica, che si specifica adesso attorno ai patriarcati, le chiese maggiori cui ne afferiscono altre, sottoposte per la giurisdizione e legate per sviluppi disciplinari e teologici. Sedi antiche erano Roma, Antiochia e Alessandria; nel secolo precedente si era aggiunta anche Costantinopoli, fondata nel 333 e sempre nel IV secolo, paradossalmente, era stata data progressiva importanza alla sede di Gerusalemme, che pure avrebbe avuto ovvi motivi di precedenza storica e teologica. Le ragioni di questa strutturazione hanno innegabilmente basi molto concrete, ma sono state prevalentemente ricondotte a motivazioni teologiche, legate alla forma apostolica di cui le chiese sono, insieme testimoni. Tale forma apostolica viene rivendicata come "fondazione" da parte di qualcuno dei *Dodici*: Pietro e Paolo per Roma (cfr. canone 3 di Costantinopoli e 28 di Calcedonia).

Queste sedi vantano il titolo di patriarcati: come si può osservare quattro di essi sono in Oriente e uno solo in occidente. Veramente anche altre sedi occidentali avevano importanza: dal 286 al 402, come si è detto, Milano era stata una delle sedi imperiali e durante l'episcopato di Ambrogio (374 -397) il suo rilievo ecclesiastico era stato enorme. Anche Cartagine era una sede importante, metropoli delle province di Africa, nonostante l'indebolimento dovuto al grave scisma detto donatista, in gran parte risolto tuttavia all'inizio del V secolo a opera di Agostino. Tuttavia proprio quelle regioni che si potrebbero definire di confine, conobbero il grosso peso dei nuovi arrivi dal Nord per l'Italia settentrionale, con grandi difficoltà sia per Milano che per Aquileia, mentre l'Africa, conosce nei primi decenni del secolo un'importante arrivo di *Vandali* dalla penisola Iberica. Il risultato è che in oriente ci sono comunque quattro patriarcati, in una struttura che si può definire multipolare, cui corrisponde un'idea e una pratica di sinodalità: nonostante grossi conflitti e tentativi di predominio dell'uni sugli altri, la struttura crea la consapevolezza che le decisioni andrebbero prese insieme e in accordo anche con il patriarcato d'occidente, Roma. In Occidente invece la struttura resta alla fine monopolare e tende a creare l'idea e rafforzare la pratica di decisioni prese senza consultare gli altri.

Differenze di interessi e di accenti non sono poi una novità: l'interesse morale e disciplinare mostrato da Tertulliano e da Cipriano in occidente, legato anche a una tradizione stoicizzante, se paragonato all'interesse *mistico* e alla chiave platonizzante di Clemente e Origene e alla chiave platonizzante alessandrina, aiutano a individuare le radici dei diversi accenti teologici del secolo V: in occidente, catalizzante soprattutto da Agostino, emergono questioni di tipo ecclesiologico e sacramentale (donatismo) e antropologico (il tema della grazia nel confronto pelagiano); in oriente il confronto è soprattutto cristologico, e si focalizza sul modo dell'unione di umanità e divinità in

Gesù Cristo, dando origine a forti tensioni e ai Concili di Efeso (431) e Calcedonia (451) riconosciuti rispettivamente come terzo e quarto concilio ecumenico. In questa questione si cerca il confronto con l'occidente e anche il suo arbitrato, dal che le maggiori sedi orientali erano parti in causa: Leone manda per due volte un contributo di notevole rilievo, che aiuta a comprendere le crescenti difficoltà linguistiche: gli scritti di Nestorio inviati in greco a Roma trovarono a fatica lettori e traduttore! Il passaggio di categorie greche nella lingua siriana, inoltre, in un contesto in cui non c'era neanche unità politica, fu devastante.

Nel corso del secolo vi furono anche due momenti in cui la distanza diventò anche interruzione della comunione: dal 404 al 415 per l'affare di Giovanni Crisostomo e tra il 484 e il 519 per lo scisma detto acaciano, causato dalle posizioni anticalcedonesi degli imperatori (Zenone e Anastasio) cui però aveva aderito anche il patriarca Acacio

III.2 Il problema cristologico nel V secolo

La professione di fede in Gesù "Cristo e Figlio di Dio" (cfr. Mc 1,1), centro e genesi della fede cristiana, non è certo una novità del V secolo, né si deve attendere questo periodo perché nascano problemi sul significato di tali affermazioni. Basterebbe ricordare la prospettiva nota come docetismo, che si trova variamente combinata con altri elementi in diversi contesti e periodi: attraverso l'affermazione che il Cristo è uomo solo "*tôï dokein*", nell'apparenza, si enfatizza una delle difficoltà centrali della fede cristiana, quella di affermare che il Figlio di Dio, in senso forte e pieno, è proprio quell'uomo, che è nato, ha sofferto, è morto crocifisso "sotto Ponzio Pilato". Echi di questa difficoltà si trovano, nell'epoca più antica, negli scritti del *corpus* giovanneo, nell'epistolario attribuito a Ignazio di Antiochia, in un testo di ambiente giudeocristiano come l'*Ascensione di Isaia*. Tra secondo e terzo secolo sono vivi nella polemica antignostica condotta da Ireneo di Lione e da Tertulliano (cfr. schede precedenti)

Tuttavia alla fine del IV secolo il problema prende una fisionomia tecnica e particolare, in parte anche come ricaduta della questione ariana. L'affermazione infatti che il Figlio «è della stessa sostanza del Padre», proclamata al concilio di Nicea (325) e poi variamente discussa, contestata, difesa e riaffermata nel corso del secolo, spingeva da una parte a mettere in relazione con questo livello ontologico "alto" tutte le affermazioni che riguardavano aspetti umani e problematici di Gesù Cristo, come i limiti, la fame la sete, le tentazioni, la sofferenza e la morte, dall'altra a riformulare la fede cristologica con termini tecnici e categorie metafisiche, in analogia alla recente formulazione della fede trinitaria. Figura rappresentativa di questa difficoltà è **Apollinare di Laodicea**, che giunge ad ipotizzare che in Cristo il *Logos* tenga il posto dell'anima o più precisamente del suo principio superiore e direttivo. Apollinare è infatti un personaggio chiave nelle vicende dottrinali del IV secolo, soprattutto perché esplicitò alcune delle problematiche connesse con la cristologia del Logos e in questo modo anticipò le questioni cristologiche dibattute nel secolo seguente. La nota familiarità di Apollinare con la visione alessandrina può forse derivare dalle origini della sua famiglia: da Alessandria proveniva infatti suo padre, anch'egli di nome Apollinare, che fu poi presbitero a Laodicea di Siria. I due, padre e figlio, condividevano l'impegno ecclesiastico e

teologico in quella Chiesa, in una forma colta e non ignara delle implicazioni filosofiche dei temi affrontati; strinsero poi una duratura amicizia con Atanasio, che nel 335 sostò nella città. Si sa che Apollinare, ben presto eletto vescovo della fazione nicena di Laodicea, affrontò temi apologetici, come in uno scritto contro Porfirio e in uno scritto contro Giuliano: nessuno di questi è conservato, mentre restano i frammenti catenari di un imponente impegno esegetico. Già al sinodo di Alessandria del 362 le sue posizioni incontrarono difficoltà e censure e anche a Roma vennero ripetutamente condannate (377 e 382). Una sua espressione, in seguito utoizzata anche da Cirillo di Alessandria che la riteneva di Atanasio, era anche : ""Una sola natura (*mia physis*) del Verbo di Dio incarnato". Precoci confutazioni si ebbero poi sia da Gregorio di Nazianzo in oriente (*epp. a Cledonio*: di Cristo si deve dire "*allo kai allo*" (l'una e l'altra cosa, cioè umanità e divinità), non "*allos kai allos*" (uno e un altro soggetto), che da Ambrogio in occidente, nel *Mistero dell'incarnazione del Signore* (*gigans geminaeque naturae*)

Quando nel 428 l'antiocheno Nestorio fu consacrato patriarca di Costantinopoli, vennero a confronto e poi anche a scontro due diverse impostazioni: quella elaborata in a) **ambiente antiocheno** e quella propria b) dell'**ambiente alessandrino**. Tra le due "scuole vi sono varie differenze, anche esegetiche e di visione antropologica, ma ci limitiamo qui all'aspetto cristologico.

a) La prima è caratterizzata dall'attenzione alla piena umanità di Gesù e contempla in maniera statica il "risultato" dell'incarnazione, distinguendo in modo analitico l'aspetto umano e quello divino di Gesù Cristo. In questo modo garantisce che l'integra umanità dell'uomo Gesù non venga assorbita dalla divinità del Figlio, ma stenta a rendere ragione della unità della persona del Figlio uomo.

b) La seconda è invece un'impostazione dinamica, attenta al processo dell'incarnazione del Verbo: in questo modo l'unità personale di Gesù Cristo è garantita, ma risulta più difficile affermarne l'integra umanità.

Al fondo delle due visioni, che avrebbero potuto porsi semplicemente come complementari, sembra apparire un **identico problema**: "proteggere" *Dio*, in questo caso più precisamente il *Figlio*, dagli aspetti "umani" di Cristo. Infatti anche nel caso dell'impostazione antiochena, che ad un primo sguardo sembra più rispettosa dell'umanità di Gesù, alla fine il problema resta quello di affermare che quell'umanità è **propriamente l'umanità del Figlio di Dio**.

Nestorio: un antiocheno a Costantinopoli

La questione fu avvertita in maniera drammatica soprattutto in oriente, amplificata anche da problemi di rapporti fra sedi ecclesiastiche. La prima fase vide come protagonisti l'antiocheno Nestorio, diventato patriarca di Costantinopoli nel 428 e *papa* Cirillo patriarca di Alessandria e segnò una tappa nel concilio di **Efeso (431)**, il cui più proficuo risultato è tuttavia da individuare nella posteriore **Formula di Unione del 433**.

L'antefatto è riconducibile allo sconcerto di Nestorio nel sentire che in Costantinopoli era in uso il termine *Theotokos*, Madre di Dio. In Antiochia questo uso era sconosciuto, anche per una cautela rispetto ai culti delle Madri divine, quali Iside, Cibele, Astarte. In ogni caso il problema di Nestorio, così come si può evincere dalla successiva sequenza epistolare, non è in primo luogo religionistico, ma cristologico: ritiene infatti che si debba dire Madre di Cristo (*Christotokos*), non Madre di Dio, in quanto da Maria nasce l'uomo Gesù nel quale "abita come in un tempio il Figlio di Dio". Fu denunciato a *papa* Cirillo, il "non proprio favorevole" patriarca della sede Alessandrina: i due si scambiarono delle lettere e poi appellarono all'altra grande sede non ancora coinvolta nel caso: Roma. Come già si è ricordato, Cirillo procurò di far avere dei testi tradotti, mentre Nestorio mandò il proprio dossier in greco e a Roma non era facile trovare qualcuno in grado di

comprenderlo sufficientemente. In ogni caso *papa* Celestino di Roma dette ragione a Cirillo, cui anche chiese di controllare che Nestorio ritrattasse: «Cirillo è mio accusatore e mio giudice», fu la triste osservazione di Nestorio.

