



Università
Ca' Foscari
Venezia



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
degli Studi
di Verona

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: studi storico-religiosi

CICLO XXIX

TITOLO TESI

LA CONTROVERSIA PELAGIANA IN ORIENTE

Coordinatrice del Corso: Ch.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Supervisore: Ch.mo Prof. Antonio Rigo

Dottorando: Giulio Malavasi

LA CONTROVERSIA PELAGIANA IN ORIENTE

La presente ricerca è l'esito di un lavoro iniziato al termine della laurea magistrale in Scienze delle religioni presso l'Università degli Studi di Padova, per la quale è stata redatta una tesi dal titolo 'Il coinvolgimento di Teodoro di Mopsuestia nella controversia pelagiana'. Grazie a questa prima fase della ricerca, dedicata alla contestualizzazione del trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà' di Teodoro di Mopsuestia all'interno della controversia pelagiana e sotto l'influenza di Giuliano d'Eclano, è stato possibile concepire la possibilità di ampliare l'analisi storica all'intera vicenda orientale della controversia pelagiana. In particolare, sono stati trattati due aspetti di questa controversia: da un lato, i destini di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano in Oriente dal 411 al 431, anno in cui, con il concilio di Efeso, sono stati definitivamente condannati, dall'altro, le diverse modalità con cui teologi latini, residenti però in Oriente, tra cui Girolamo, Orosio e Mario Mercatore, hanno combattuto e confutato quella che ai loro occhi era una eresia. Si tratta delle due principali parti in cui è divisa questa ricerca. I dettagli relativi a ognuna delle due sezioni sono stati presentati nelle rispettive introduzioni.

Dal punto di vista terminologico si è preferito parlare di controversia pelagiana, invece che di pelagianesimo in Oriente. La differenza terminologica riflette un'attenzione particolare alle fonti e alla loro interpretazione. Si è, infatti, inteso che parlare di pelagianesimo in Oriente avrebbe significato, in una certa misura, aderire alla prospettiva 'occidentale', che individua nelle dottrine di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano un gruppo senza differenze al suo interno e un'eresia da condannare. Anche in Oriente il pelagianesimo diventa una eresia unanimemente condannata, ma ciò avviene solo durante il concilio di Efeso nel 431, al termine della nostra indagine storica. Il termine 'controversia pelagiana' mi pare più adatto a descrivere il contesto storico-teologico che si vuole indagare in questa ricerca, permettendo allo studioso di porsi in mezzo allo svolgersi di una controversia teologica che solo al suo termine produrrà anche in Oriente una eresia unanimemente condannata. In altri termini, per i vescovi orientali che entrano in relazione con i membri del movimento pelagiano e con i loro oppositori latini, il fatto che Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano siano i membri di un unico gruppo e che questo unico gruppo sia una eresia non è un dato di fatto, quantomeno non per tutti.

1. PELAGIO, CELESTIO E GIULIANO D'ECLANO IN ORIENTE

La predicazione di Pelagio, monaco bretone nato nella seconda metà del IV secolo, ha inizio nei primi anni del V secolo a Roma¹. Il principale argomento trattato da Pelagio riguarda