Il Concilio di Efeso del 431

Il concilio, il primo di cui siano stati conservati i verbali, non fu molto proficuo e nemmeno edificante. Nestorio non si volle presentare, gli antiocheni, guidati dal patriarca Giovanni, arrivarono nei pressi, in ritardo, ma non si decidevano ad andare in Concilio. Cirillo dichiarò aperta la seduta e scomunicò Nestorio, novello Giuda; a quel punto arrivarono gli antiocheni, che scomunicarono, per il modo in cui si era svolta la cosa, sia Cirillo che Mnemone di Efeso; gli alessandrini scomunicarono a propria volta gli antiocheni. I legati romani, arrivati in seguito, riconobbero la scomunica di Nestorio, ma non le altre due. L'imperatore, Teodosio II spingeva perché si arrivasse a una conclusione. Infine ambienti monastici, in accordo con Cirillo, misero in scena una processione, nella quale inneggiavano alla "Madre di Dio". L'imperatore li lasciò andare e il concilio terminò con a) la scomunica di Nestorio (= non si può sostenere la sua posizione divisiva) e b) l'affermazione - cristologica e non mariologica - che **Maria è Theotokos**.

In seguito, sia Cirillo che la sede antiochena, tornarono sulle proprie posizioni, e si accordarono, tramite la mediazione di Acacio di Berea, su una formula, nota come "formula d'unione". Tale formula è un vero capolavoro di mediazione teologica, in quanto ognuna delle due tradizioni rinuncia a qualcosa di specifico per produrre un testo di consenso (vedi in fondo).

Il Latrocinio del 449 e il Concilio di Calcedonia

Le questioni erano però sopite più che risolte, per cui si ebbe una seconda fase a partire dalla predicazione di un monaco Costantinopolitano¹⁹, Eutiche, le cui posizioni rappresentano la corrente detta "monofisita". Radicalizzando, infatti, alcune espressioni di Cirillo, Eutiche sosteneva che Gesù Cristo è "un'unica natura", quella divina, in quanto la natura umana dopo l'incarnazione verrebbe come assorbita da quella divina (= come una goccia d'acqua o di aceto nell'oceano). Invitato a ritrattare da Flaviano, patriarca della città, fu difeso dal successore di Cirillo nella sede alessandrina, Dioscoro. Un concilio fu convocato nuovamente a Efeso (449), ma si svolse con tali irregolarità e violenze che è passato alla storia con l'epiteto di "latrocinio", coniato in quell'occasione da papa Leone²⁰.

Il cambio al vertice dell'impero rese possibile la convocazione di un nuovo concilio a **Calcedonia nel 451**²¹. Questo concilio è diventato quasi la cifra simbolica di tutto il cammino dogmatico della chiesa antica ed ha rappresentato nella percezione occidentale, grazie anche al ruolo esercitato da Leone e dal suo scritto "a Flaviano", la "conclusione" delle problematiche cristologiche.

In oriente, invece, la sua recezione non risultò altrettanto ovvia. Alcuni non accettarono la formula dogmatica del concilio dando vita a percorsi ecclesiali separati: sono le chiese

¹⁹ Sarebbe tuttavia interessante a riguardo seguire anche le più ampie vicende di contrapposizione fra l'ambiente monastico costantinopolitano e i vescovi della sede: J. Gribomont, *Saint Basile et le monachisme enthousiaste* in *Irenikon* 53 (1980) 123-144, in particolare 127-129, che riprende e discute le ipotesi già avanzate da Dragon.

²⁰ «(Il concilio) di Efeso che non chiamerò giudizio, ma latrocinio» (Leone, *Lett.* 95,2 a Pulcheria). Per le problematiche e le vicende che portarono ad Efeso e a Calcedonia, cfr. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo*, vol. 1/2. Agile ma attenta presentazione delle tematiche teologiche in B. Sesboué, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 107-184. Documentata lettura dei temi in cfr. E. Prinzivalli - M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani*, Morcelliana, Brescia 2012, 183-206.

²¹ Morto improvvisamente Teodosio II, sua sorella Pulcheria salì al trono sposando il luogotenente Marciano, spagnolo e vicino alle posizioni di Leone.

“precalcedonesi”, un tempo chiamate rispettivamente nestoriane e monofisite²². Furono pertanto avvertite come necessarie ulteriori precisazioni dottrinali, intese come ermeneutiche autorevoli del dettato calcedonese, che trovarono momenti privilegiati nei **concili II e III di Costantinopoli, rispettivamente nel 553 e nel 681**.

FORMULA DI UNIONE (433)

Noi dunque confessiamo che

il nostro Signore Gesù Cristo,

Figlio unigenito di Dio,

è perfetto Dio

e

perfetto uomo

composto di anima razionale e di corpo;

prima dei secoli

generato dal Padre

secondo la divinità,

alla fine dei tempi

per noi e per la nostra salvezza

nato dalla vergine Maria

secondo l'umanità;

consostanziale al Padre

secondo la divinità,

e consostanziale a noi

secondo l'umanità,

essendo avvenuta l'unione delle due nature.

Percò noi confessiamo

un solo Cristo,

un solo Figlio,

un solo Signore.

Conforme a questo concetto di unione inconfusa, noi confessiamo che la vergine santa è Madre di Dio, essendosi il Verbo di Dio incarnato e fatto uomo, ed avendo unito a sé, fin dallo stesso

²² L'orizzonte ecumenico all'interno del quale è maturata la nuova terminologia è anche quello che ha permesso la Dichiarazione comune di Paolo VI, *vescovo di Roma e papa della chiesa cattolica*, e Shenouda III, *papa di Alessandria e patriarca della sede di S.Marco*, (1973: AAA 65 (1973), 299-301) e la Dichiarazione cristologica comune fra Chiesa Cattolica e Chiesa Assira dell'oriente (Giovanni Paolo II e Mar Dinkha IV, 1994: AAS 87 (1995), 685-687) Ottimamente recensito in A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)*, PUG, Roma 2003: a p. 23 a 172 ricostruisce la discussione cristologica nel sec. V e VI; da 173 a 216 le posizioni cristologiche delle chiese orientali; da p. 217 a 786 relaziona sul dialoghi ecumenici e i consensi raggiunti.

Attenta presentazione della discussione ecumenica contemporanea riguardo Calcedonia anche in M.-R. Pecorara Maggi, *Il processo a Calcedonia. Storia e interpretazione*, Milano 2006, 230-283.

concepimento, il tempio assunto da essa.

Quanto alle affermazioni evangeliche e apostoliche che riguardano il Signore, sappiamo che i teologi alcune le hanno considerate comuni, e cioè relative alla stessa, unica persona, altre le hanno distinte come appartenenti alle due nature, e cioè: quelle degne di Dio le hanno riferite alla divinità del Cristo, quelle più umili, alla sua umanità. (trad. e strutturazione: G. Laiti)

FORMULA DI CALCEDONIA (451)

Seguendo i santi Padri,

all'unanimità noi insegniamo a confessare

un solo e medesimo Figlio

il Signore nostro Gesù Cristo

perfetto nella sua divinità	e	perfetto nella sua umanità
vero Dio	e	vero uomo
		composto di anima razionale
		e di corpo,
consostanziale al Padre	e	consostanziale a noi
per la divinità		per l'umanità,
		simile in tutto a noi,
		fuorché nel peccato,
prima dei secoli		
generato dal Padre		
secondo la divinità,	e	negli ultimi tempi
		per noi e per la nostra salvezza
		da Maria, Vergine e Madre di Dio
		secondo l'umanità,

un solo e medesimo

Cristo Signore unigenito

in due nature:

senza confusione,

senza cambiamento,

senza divisione,

senza separazione,

non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma anzi, essendo stata salvaguardata la proprietà di ciascuna natura e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; Egli non è diviso o separato in due persone, ma è unico e medesimo Figlio, Unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, come prima i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo ci hanno insegnato di Lui, e come ci ha trasmesso il simbolo dei Padri. (trad. e strutturazione: G. Laiti)

III.3 AGOSTINO PADRE DELL'OCCIDENTE

A buon titolo Quinto Aurelio Agostino è considerato "padre" dell'occidente: la sua produzione, estremamente vasta con 1030 titoli recensiti da Possidio (*Indiculus*) e 90 (ulteriormente suddivisi in 232 *libri*) recensiti dall'autore stesso (*Retractationes*), copre buona parte delle tematiche teologiche, così che nella teologia latina successiva non è possibile non rifarsi alla sua produzione, per consenso o per dissenso: si pensi al dibattito sulla grazia, all'ecclesiologia e alla sacramentaria, alla teologia trinitaria, ma anche a temi quali la relazione fra fede e ragione. Inoltre la sua attenzione all'interiorità, ai vissuti psicologici, al coinvolgimento del soggetto che interroga nella questione indagata, ne fanno un autore *quasi* moderno, antesignano della cosiddetta "svolta antropologica". Se si aggiunge che tutto questo avviene nel quadro di una situazione delle lettere latine che continuano a registrare una produzione piuttosto limitata e si preparano, come si è detto, ad affrontare epoche di transizioni e contaminazioni di notevoli dimensioni, si ha ancora più forte la percezione della sua eccezionalità.

La trattazione su Agostino si può suddividere a) nel percorso biografico, b) nella descrizione delle principali controversie teologiche in cui è stato implicato e c) nella presentazione degli scritti, quanto meno delle grandi opere.

a) Per il primo periodo della vita di Agostino (354-387) abbiamo a disposizione una fonte di prima mano, quale il suo scritto *Le Confessioni*, nel quale raccoglie informazioni dalla nascita a Tagaste in Numidia - anzi, considera anche il periodo della gravidanza - fino a subito dopo il suo battesimo. Il secondo periodo è segnato dalle tappe dell'ordinazione presbiterale (Ippona 391) e poi episcopale (395) e termina con la sua morte, nel 430, mentre Ippona è assediata dai Vandali. Nonostante le Confessioni siano scritte perché vengano diffuse e lette e non siano dunque una specie di diario privato, si tratta di uno scritto avvincente, per la capacità di descrizione dei vissuti, assolutamente fuori dal coro per l'epoca in cui sono redatte. Il particolare genere letterario - si tratta di confessione della lode, come nei salmi, e solo in seconda battuta, della distanza, cioè della propria inadeguatezza - consente di rileggere il percorso attraverso la trama delle convinzioni (le "conversioni"), dello sviluppo professionale (da studente a docente di retorica a Cartagine e Roma, fino a retore ufficiale di Milano), delle relazioni (con la madre Monica, gli amici, la compagna di vita da cui ha un figlio, Adeodato).

Il breve soggiorno a Milano è denso di avvenimenti: il fatto "delle basiliche", l'ascolto della predicazione di Ambrogio, l'arrivo della madre con un progetto di matrimonio combinato e il conseguente allontanamento della compagna con cui conviveva da 16 anni, la crisi, l'incontro con Simpliciano e infine la decisione di intraprendere insieme al figlio il percorso catecumenale, coronato dal battesimo nella pasqua del 387. Questa decisione coincide per Agostino anche con una non più revocata scelta monastica.

La vita monastica e ben presto anche presbiterale dà del monachesimo una declinazione colta e insieme pastorale (cfr. regola *ad servos dei*), con uno spazio privilegiato per la ricerca filosofica e teologica. Quando è vescovo è anche occupato nelle molte incombenze dell'ufficio, compresa l'*audientia episcopalis* della cui ampiezza si lamenta nell'epistolario. Gli anni 410/412 segnano per diversi aspetti una specie di svolta nella sua vita:

410: il "sacco di Roma" lo convince a scrivere la *Città di Dio*, opera in 22 libri, che termina molto dopo, ma che mette in relazione alla percezione di cambio epocale legato ai fatti di Roma. Lo stesso avvenimento spinge alcune persone cristiane di alto rango economico e sociale ad abbandonare Roma e l'Italia per le coste del Nordafrica, al momento più tranquille. In questa occasione raggiunge Cartagine anche Pelagio, con il quale inizia a partire dal 412 un dibattito di grande portata (grazia, libertà, natura).

Il 411 è invece la data di una grande assemblea ecclesiale (nota come *Conferenza di Cartagine*) in cui si ottenne la riconciliazione di buona parte della chiesa "donatista": il successo dell'azione di Agostino lo rese definitivamente "inattaccabile".

Qualche stralcio dalle *Confessioni* aiuta a seguire la "biografia interiore":

"Grande sei Dio, degno di somma lode...l'uomo, particella della tua creazione vuol cantare le tue lodi; tu lo sproni, affinché gusti la gioia di lodarti, tu ci hai creati per te ed è inquieto il nostro cuore fino a che non riposi in te (1,1) Chi mi darà di riposarmi in te? e chi mi concederà che tu venga nel mio cuore e lo inebri fino a farmi dimenticare i miei mali, ad abbracciarmi a te, unico mio bene? che cosa sei tu per me?... e che cosa sono io per te, perché tu voglia essere amato da me?...l'orecchio del mio cuore è qui davanti a te: aprilo e ripeti alla mia anima, 'sono io la tua salvezza'. Verrò correndo dietro a tal voce e ti raggiungerò. Non nascondermi la tua faccia. Morirò pur di vederla, per non morire"(1,5)

"Secondo l'ordine degli studi ero arrivato al libro di un certo Cicerone.. l'Ortensio...come ardevo Dio mio, come ardevo di spiccare il mio volo dalle cose terrene verso di te! (3,4)

...tu eri più intimo della mia interiorità, più alto della mia altezza (3,6)

.. e mi chiedevo: da dove è il male?...mi facesti avere certi libri dei platonici tradotti in latino.. ben altro è guardare la patria della pace da un'altura.. e altro percorrere la via che vi conduce (7,5.9.21)

...ti amo, Signore...ma che amo, quando ti amo? (10,6,1;7)

...e mi rivolsi a me stesso e dissi: tu chi sei? risposi: un uomo (10,6) sono diventato a me stesso un terreno pieno di difficoltà (10,16)

Tardi ti ho amato, bellezza antica e sempre nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco io ero fuori, e tu dentro di me...

dammi quello che comandi, comanda quello che vuoi (10,31)

b) Le tre principali questioni in cui Agostino non solo fu implicato ma anche portò un contributo fondamentale furono 1- la questione manichea 2 - la questione donatista e 3 - la questione pelagiana

1 - La questione manichea

Mani è un persiano vissuto nel III secolo. Il sistema manicheo si può sintetizzare come una ripresa radicalizzata e in forma organizzata del dualismo gnostico: al dualismo materia/spirito si unisce quello luce/tenebre e infine l'idea di un principio ontologico del bene e di un principio ontologico del male. La realtà è il teatro di questo scontro eterno. In gioventù Agostino ha partecipato a questo movimento, ritraendosene poi quando non vi ha trovato le risposte che cercava. Da vescovo è la prima questione di cui si occupa (*Commento alla Genesi* (che A. riprende 4 volte fino al *de Genesi ad litteram*), *Contra Faustum*, *De libero arbitrio*.), mettendo a punto nella risposta sia una prospettiva sulla non "pari consistenza di male e bene" (quasi fossero due dei che si confrontano), sia una prospettiva sulla circolarità del credere e del comprendere, destinate entrambi a grande fortuna: il male è semplicemente una carenza di bene: il male è una lacuna, non è un positivo.

anche l'affidamento della fede non è privo di sensatezza: c'è l'affidabilità dei testimoni, del traditum, per cui crediamo ma con un assenso motivato. E' poi a partire dalla fede/fiducia che si sviluppa

una prima comprensione: **credo ut intelligam**; anche l'indagine della fede conduce poi a una fede migliore, più fondata: **intelligo ut credam**: «Chiunque crede riflette, credendo medita e meditando crede. Una fede sulla quale non si riflette più non è più fede» (De Praed. 5).

2. La questione *donatista*

Il sorgere del problema:

La questione donatista si era accesa all'indomani della grande persecuzione di Diocleziano, quando un gruppo di cristiani di Cartagine aveva rifiutato la consacrazione di Ceciliano a vescovo della città, perché tra i vescovi consacranti si trovava Felice di Aptungi, che sembra esser stato *traditor*. Al suo posto avevano eletto vescovo Maggiorino, in breve sostituito da Donato, dal quale il gruppo deriva il proprio nome. Il gruppo di Ceciliano si era appellato a Costantino (313), che aveva incaricato papa Milziade di dirimere la questione: il gruppo donatista era stata condannato sia da un sinodo romano che in un sinodo ad Arles, in cui tra l'altro si estendeva la prassi di non ribattezzare alla chiesa africana. Ben presto, tuttavia, nonostante varie confische di beni e immobili, infatti l'adesione *donatista* si era enormemente allargata.

Uno scisma di tale portata si radica certamente in una pluralità di fattori, che vedono, accanto a ragioni teologiche e disciplinari strettamente ecclesiali, anche questioni etnico-culturali e tensioni sociali, il cui intersecarsi è stato ed è tuttora oggetto di studi²³. Nel tempo le misure imperiali si inaspriscono: drammatica la repressione messa in atto da Paolo e Macario²⁴, inviati da Costante negli anni '40 (345/48), al cui svolgersi si riferiscono le passioni di Donato, Marculo, Massimiano e Isacco.

Gli editti imperiali del 405 e del 407 includono i Donatisti fra gli eretici e permettono di procedere a confisca dei loro beni: l'editto al prefetto del pretorio del 12 febbraio 405 (*CTh* 16,6,5) parla di confisca dei beni ed è seguito da un ordine di diffusione dello stesso in Africa (*CTh* 16,11,2: indirizzato al proconsole d'Africa Diotimo); le misure risultano inasprite, con l'ingiunzione di requisire o abbattere i luoghi di culto di Donatisti e pagani, nell'editto al prefetto del pretorio del 15 novembre 407, dato a Roma e pubblicato a Cartagine nel foro (*Costituzioni Sirmondiane* 12, 8, di cui sono stralci *CTh* 16,5,43 e 16,10,19)²⁵.

Quando Agostino diventa vescovo la chiesa donatista rappresentava circa la metà dei cristiani d'Africa, ed era diffusa soprattutto, anche se non unicamente, in Numidia. La ricomposizione "ufficiale" dello scisma, si colloca nel sinodo del 411 noto come Conferenza di Cartagine, anche se non mancano strascichi con ulteriori punte violente nella repressione imperiale.

Gli *Atti* della Conferenza di Cartagine del 411, anche se, come facilmente comprensibile, di complessa tradizione testuale in quanto raccolti da parte *avversa*, permettono di meglio

²³ Interessante lettura a partire dal fenomeno dei *Circoncillationes* in Remo CACITTI, *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncillationes d'Africa*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2006, con ampio e aggiornato stato degli studi. Interessante osservare come alcune delle accuse rivolte ai *Circoncillationes* (sovversione dei ruoli sociali e spazio concesso alle donne) compaiano quasi identiche nel pressoché coevo sinodo di Gangra contro i Messaliani: CACITTI, *Furiosa Turba*, 43, nota 15. Cfr anche Elena Zocca, L'identità cristiana nel dibattito fra Cattolici e Donatisti in «Annali di Storia dell'esegesi» 21/1 (2004) 109-130. Sintetica ripresa dei temi in Agostino e il Donatismo. *Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese* (2003), a cura di Institutum Patristicum Augustinianum [SEA 100], Roma 2007, in particolare Remo CACITTI, *"In Africa ramusculus". Il Donatismo nell'epistolario di S. Agostino*, ivi, pp. 45-62.

²⁴ P. Mastandrea, *Cronologia dei tempora macariani*, in *Koinonia* 15 (1991), 19-39.

²⁵ Traduzione e commento in Alberto BARZANÒ, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Paoline, Milano 1996, 273-285.

comprendere gli argomenti donatisti²⁶.

La posta in gioco teologica

La problematica teologica si svolge nel solco della ecclesiologia di Cipriano ed in particolare delle sue prese di posizione rispetto alla controversia battesimale²⁷, cui i donatisti si appellavano. In quell'occasione, infatti, Cipriano si era opposto alla prassi romana, sostenuta da Stefano, che accettava coloro che erano stati battezzati in comunità diverse – *eretici*, dunque – chiedendo solo per la piena ammissione l'imposizione delle mani in segno di riconciliazione. Secondo Cipriano si sarebbe dovuto “battezzarli”, perché non erano stati in realtà mai battezzati per un ragionamento di questo tipo: nessuno può dare quello che non ha, la Chiesa ha i sacramenti e dona lo Spirito, chi è al di fuori di essa non può dare quello che non ha. La chiesa donatista, che aveva la correttezza della prassi sacramentale in quanto amministrata correttamente da ministri adeguati (*sancti*: almeno nel senso di legati alla chiesa dei martiri, senza *traditores* nelle sue fila) si proponeva pertanto come erede di Cipriano e praticava il (ri)battesimo²⁸, quando qualcuno dalla *catholica* aderiva ad essa.

Attraverso gli scritti di Agostino si può capire come veniva interpretato il punto fondamentale e dunque la posta in gioco della questione:

«Voi sapete che certuni vanno dicendo: noi, che siamo santi, togliamo i peccati agli uomini; se infatti chi battezza non è santo, come fa a togliere il peccato altrui se ne è pieno egli stesso?»²⁹

Argomenti simili si trovano anche nei frammenti attribuiti da Agostino a Parmeniano, vescovo di Cartagine dal 362 al 391-2³⁰:

«Mai il giudizio della legge divina potrà tollerare che un morto possa donare la vita, un ferito possa guarire le ferite, un cieco ridare la luce, un uomo nudo rivestire qualcuno, né una persona contaminata possa purificare»³¹.

Nello stesso modo nella lettera che Petiliano, vescovo donatista di Costantina, aveva inviato al proprio clero (*ad presbyteros et diaconos*) si affermava che perché il battesimo fosse

²⁶ (*Actes de la Conférence de Carthage*, ed. S. Lancel, Sch 194-195; 224; 373: il primo volume è interamente dedicato all'introduzione di Lancel all'insieme) ed anche l'ermeneutica biblica ad essi correlata: Maureen A. Tilley, *Augustine's Unacknowledged Debt to the Donatists in Augustinus Afer*, fux, ecc edd, [Paradosis 45/1] Éditions Universitaires, Fribourg 2003, 144-147 (intero contributo:141-148) e, più ampiamente, M.-A. Tilley, *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Minneapolis 1997. Nell'interessante monografia Tilley si propone di ricostruire la prospettiva utilizzando solo fonti di sicura parte donatista, anche se, come osserva Zocca (*op.cit.*, 180-181, nota 6), dato lo stato dei documenti trasmessi, per tutte le testimonianze è possibile prescindere dai frammenti contenuti nelle opere di Ottato e Agostino.

²⁷ Per una rapida presentazione della questione, cfr. A. Nocent, *San Cipriano e la controversia battesimale*, in *Battesimo, purificazione, rinascita*, [DSBP 6], Città di Castello 1993, 205-212. Più diffusamente, A. Carpin, *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Bologna 2007.

²⁸ In forma di considerazione sintetica della questione, cfr. Robert A. MARKUS, *Donatismo e ri-battesimo*, in *Agostino e il Donatismo*, 13-22.

²⁹ «*Quidam homines dicunt aliquando*» (AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 4,11).

³⁰ Dunque dopo “Donato”, eponimo del movimento e divenuto cifra della rispettiva teologia anche “grazie” allo scritto di Ottato di Milevi, che si intitola *Contro i Donatisti* ma risponde in realtà a Parmeniano, che aveva scritto un'opera in 5 libri (sul battesimo, l'unità della chiesa, l'indegnità dei cattolici e l'invalidità dei loro sacramenti): tuttavia dal punto di vista prosopografico i dati sono tutt'altro che chiari, per la frequenza del nome e per alcuni riscontri contraddittori. Lo stesso Agostino nelle *Retractationes* distingue almeno un Donato di Casa Nigra dal Donato vescovo di Cartagine: sulla questione cfr. la nota di André MANDOUZE, *Augustin et Donat*, in *Augustinus Afer*, P.-Y. Fux et alii edd, [Paradosis 45/1] Éditions Universitaires, Fribourg 2003, 125-130.

³¹ AGOSTINO, *Contro la lettera di Parmeniano*, 2,14,32.

efficace era necessario che fosse amministrato nella santità: infatti chi consapevolmente riceve la fede da un perverso, «non ha ricevuto la fede, ma un reato. Infatti ogni cosa consiste nella propria origine e nella propria radice; e se il capo non ha quello che è necessario, non ha niente»³².

Come spesso accade nel corso delle polemiche e anche, per qualche aspetto, nei tratti essenziali della predicazione, le accuse formulate da Agostino sono quanto meno semplificate: sembra che i Donatisti richiedano la santità personale dei ministri ed allora si ha buon gioco a dimostrare che la pretesa è decisamente non realistica e facilmente confutabile. In realtà l'argomento donatista non è così ingenuo: la santità di cui parlano non è personale, ma è legata ad una appartenenza ecclesiale "santa", alla chiesa che è nella successione corretta e nell'orizzonte dei martiri³³. Proprio per questo, tuttavia, la risposta di Agostino è ancora più interessante, in quanto va al di là della controversia, con i suoi lati incresciosi, ed è valida per la *pars donati* come per la *catholica*:

«Non igitur debet Ecclesia Christo praeponere!»³⁴.

Il punto cioè non sta nella pretesa ingenua di avere ministri "perfetti" e di conseguenza nell'accusa, sempre troppo *facile* per ogni realtà ecclesiale, di trovarne di imperfetti nell'uno o nell'altro schieramento, quanto nell'errore di prospettiva: Cristo precede sempre la chiesa e di conseguenza, la chiesa non può pensare di prendere il suo posto, neanche quando fosse al massimo delle sue possibilità in fatto di discepolato, rigore, santità. Come efficacemente afferma nei sermoni:

«Fratelli miei nessuno vi inganni, nessuno vi seduca: amate la pace di Cristo, che per voi è stato crocifisso, lui che era Dio. Paolo dice *né chi pianta è qualcosa, né chi innaffia, ma colui che fa crescere, cioè Dio*. E qualcuno di noi oserà affermare di essere qualcosa? Se presumiamo di essere qualcosa e non diamo a lui la gloria, siamo adulteri, vogliamo essere amati al posto dello sposo. Voi amate Cristo, e amate noi in lui, nel quale anche noi vi amiamo. Le membra si amano vicendevolmente. Ma tutte vivano sottomesse al capo»³⁵.

La *potestas* sui sacramenti è sempre di Cristo, e alla chiesa viene richiesto il servizio di mostrare la precedenza di Cristo sempre e comunque; coloro che in essa *amministrano* i sacramenti trovano dunque il proprio ruolo, la propria pertinenza, la propria grandezza nell'essere, appunto, *ministri*:

«Sei tu migliore di Giovanni? [...] io possiedo il battesimo di Cristo. Riconosci il giudice e non essere araldo superbo. Battezzasse Pietro o Paolo o Giuda, il battesimo era di Cristo [...] Era lui per la potestà, erano i discepoli per il ministero, essi prestavano il loro servizio amministrando il battesimo, ma la potestà di battezzare restava in Cristo (*Ipse potestate, illi ministerio; servitutum ad baptizandum illi admovebat, potestas baptizandi in Christo permanebat*) [...].. Coloro dunque che hanno ricevuto il battesimo da un ubriaco, da un omicida, da un adultero, se quel battesimo era di Cristo, sono stati battezzati da Cristo»³⁶.

Questa formulazione, molto famosa, si basa anche sul precedente contributo di Ottato di Milevi, che aveva distinto *dominium* e *ministerium*³⁷, elaborando un argomento assente in Stefano,

³² AGOSTINO, *Contro due lettere di Petiliano*, 1,2,3.

³³ M.-Y. CONGAR *Introduction générale aux Traités anti-donatistes* BA 28,71-124; la spiegazione sul donatismo e sulla relativa teologia (pp. 25-80) appare datata, mentre resta interessante e pertinente la presentazione dell'*enjeux* nella teologia di Agostino (pp. 80-124). Gli *Atti* della Conferenza di Cartagine del 411, anche se, come facilmente comprensibile, di complessa tradizione testuale in quanto raccolti da parte *catholica*, permettono di meglio comprendere gli argomenti donatisti (*Actes de la Conférence de Carthage*, ed. S. Lancel, Sch 194-195; 224; 373: il primo volume è interamente dedicato all'introduzione di Lancel all'insieme) ed anche l'ermeneutica biblica ad essi correlata.

³⁴ AGOSTINO, *Contro Cresconio* 2,21,26: «La chiesa dunque non deve anteporsi a Cristo!».

³⁵ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 13, 18.

³⁶ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 5,18.

³⁷ OTTATO, *Contro i Donatisti* 5,7 (ed. M. Labrousse, Paris 1995 [Sch 412], *Introduzione* pp. 9-169). Nello stesso

che riusciva solo richiamarsi alla tradizione. In questo modo, attraverso un percorso che ha il suo perno in Agostino, ma fa tesoro di un più largo contesto ecclesiale, viene acquisito un dato importante: la dimensione cristologica del permanere della *potestas* in Cristo è tema fondamentale in prospettiva che oggi chiameremmo liturgico-sacramentale, in quanto si afferma che il soggetto ultimo della celebrazione è il Signore. Ulteriormente, per ovvia conseguenza, questo punto di vista è particolarmente utile per comprendere la concezione del ministero ordinato in Agostino: il successivo (medievale) *in persona Christi*, nella misura in cui si collega alla radice agostiniana del tema, sta ad indicare il rimando in regime di segno alla *potestas* che permane in Cristo.

Per questi motivi la riflessione si allarga anche a considerare il "modo" in cui si vive nella Chiesa: **la appartenenza "sacramentale" (*corpore*) è chiamata a diventare appartenenza del cuore (*corde*)**. Le due possono di fatto anche non coincidere, tuttavia. In ogni caso la chiesa ha da Dio i doni di santità e sarà santa nell'eternità, ma nel tempo è *"res permixta e peregrina"*.

3 - La questione pelagiana: la *dottrina della grazia*

Se il problema che sottostà alla questione cristologica – come può avvenire in Gesù Cristo l'incontro della persona divina con l'umanità - ha coinvolto ma non sconvolto le chiese d'occidente, non si può dire altrettanto della dimensione antropologica della stessa domanda. La controversia nota come "pelagiana" rappresenta infatti in certo qual modo la declinazione sul piano personale della problematica cristologica: come avviene in ognuno l'incontro di Dio con la libertà umana. Questa questione, così come viene sollevata dalla prospettiva e dal linguaggio di Agostino, è poco compresa in Oriente. Nel dibattito, che occupa un lungo periodo di tempo e ha strascichi anche ben oltre i limiti cronologici della vita dell'Impero, si aprono diversi fronti, che ne sottolineano anche aspetti diversi: si può distinguere a) il sorgere del problema, b) il dibattito "italiano" dopo la Trattoria, che ha come protagonista Giuliano d'Eclano. c) lo sviluppo monastico che ha un contesto africano (Adrumeto) e uno provenzale (cfr. anche per le note seguenti: C. Simonelli, *Introduzione* in Vincenzo di Lérins, *Commonitorio. Estratti*, Paoline, Milano 2008).

a) Agostino, Pelagio e molti altri

Il campo semantico della "grazia", certo non ignoto in oriente, si impone sempre di più in occidente, fin quasi a sequestrare ogni considerazione sulla condiscendenza di Dio in Gesù Cristo nella forza dello Spirito Santo. Nella controversia sulla grazia vengono così a confronto non soltanto singole personalità, ma anche diversi orizzonti culturali e teologici.

Tale questione è comunemente nota come "pelagiana", dal nome del protagonista della sua prima fase. Pelagio era nato in Britannia ma viveva a Roma, dove conduceva vita ascetica ed era in contatto con circoli di uomini e donne cristiani, prevalentemente di elevato ceto sociale. Vi godeva fama di uomo santo ed impegnato, e si adoperava con la predicazione a diffondere un'ideale di vita cristiana basata sull'impegno personale. Per immaginare il contesto in cui questo si svolgeva è utile ricordare alcuni tratti della Roma cristiana di fine IV secolo: nelle ville aristocratiche donne e uomini convertiti al cristianesimo si incontrano per pregare ed ascoltare la Scrittura. Basta citare il nome di Marcella dell'Aventino, che prese l'iniziativa di contattare Girolamo e di continuare insieme a lui e ad altri lo studio della Scrittura. Ancora Paola e i figli, in particolare la figlia

scritto distingue il dono, che è della Trinità, dall'*operarius* che lo amministra: «ergo Deus lavat filios et filias ecclesiae. Non ... hi qui se sanctos putant» (*ibidem*). Grande il debito agostiniano all'opera di Ottato, rispetto a questa concezione, come anche all'idea di eredità ciprianea come *pax* ed anche alla convinzione della necessità della grazia di Dio: Elena ZOCCA, *Dai "santi" al "santo". Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (africa romana secc. II-IV)*, Edizioni Studium, Roma 2003, 217-231.

Eustochio; Pammachio, cugino di Marcella, che aveva sposato una figlia di Paola ed in seguito collaborò con Fabiola³⁸, Melania l'anziana, che strinse poi amicizia con Rufino di Concordia, la nuora Albina e la nipote Melania la giovane col marito Piniano³⁹.

In questi circoli Pelagio assisté agli sviluppi romani della controversia con Giovinniano, che sosteneva la pari dignità battesimale dello stato matrimoniale e di quello verginale⁴⁰, e anche a parte della questione origenista. Sicuramente fu in contatto anche con le famiglie della *gens Anicia*: la nuora di Faltonia Proba, Giuliana, quando la figlia Demetriade fece il proposito di rimanere vergine chiese ai nomi più in vista della vita ecclesiale scritti di lode ed esortazione. Proprio in questa occasione Pelagio redasse un lungo scritto destinato alla ragazza, scritto che esaltava la scelta della verginità opponendosi alle idee di Giovinniano. In tale occasione scrissero per Demetriade anche Agostino e Girolamo

³⁸ Le notizie di “prima mano” su questo ambiente provengono dall'epistolario di Girolamo, che tra intemperanze e slanci, tra polemiche teologiche e risse personali fornisce una quantità di notizie sulle persone sopra ricordate

³⁹ Di Melania l'anziana parla diffusamente anche Palladio nella *Storia Lausiaca*, 5,2; 9; 10,12; 18,28; 38,8-9; lo stesso Palladio accenna anche a Melania la giovane, alla quale è dedicata anche una vita, tramandata in una duplice versione, greca e latina, notevolmente discordante. Le due Melanie sono anche lontane parenti di Paolino di Nola e la coppia più giovane ha vissuto per un periodo nella comunità nolana. Paolino di Nola, nel *carme* 21, ricorda, tra gli altri membri della comunità, anche Albina (vedova di Publicola) con la figlia Melania e Piniano (i due giovani si erano sposati a 17 e 14 anni, ed avevano avuto due figli, morti molto piccoli), insieme ad Albina, vedova di Publicola e madre, appunto, di Melania la giovane.

⁴⁰ La questione sollevata da Giovinniano è di grande interesse proprio anche in relazione alla questione “pelagiana” e soprattutto alla declinazione che del tema farà Giuliano di Eclano, in difesa delle nozze. Appare ancora attuale l'invito di Hunter a riesaminare la questione, rintracciandola nella fonte più diretta che è rappresentata proprio dalla confutazione di Girolamo nel *Contro Giovinniano*: D.-G. Hunter, *Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The case of Jovinian*, ThSt 48 (1987), 45-64. Duval ha in seguito pubblicato i risultati dei suoi studi sul *Contro Giovinniano*, iniziati negli anni '70, in un'importante monografia: Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien*, Roma 2003. Agostino intervenne a distanza nel dibattito e senza menzionare esplicitamente Girolamo con *La bontà del matrimonio*, spiegando in seguito così i motivi del suo intervento: «L'eresia di Giovinniano che metteva sullo stesso piano il merito delle vergini consacrate e la pudicizia coniugale, prese nella città di Roma un grande sviluppo. Si dice addirittura che anche alcune monache, la cui pudicizia era stata fino ad allora superiore a qualunque sospetto, si riducevano al matrimonio. L'argomento principale con cui le spingeva, era la domanda: «Tu dunque, sarai migliore di Sara, migliore di Susanna o di Anna?» E sulla base della Sacra Scrittura rammentava loro tutte le altre figure femminili così ammirevoli, alle quali esse non potevano pensare di essere superiori e neppure pari. In questo modo aveva la meglio anche sul celibato santo di santi uomini, sempre rammentando le nozze dei padri e facendo il paragone con loro. A queste mostruosità la Chiesa di Roma resistette con fedeltà ed energia estreme. Nessuno ormai osava sostenere le tesi di costui apertamente, però esse continuavano a circolare sotto forma di mormorii nelle conversazioni private. Ma era necessario affrontare l'eresia con ogni forza che il Signore ci donava, anche se ormai i suoi veleni strisciavano occultamente, soprattutto perché si pretendeva che non si potesse controbattere Giovinniano lodando il matrimonio, ma solo denigrandolo. Ecco il motivo per cui pubblicai questo libro» (Agostino, *Ritrattazioni* 2,22). Per il più ampio contesto che accompagna questa prospettiva di Agostino, cfr V. Grossi, *Il contesto del de bono coniugali di Agostino. A proposito della sessualità umana in alcuni movimenti cristiani del tardoantico* in RdT 47 (2006) 873-892.

In questo contesto non è difficile immaginare che la predicazione del monaco di Britannia si basasse sull'invito all'impegno personale, alla disciplina, allo sforzo ascetico, in fondo sviluppando in senso cristiano quegli ideali di vita moralmente impegnata propri del mondo romano: basta pensare a "de officiis" di Cicerone (cfr. la sua ripresa in Ambrogio!) e alle opere morali di Seneca. E' Agostino a riferire la reazione scandalizzata di Pelagio alla menzione del passo «Dammi la forza di fare quello che comandi e comandami quello che vuoi» delle sue *Confessioni*⁴¹, menzione fatta da un amico vescovo: forse Paolino di Nola⁴², presenza discreta ma importante in queste vicende. Un'espressione del genere per Agostino rappresentava, al culmine del lungo cammino di conversione, l'affidarsi a Dio fidandosi unicamente della forza che proviene da Lui e non delle proprie capacità, che si erano mostrate "ferite" nel senso indicato dal capitolo 7 della lettera di Paolo ai Romani. L'affermazione del "pubblicano d'Ippona", tuttavia, estrapolata dal contesto personale e confessante dello scritto, appariva a Pelagio - e non solo a lui - un modo esasperato di concepire la vita cristiana, che alla fine avrebbe rischiato di svuotare ogni impegno personale e ogni "buona" volontà⁴³.

A questo episodio, che si deve collocare intorno ai primi anni del 400⁴⁴, si può far risalire

⁴¹ «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 palesamente in essi dissi a Dio, come spesso ho fatto, "Dammi la forza di fare quello che comandi e comandami quello che vuoi" (da quod iubet 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 ed iniziò a controbattere con grande animosità, tanto che quasi litigò con colui che le aveva ricordate» (Agostino, *Il dono della perseveranza* 20,53).

⁴² Questa l'opinione di Brown (*Religione e società nell'età di S. Agostino*, Torino 1975, 199) condivisa da Trapè, *Introduzione Alla dottrina della grazia. I. Natura e grazia*, Roma 1987, 58 e sviluppata da Pricoco, che pensa a Paolino come uno dei principali informatori di Agostino sugli sviluppi italiani della questione (S. Pricoco, *Alle origini dell'agostinismo. Osservazioni sulla controversia pelagiana dai primi episodi al concilio di Diospoli in L'adorabile vescovo di Ippona* (Atti del Convegno, Paola, 24-25 maggio 2000), a cura di F. Ela Consolino, Soveria Mannelli (CZ) 2001, 230. Certamente Paolino è conosciuto da tutte le persone coinvolte, che frequenta e con cui corrisponde, anche se non emerge in primo piano. In corrispondenza anche con l'ambiente milanese - Ambrogio, poi Simpliciano e Venerio - potrebbe essere coinvolto anche nelle riflessioni che spingono Simpliciano a rivolgere ad Agostino la famosa domanda sull'*initium fidei*, rispondendo alla quale l'ipponate formula una delle tesi che susciteranno più dibattito e che non vorrà mai ritrattare né sfumare. Certamente Paolino corrispondeva anche con Girolamo, che risponde abbastanza bruscamente a due quesiti che riguardano proprio il libero arbitrio e la nascita di figli peccatori da genitori "santi" (cioè battezzati: Girolamo, *Lett.* 85). In seguito Agostino ed Alipio lo metteranno in guardia dalle frequentazioni "pelagiane" (Agostino, *Lett.* 186). Paolino è anche amico e lontano parente di Melania (Paolino di Nola, *Lett.* 29) ed estimatore di Rufino, entrambi legati alla declinazione evagriana dell'eredità di Origene. Prima di morire riconcilia alcuni eretici, probabilmente "pelagiani", secondo l'informazione offerta dall'*Lett.* 2 di Uranio, un presbitero discepolo di Paolino: G. Otranto, *Da Giuliano d'Eclano a Eugippio. La Campania tra eresia e ortodossia in Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, 35-53 (su Uranio, nota 23, p.40).

⁴³ Del resto Pelagio era un monaco stimato a Roma, dove aveva operato per quasi tre decenni. I primi rapporti con Agostino, incontrato in Africa, non sembrano stati immediatamente conflittuali: F.P. Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, in *Munera amicitiae*, 379-406 (in particolare pp. 382-384). Sull'impatto che la radicalizzazione della prospettiva di Agostino ha prodotto nell'ambiente ecclesiale italiano, come testimoniato anche dall'epistola 45 di Agostino, cfr. M. Simonetti, *Cultura e religiosità in Italia attraverso l'epistolario di Paolino*, in *Anchora vitae. Atti del II convegno paoliniano*, 1995, Roma, a cura di G. Luongo, Napoli-Roma 1998, 15-34, in particolare 26-28. Simonetti ha ripreso questa prospettiva anche in un contributo più specificamente dedicato alla figura di Giuliano d'Eclano, di cui non si possono ignorare i rapporti con l'ambiente nolano: M. Simonetti, *Giuliano d'Eclano nelle controversie dottrinali del suo tempo*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, 21-33 (specificamente, 21-29). Sullo sfondo dell'emergere della questione pelagiana e del conseguente costituirsi in "partiti" ecclesiali, cfr ancora S. Pricoco, *Alle origini dell'agostinismo*, 229-230.

⁴⁴ Paolino, che non aveva avuto molta intesa con papa Siricio e con il suo clero (cfr. Paolino di Nola, *Lett.* 5,13-14: «... sono mossi dal morso dell'invidia... il superbo comportamento del papa di Roma»), frequentava invece abitualmente Roma dal 399, quando Siricio fu sostituito da Anastasio. Fu fatto vescovo di Nola intorno al 410: l'episodio riferito da Agostino come precedente all'esplosione della controversia con Pelagio potrebbe essersi svolto

l'inizio remoto della contrapposizione fra Pelagio ed Agostino, anche se la questione si è palesata ed è assunta a conflitto ecclesiale quando le bande armate dei Goti di Alarico hanno saccheggiato Roma nel 410 e molti di quegli aristocratici hanno abbandonato la città per rifugiarsi in Africa. Fra questi oltre a Pelagio, vi era un tale di nome Celestio⁴⁵, il cui insegnamento sembra avesse già suscitato reazioni negli ambienti ecclesiali siciliani⁴⁶. Nel 411 Celestio, denunciato dal milanese Paolino, già diacono di Ambrogio e autore della sua *Vita*, fu condannato da un sinodo Cartaginese, presieduto da Aurelio: Agostino non vi partecipò, ma ebbe ben presto accesso agli Atti.

Le affermazioni contestate a Celestio riguardavano soprattutto la condizione di innocenza dei bambini, e di lì si allargavano alla condizione di Adamo, mortale anche prima del peccato. Si veniva così a comporre una costellazione di affermazioni “pelagiane”, allargando la questione iniziale: bontà della natura umana, possibilità, volendolo, di evitare il peccato (*impeccantia*), condizione creaturale di Adamo, che sarebbe morto anche se non avesse peccato⁴⁷.

Pelagio, che per il momento non era stato coinvolto nella condanna, si rifugiò a Gerusalemme, dove godeva della stima e dell'amicizia del vescovo Giovanni. Qui fu accusato di eresia da esuli occidentali, prima lo spagnolo Orosio, in seguito due vescovi di Gallia: in ambedue i casi, tuttavia, a Gerusalemme e a Diospoli i vescovi orientali riuniti in sinodo non ritennero colpevole Pelagio, che tra l'altro aveva negato molte delle affermazioni che gli venivano contestate. Tuttavia i vescovi africani che avevano formulato le precedenti condanne, convinti che gli orientali avessero mal compreso la posta in gioco, accusarono nuovamente Pelagio a Roma, presso Innocenzo I: il vescovo di Roma accolse le accuse e condannò Pelagio. E' soprattutto a questo dossier di testi⁴⁸, rappresentato dalle condanne dei sinodi africani e dalle decisioni di Innocenzo, che Agostino e i suoi sostenitori faranno in seguito riferimento.

Nel 417 Agostino ed Alipio firmano insieme una lettera a Paolino di Nola, che è in realtà un vero e proprio trattato e, pur non formalmente accusatoria nei suoi confronti, suona quasi minacciosa: «siamo venuti a conoscenza che hai amato Pelagio - il Bretone, pensiamo, detto così per distinguerlo dall'altro Pelagio figlio di Terenzio – considerandolo un servo di Dio. In quale modalità e misura adesso tu lo ami, lo ignoriamo...»⁴⁹. Anche il fatto che lo scritto porti la duplice

in questo lasso di anni. Il fatto che Agostino definisca l'amico «collega nell'episcopato» non significa del resto necessariamente che fosse già vescovo all'epoca dei fatti. Le vicende biografiche e gli scambi epistolari di Paolino sono presentati in G. Santaniello, *Introduzione*, in Paolino di Nola, *Lettere*, Napoli-Roma 1992, I, 15-150. In particolare, le lettere scambiate con Agostino sono commentate da T. Piscitelli Carpino, *Paolino di Nola, Epistole ad Agostino*, Napoli-Roma 1989.

⁴⁵ Di origine romana, dopo il 410 soggiornò a Cartagine, dove trovò consensi ed opposizioni, fra cui appunto il sinodo che lo condannava. Secondo Agostino (*Lett.* 175,1 e 176,4) dal 416 fu integrato nel clero di Efeso. Comunemente è ritenuto un “discepolo” di Pelagio e come tale è citato anche nel *Commonitorio* stesso (24,9) ma sembra più opportuno considerare il suo ruolo nella questione praticamente alla pari di quello del Bretone: V. Grossi, *Avversari e amici di Agostino in Patrologia III. I Padri latini*, 459.

⁴⁶ Così almeno sembra dalla *Lett.* 157,3,22 di Agostino, che mette in relazione le opinioni di alcuni di Siracusa, a lui riferite da un tale Ilario (il suo biglietto è conservato come *Lett.* 156 nella raccolta agostiniana), con il proselitismo esercitato da Celestio. Ma anche i vescovi Eutropio e Paolo, che lo interpellano in seguito, ed i giovani Timasio e Giacomo (cfr. il loro biglietto, conservato come *Lett.* 168 fra le agostiniane) che gli procurano lo scritto *Sulla natura* di Pelagio provengono dalla Sicilia. La presenza nell'isola di scritti di Pelagio ignorati a Roma lascia pensare che anch'egli abbia sostato per un certo tempo in Sicilia. Anche Giuliano di Eclano passò l'ultimo periodo della sua vita nell'isola. Per un più ampio sguardo sul coinvolgimento degli ambienti ecclesiali di Sicilia nella questione, cfr. F.P. Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, in *Munera amicitiae*, 379-403.

⁴⁷ V. Grossi, *Avversari e amici di Agostino in Patrologia III. I Padri latini*, 459, con riferimenti bibliografici.

⁴⁸ Le lettere sinodali sono conservate da Agostino, *Lett.* 175 e 176, insieme ad una sua lettera personale/comunitaria di accompagnamento: infatti se la mano è di Agostino, che allega anche lo scritto di Pelagio, *Sulla Natura* e la propria risposta *Sulla natura e la grazia*, seguono poi cinque firme: Aurelio, Alipio, Agostino, Evodio e Possidio (Agostino, *Lett.* 177). Le risposte di Innocenzo sono pure conservate nell'epistolario agostiniano e sono le *Lett.* 181, 182, 183.

⁴⁹ Agostino, *Lett.* 186, 1. I testi allegati sono appunto quelli sopra descritti. La questione risulta amplificata dal fatto che nel frattempo c'è stato il coinvolgimento degli orientali: prima nella *lettera* scritta ad Agostino stesso dai vescovi Eros e Lazzaro (citata in Agostino, *Lett.* 175,1) e poi, appunto, dal Sinodo di Diospoli.

firma ne cambia la valenza: Alipio era in buoni rapporti con Paolino⁵⁰ ed era stato anche il tramite della relazione epistolare tra Paolino e Agostino stesso, tuttavia una firma in qualche modo collettiva, oltre le ragioni dell'amicizia, evoca comunque un orizzonte ecclesiale della questione. Segue ben presto il motivo della lettera: Pelagio ha scritto ad Innocenzo per discolparsi, citando a questo proposito una propria lettera indirizzata a Paolino, in cui proclamava di non aver disprezzato la grazia di Dio, ma di averla affermata dando contemporaneamente una valutazione positiva del libero arbitrio. Dopo aver confutato le tesi di Pelagio nel *Sulla natura e la grazia* Agostino vuole mettere in guardia Paolino dal proseguire una tale amicizia: a questo scopo espone le tesi in questione, supportandole, appunto, con la menzione delle sue lettere, dei testi dei sinodi africani di Cartagine e Milevi e con le risposte di Innocenzo, che allega allo scritto e dunque con l'affermazione che «la vera fede e la Chiesa cattolica sempre così professa»⁵¹. Lo scritto si conclude con la citazione di un ampio stralcio di una lettera di Paolino stesso, in cui egli aveva applicato a se stesso la condizione di peccato derivata da Adamo e la necessità della grazia.

Ricordare anche questo tratto della questione permette di evidenziare un coinvolgimento ecclesiale più largo del conflitto personale in corso, coinvolgimento che sarà palese nelle vicende immediatamente successive.

b) La Tractoria e Giuliano d'Eclano

Ad Innocenzo, infatti, successe l'orientale Zosimo, che su consiglio del vescovo di Gerusalemme riaprì il caso, convocò nella basilica di S. Clemente a Roma sia Pelagio che Celestio e, ascoltati, li dichiarò innocenti delle accuse loro rivolte. Allora gli africani protestarono nuovamente e si riunirono in sinodo: Zosimo fece sapere di essere contrariato dal loro modo di procedere, di aver ascoltato ed esaminato con attenzione i due e di non averli trovati colpevoli e li pregò di cessare di diffondere malumore⁵².

Ne frattempo i legati provenienti dall'Africa e rimasti in Italia, dato che il mare era chiuso, si rivolsero a Valerio, conte di Onorio a Ravenna: Giuliano d'Eclano dirà a più riprese che mandarono anche molti regali, in particolare un'ottantina di cavalli africani⁵³. Alla fine un rescritto di Onorio da Ravenna nel 418 condannò con una legge il movimento pelagiano come *superstitio*⁵⁴. Zosimo, probabilmente costretto dalla decisione imperiale a cambiare la precedente posizione, emanò una lettera circolare di condanna, nota appunto come *Tractoria*, che tutti i vescovi avrebbero dovuto sottoscrivere. Le questioni e il metodo con cui erano state trattate suscitavano vivaci reazioni, di cui fu organizzatore e catalizzatore Giuliano, allora vescovo di Eclano in Campania: protestò con Zosimo, e poi con l'autorità imperiale rappresentata, appunto, dal conte Valerio a Ravenna⁵⁵. Infine insieme ad alcuni altri vescovi rifiutò di firmare la *Tractoria*: hai estorto, dirà in

⁵⁰ Quando Paolino, giunto a Nola, aveva scritto ad alcuni vescovi africani, aveva scritto tramite il corriere Giuliano anche ad Alipio di Tagaste, che in risposta gli aveva inviato gli scritti *Contro i Manichei* di Agostino: la lettura di questi scritti aveva incoraggiato Paolino e Terasia a rispondere ad Alipio, inviando a loro volta la traduzione del *Chronicon* di Eusebio di Cesarea, ed anche ad osare una corrispondenza con Agostino stesso: Paolino di Nola, *Lett.* 3 e 4 (a firma «Paolino e Terasia»).

⁵¹ Agostino, *Lett.* 186, 3.

⁵² Zosimo, *Lett.* 45 (*Magnum pondus*) e 46 (*Posteaquam a nobis*), *Collectio Avellana*, CSEL 35,1, 99-108.

⁵³ «Urlando con le donne, i portatori, i tribuni con i quali il tuo collega Alipio portò poco tempo fa ottanta o più cavalli carichi da tutta l'Africa» (Giuliano, in Agostino, *Polemica con Giuliano, incompiuta* 1,2.). Come osserva, tuttavia, Grossi, i cavalli facevano comunque parte del tributo che doveva essere corrisposto all'Impero, come risulta dal *Codice Teodosiano* 11,17,3, legge del 401: V. Grossi, *Il ricorso ad Ambrogio nell'opus imperfectum contra Iulianum di Agostino di Ippona in Giuliano d'Eclano*, 125.

⁵⁴ Il testo del *rescritto* di Onorio è riportato in PL 56, 490-492: si può confrontare anche il secondo *rescritto* di Onorio di poco successivo (PL 56, 499-500), seguito da un terzo e da quello di Valentiniano III del 425 contro i pelagiani di Gallia, riportato nel *Codice Teodosiano*, 911-912.

⁵⁵ La delicata questione è presentata dal punto di vista dei tre protagonisti – Agostino, Zosimo, Giuliano – è commentata da M. Lamberigts, *Augustine and Julian of Aclanum on Zosimus*, in *Augustiniana* 42 (1992) 311-330.

seguito, la firma ai singoli vescovi nelle proprie sedi ed hai impedito che sedessimo in sinodo!⁵⁶ Circolò anche un testo, noto come *libellus fidei*, che chiede ad un certo «Agostino, fratello e padre» la convocazione del sinodo per trattare la “novità” della lettura agostiniana, diversa da quanto predicato ad esempio dal Crisostomo⁵⁷: poiché all’epoca il vescovo metropolita di Aquileia si chiamava Agostino, Plinval ipotizzò che la lettera provenisse dalle chiese suffraganee di Aquileia, la cui vicinanza agli ambienti antiocheni è variamente testimoniata anche nei secoli successivi⁵⁸. L’ipotesi è suggestiva, tuttavia non pare sufficientemente fondata, in mancanza di altri riscontri: di fatto lo sviluppo della faccenda è tale da non permettere un’adeguata ricognizione delle sedi coinvolte nella protesta. E’ Agostino infatti a parlare di “diciotto” compagni di Giuliano, Mario Mercatore dice che buona parte di essi poi, di fronte alla prospettiva dell’esilio, ritrattò. E’ evidente tuttavia che non è questa parte quella interessata a dare informazioni sui renitenti, di cui vuole anzi mostrare l’inconsistenza numerica oltre che ideologica. Sul versante dei perplessi come più ampio dell’Italia suburbicaria, quanto meno, si dovrebbero tuttavia recensire anche i presbiteri genovesi, le cui “obiezioni” vengono abitualmente riportate insieme al dossier provenzale ed anche i Marsigliesi, che, come si vedrà, citano anche il dossier relativo a Giuliano. Le proteste tuttavia non ebbero successo ed alcuni dei vescovi che non avevano firmato, Giuliano compreso, si rifugiarono in Oriente.

Giova alla ricostruzione del quadro generale anche il ricordare che della *Tractoria* di fatto sono conservati solo pochi frammenti: certamente un argomento *e silentio* non è mai stringente e tuttavia si potrebbe anche ipotizzare una sorta di recezione negativa del testo, che nel clima creatosi si doveva accogliere, ma che le chiese hanno in parte tenuto sotto controllo “nominandolo senza citarlo”.

Si può considerare questa una vera e propria seconda fase della controversia, segnata in particolare dallo scambio di scritti fra Giuliano e Agostino, senza risparmio di punte polemiche dall’una e dall’altra parte. Agostino aveva infatti ricevuto da Ravenna – e non da Giuliano stesso – uno stralcio di scritti del vescovo di Eclano ed aveva risposto con un testo, primo di una lunga serie:

⁵⁶ «La firma è stata estorta ai vescovi presi uno per uno nelle proprie sedi, senza una convocazione sinodale»: *Epistola a Rufo*, fr.28, CCL 88, 340. Giuliano ripete questa accusa anche nel *A Turbanzio*, fr.9, CCL 88, 342.

⁵⁷ Dopo la dettagliata professione di fede ed il ripudio delle eresie, conclude il testo: «Abbiamo ritenuto necessario ripetere quanto è stato affermato dal beato vescovo Giovanni, che nella missiva della tua santità rettamente ed 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. Ed 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 (PL 45,1736). L’omelia è citata poi da Giuliano nell’*A Turbanzio* (*Contro Giuliano*, 1,6,22): presentazione della questione in N. Cipriani, *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d’Eclano*, in *Giuliano d’Eclano*, 158-162. Il testo dell’omelia si può leggere in Giovanni Crisostomo, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. Zappella, Milano 1998, 212-229.

⁵⁸ Ad esempio nella questione detta dei “tre Capitoli”, a seguito della condanna degli scritti di tre padri di area antiochena (Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e Iba di Emessa) emessa dal Costantinopolitano II (553). L’editore nel Migne aveva ritenuto di emendare il testo sostituendo “Zosimo” ad Agostino, pensandolo un errore del copista ed interpretando Agostino come vescovo di Ippona.; nello stesso manoscritto, dallo *Scriptorium* veronese poi confluito nella raccolta sirmondiana, compare anche una sigla di difficile interpretazione: *s.j.c.*, di cui è stata proposta anche l’interpretazione “syculorum”: a questa seconda lettura, tuttavia, altrettanto suggestiva quanto arbitraria, si oppone F.P. Rizzo, *L’eresia pelagiana in Sicilia*, 402-403. Della collocazione aquileiese Cipriani, d’altronde, riferisce come di una «leggenda», mentre spesso l’informazione viene data “sine glossa”.

la morte colse Agostino ancora intento all'ultima risposta⁵⁹. Nel complesso di questa produzione è possibile individuare alcune costanti di contenuto e metodo di più ampio interesse, presenti anche in seguito nella fase monastico/provenzale della questione.

Innanzitutto da entrambe le parti ci sono delle "ragioni buone". Giuliano intravede nel dossier di affermazioni agostiniane, ed in particolare nella visione della natura umana "ferita e debole", una ripresa di temi manichei. Teme che in questo modo venga messa in dubbio la giustizia di Dio e la bontà della creazione, si facciano affermazioni insensate sullo stato di peccato dei bambini e si getti disprezzo sulla sessualità e sul matrimonio, per cui tramite si trasmetterebbe il peccato: su questo tema la sua posizione non può essere ignara delle vicende già ricordate, che avevano visto gli ambienti italiani discutere su queste problematiche⁶⁰. E' da questa prospettiva che nascono quelle che Agostino chiama le *laudes* pelagiane: della natura, delle nozze, del libero arbitrio, della legge e dei santi⁶¹.

Agostino oppone ad esse il "gloriarsi nel Signore", desunto dai versetti 1,31 e 4,7 della 1Corinti, operanti come principio ermeneutico (*regula*): «Chi si gloria si glori nel Signore» e «Che cos'hai che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne glori come se non l'avessi ricevuto?»⁶². Agostino deve aver "scoperto" questi versetti in Ticonio, perché nella terza *Regula* dell'originale donatista sono associati; ne ha comunque trovato conferma nella lettura dei *Testimonia* di Cipriano, il cui capitolo 3,4 è intitolato «in nullo gloriandum est». Queste espressioni paoline ben si prestano ad interpretare la sua esperienza di convertito, ben si collocano nella dimensione pastorale del predicatore che invita al rendimento di grazie e, forse, danno voce anche ad un certo disagio nei confronti di proposte spirituali e ascetiche basate su sforzi puntigliosi, a rischio costante di *superbia*⁶³. Sostiene perciò senza esitazione sia il fondamento biblico sia la tradizionalità della propria posizione: e tuttavia le modalità con cui ne sviluppa le conseguenze lo collocano effettivamente in una posizione di "innovazione" rispetto al passato. Infatti, al di là delle esasperazioni polemiche e degli artifici retorici⁶⁴, il diverso piano di argomentazione dei due

⁵⁹ Sequenza "minima": il primo scritto di Agostino è *Le nozze e la concupiscenza* I, indirizzato al conte Valerio nel 418, a seguito della conoscenza della corrispondenza pelagiana inviata a lui e a Zosimo stesso; a quello scritto Giuliano risponde con quattro libri indirizzati *A Turbanzio* – uno dei vescovi che non si erano piegati alla *Tractoria* – mentre ad Agostino vengono recapitate nel 419 da Alipio, di ritorno dalla missione italiana, due lettere, una "ai romani" e una a Rufo, insieme ad uno stralcio (*chartula*), inviato all'ultimo momento da Valerio stesso, di alcune espressioni probabilmente tratte dal primo libro a Turbanzio. Agostino replica frettolosamente alla *chartula*, senza conoscere l'intero scritto, con *Le nozze* II. In seguito risponde *Contro due lettere dei pelagiani* alle due missive, la prima delle quali non viene riconosciuta da Giuliano, mentre la seconda è quella che «i diciotto che non hanno firmato» hanno scritto a Rufo di Tessalonica. Quando Agostino può leggere per intero *A Turbanzio*, replica con i sei libri "contro Giuliano"; Giuliano nel frattempo compone l'*A Floro*, in risposta a *Le nozze e la concupiscenza* II. Quando Agostino muore nel 431 è ancora intento alla risposta a quest'ultima opera, nota come *Polemica con Giuliano Opera incompiuta*. I testi sono facilmente accessibili in *Polemica con Giuliano d'Eclano*, a cura di N. Cipriani, *NBA* 18 e 19/1-2, Roma, 1985 e 1993-1994.

⁶⁰ Bisogna però dire che in *a Floro*, per strappare ad Agostino la prerogativa delle citazioni di Ambrogio, Giuliano sembra prendere le distanze da Gioviniano: "dibattito" in Agostino, *Polemica con Giuliano. Opera incompiuta* 4, 120-121. Anche nel *Commonitorio* (2,2) Gioviniano è menzionato fra gli eretici e riceve un simile stigma anche nel *libellus fidei* 14, che interpreta nel senso dell'*impeccantia* la sua seconda tesi «Coloro che sono rinati nel battesimo *plena fide* non possono essere nel peccato».

⁶¹ Il testo complessivo, comprensivo dell'intelaiatura fornita dalla presentazione di Agostino è in *contro due lettere dei pelagiani*, 4,2,2, nel corso della ripresa della lettera inviata a Rufo di Tessalonica da Giuliano e dagli altri vescovi. I frammenti del testo a Rufo, in *CCL* 88, 336-340.

⁶² All'uso ed al significato di questi versetti nell'insieme della produzione di Agostino è dedicato l'ottimo studio di P.-M. Hombert *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie agostinienne de la grâce*, Paris 1996, che presenta un punto di vista illuminante anche rispetto alla contrapposizione con Giuliano e l'ambiente marsigliese.

⁶³ V. Grossi, *L'analisi agostiniana di 1Tim 2,1-9 (ep.149,2,12-17)* in E. Camp et Al. (edd), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Göttingen 1999, 73-86. La tematica è ripresa da Grossi con più ampiezza in *Nota ai correttivi teologici di Agostino circa la fondazione "ascetica" in Munera amicitiae*, 187-211.

⁶⁴ Osare un'interpretazione della posizione agostiniana è cosa che esula da questo contesto. Opere come quelle di

protagonisti vede Giuliano più legato ad una visione tradizionale, attenta al piano della natura. Agostino innova in quanto ragiona in prima istanza in termini personali, anche se, sia pure in nuova prospettiva, riprende argomenti e anche temi presenti nella tradizione latina, soprattutto africana.

Insieme a queste differenze di orizzonte, nel dibattito sopra ricordato si profilano anche delle questioni di metodo, che amplificano la difformità del contenuto. Schematicamente queste diverse opzioni metodologiche si potrebbero ridurre a tre: l'uso della Scrittura, il riferimento alla tradizione, la sinodalità del processo. Quanto al primo aspetto, certo Giuliano pratica ed anche teorizza un metodo in cui la razionalità, come la logica intrinseca al discorso dell'arte retorica (*loci intrinseci*), serve a mostrare la consequenzialità delle affermazioni della Scrittura⁶⁵. Agostino teorizza e pratica l'uso delle *regulae*, versetti biblici estrapolati dal loro contesto che rappresentano delle chiavi ermeneutiche globali. Tuttavia, come appare anche nel fronte aperto con gli ambienti monastici, in alcune questioni ed in particolare in tutto questo dossier sulla grazia ed il peccato, Agostino non rinuncia affatto ad applicare una dialettica stringente che lo porta a sostenere posizioni legate alla lettera biblica, ma effettivamente non comuni nell'interpretazione ecclesiale. Anzi, in alcuni tratti lo fa in maniera radicale, unendovi in più il ricorso all'autorità ecclesiastica e imperiale per rafforzare il potere "argomentativo" della propria logica. Per questo, ed è il secondo aspetto, Giuliano può a buon ragione affermare che mai nessuno ha interpretato "così" le questioni di cui stanno discutendo: «Non è questa la fede fondata e tramandata dall'antichità, se non nei concili dei perversi, ispirata dal diavolo, diffusa dal manicheo, celebrata da Marcione, da Fausto, da Adimanto e da tutti coloro che gravitavano intorno a questi ed adesso vomitata da te in Italia»⁶⁶. A questo proposito è opportuno ricordare che N. Cipriani ha mostrato che una delle fonti di Giuliano, nota come "psuedobasiliana", è lo scritto *Contro i manichei* di Serapione di Thmuis⁶⁷: la questione dunque coinvolge in maniera non marginale l'interrogativo sulla tradizionalità delle affermazioni dell'una o dell'altra parte. Di fronte a questa accusa di *innovator*⁶⁸ Agostino si discolpa rivendicando la propria fedeltà alla tradizione: "Non sono io l'inventore del peccato originale, che la fede cattolica crede dall'antichità"⁶⁹. Quando va a specificare quale sia questa tradizione, cita essenzialmente e costantemente nel corso della controversia Cipriano, a volte Ambrogio, Innocenzo e poi i sinodi africani⁷⁰.

Lössl, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden- New York- Köln 1997 e G. Lettieri, *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001, hanno il merito di restituire la complessità della proposta di Agostino: «contro le interpretazioni confessionali che – rimuovendo o neutralizzando le frequentissime e chiarissime affermazioni dello stesso Agostino – minimizzano le fratture interne nell'evoluzione del suo pensiero, negandone o stemperandone le asperità» (Lettieri, *L'Altro Agostino*, 11). Certo, una visione come quella di Agostino, nella pluralità delle ispirazioni e dei contesti all'interno dei quali viene elaborata, mantiene comunque un "coerenza molto incoerente", una *criticità* che sembra comunque impoverita da letture eccessivamente sistematiche, alla ricerca del "principio organizzatore". Per questo motivo, letture come quelle di P. Hombert, così come quelle di V. Grossi o di G. Madec, pur pagando qualche debito di devozione al *padre* Agostino, risultano anche vicine all'ispirazione dell'ipponate e dunque in fondo convincenti.

⁶⁵ Agostino, *Contro Giuliano* 6,11,36. Cfr. anche «Ciò che la ragione dimostra, non può essere confutato d'autorità» (*Contro Giuliano opera incompiuta* 2,16): dunque la ragione va collocata insieme alla Scrittura e all'autorità dei santi uomini.

⁶⁶ Giuliano, *A Floro*, 1,59; cfr. *ibid* 3,29.

⁶⁷ Cipriani in *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d'Eclano*, 162-165 riprende la dimostrazione dell'attribuzione della fonte a Serapione, già pubblicata nel 1987, segnalando nel contempo la strana «totale assenza di reazioni critiche» a quelle osservazioni.

⁶⁸ Cfr. il dibattito recensito anche in D. Ogliari, *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*, Louvain 2003, 262- 265 e 584.

⁶⁹ Agostino, *Le nozze e la concupiscenza* 2,12,25.

⁷⁰ Cfr. anche G. Maschio, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, in *Augustinianum* 26 (1986), 459-480. Il tema dell'argomentazione patristica è debitore della lettura di B. Studer: *Introduzione alla teologia*, I Epoca patristica, a cura di A. Di Berardino –B. Studer, Casale Monferrato 1993, 460.

Infine come si è già detto, Giuliano sostiene la necessità del sinodo che era stato impedito dalla modalità della *Tractoria*. Agostino non nega che sia stata adottata questa procedura, ma la giustifica, mostrando che, a suo parere, non era necessario un sinodo su una questione già chiara perché non solo la Scrittura si esprimeva in questo senso, ma anche i Padri già avevano nei loro commenti sentenziato, in una sorta di sinodo virtuale:

«Poiché dicono ‘i nostri nemici hanno accolto le nostre parole in odio alla verità e da quasi tutto l’Occidente è stato accettato un dogma non meno stupido che empio e si lamentano che la sua conferma mediante la firma è stata estorta ai singoli vescovi nelle loro sedi senza la convocazione di un sinodo’, mentre al contrario è vero che la chiesa di Cristo sia d’Occidente che d’Oriente è inorridita al sentire le empie novità delle loro voci, credo che faccia parte del nostro dovere non solo addurre a testimoni contro di loro le sante Scritture canoniche, cosa che ho già abbondantemente fatto, ma produrre alcuni passi tratti dagli Scritti dei santi che prima di noi le hanno commentate raccogliendo enorme fama e grande gloria. Questo non significa che noi uguagliamo all’autorità dei libri canonici quella delle considerazioni di qualche commentatore, né che non possano esserci fra commentatori, cattolici allo stesso titolo, opinioni più o meno vere o efficaci. Vogliamo piuttosto ammonire coloro che prendono in considerazione le loro affermazioni che riguardo a questi temi, prima della loro nuova vuota eloquenza, i vescovi cattolici hanno seguito la Parola divina e far loro sapere che noi abbiamo difeso la fede retta e stabilita dall’antichità contro la recente perversa presunzione degli eretici Pelagiani»⁷¹.

A seguire, Agostino riporta ampi stralci di scritti di Ciprano e di Ambrogio e sostiene che comunque tutti gli eretici, come ad esempio Donato, hanno sempre protestato contro la giusta coercizione, fosse o meno derivata da un sinodo⁷². All’ovvia obiezione della parzialità degli autori citati, risponde in uno scritto successivo attraverso la citazione di testi orientali, evocando così ancora una sorta di assise collegiale ed ecumenica: «Hai adesso davanti a te i vescovi non solo dell’Occidente, ma anche dell’Oriente. Sembrava infatti che mancassero ed invece ne abbiamo trovati molti anche di loro (...) Quando tu chiami manichei coloro che credono questa verità, guarda questi Padri, arrossisci di fronte a loro»⁷³.

Troviamo queste tre questioni (uso della Scrittura, tradizione, sinodalità) anche nell’estensione della questione agli ambienti monastici ed in particolare nel *Commonitorio* di Vincenzo⁷⁴.

c) Il coinvolgimento degli ambienti monastici (africani e provenzali) (omissis)

⁷¹ Agostino, *Contro due lettere dei pelagiani*, 4,8,20

⁷² Agostino, *Contro due lettere dei pelagiani*, 4,8,21-33.

⁷³ Agostino, *Contro Giuliano*, 1, 5,20.

⁷⁴ Che tuttavia non risparmia una critica neanche al «pelagiano Giuliano»: *Commonitorio* 28,15.

4 - Le grandi opere

Come si è detto Agostino ha scritto moltissimo. Certo non si possono ignorare, almeno, opere come le *Confessioni*, la Trinità, la *Città di Dio*, cui andrebbero aggiunti il *de doctrina christiana* e, il Commento a Giovanni (*Tractatus in Johannem*) e ai Salmi (*Enarrationes in psalmos*, secondo il titolo che aveva dato Erasmo). Oltre alle pagine corrispondenti nel manuale di patrologia/letteratura cristiana antica, rimando ai miei brevi articoli presenti nel sito. Qui di seguito alcune pagine antologiche:

Esposizione sal.37:

Ruggivo per il gemito del mio cuore... dinanzi a te sta ogni mio desiderio'. Non dinanzi agli uomini, che non possono vedere il cuore, ma dinanzi a te sta ogni mio desiderio. Sia dinanzi a lui il tuo desiderio; ed il Padre, che vede nel segreto, lo esaudirà. Il tuo desiderio è la tua preghiera, se è continuo il tuo desiderio, continua è la tua preghiera...C'è una preghiera interiore che non conosce interruzione, ed è il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri quel sabato, non smettere mai di pregare. Se non vuoi smettere di pregare, non smettere mai di desiderare. Il tuo desiderio continuo sarà la tua continua voce. Tacerai se smetterai di amare...il gelo della carità è il silenzio del cuore, l'ardore della carità è il grido del cuore. Se sempre permane la carità, tu sempre gridi; se sempre gridi sempre desideri, se desideri ti ricordi della pace. Guarda bene davanti a chi è il grido del tuo cuore (*En sal 37,14*).

Confessioni X, 27,38

Sero Te amavi,
pulchritudo tam antiqua et tam nova,
sero Te amavi.

Tardi Ti ho amato,
bellezza tanto antica e tanto nuova,
tardi Ti ho amato

Et ecce intus eras et ego foris
et ibi Te quaerebam
et in ista formosa, quae fecisti,
deformis irrueram,
mecum eras, et tecum non eram,
ea me tenebant longe a Te,
quae si in Te nDDon essent, non essent.

Ed ecco Tu eri dentro ed io fuori
e lì Ti cercavo,
e in queste tue creature, che sono belle, da
deforme mi gettavo.
Tu eri con me, e io non ero con Te.
Mi tenevano lontano da Te quelle cose
che, se non fossero in Te, non esisterebbero

Vocasti et clamasti
et rupisti sorditatem meam,
coruscasti, splendisti,
et fugasti caecitatem meam,
fragrasti, et duxi spiritum
et anhelo tibi,

gustavi et esurio et sitio,
tetigisti me, et exarsi in pacem tuam

Tu chiamasti e gridasti
e rompesti la mia sordità,
brillasti, splendesti
e cacciasti la mia cecità,
facesti sentire la tua fragranza e respirai
e anelo a Te;
gustai e ho fame e sete mi toccasti e mi
infiammai per la tua pace.

La Città di Dio :

"Due amori dunque hanno edificato due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la città terrena, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé, la celeste; l'una si gloria in se stessa, l'altra in Dio, l'una è dominata dalla sua stessa sete di dominio, nell'altra i cittadini si servono a vicenda.. " (XIV,28)

De Trinitate 15,28,51

« Signore nostro Dio, crediamo in Te, Padre e Figlio e Spirito Santo.

Perché la verità non avrebbe detto: "Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio.

E una voce divina non avrebbe detto: "Ascolta Israele: il Signore Dio tuo è un unico Dio", se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio.

E se tu fossi Dio Padre e fossi pure il Figlio tuo Verbo, Gesù Cristo, e il vostro dono lo Spirito Santo, non leggeremmo nelle Sacre Scritture: "Dio ha mandato il suo Figlio", né Tu , o Unigenito, diresti dello Spirito Santo: "Colui che il Padre manderà nel mio nome" e "Colui che io manderò da presso il Padre".

Dirigendo il mio slancio secondo questa regola della fede, per quanto ho potuto, per quanto Tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato e ho desiderato vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, e ho molto disputato e molto faticato.

Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta.

Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa.

Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza: dove mi hai aperto ricevimi quando entro, dove mi hai chiuso aprimi quando busso.

Fa' che mi ricordi di Te, che comprenda Te, che ami Te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente.

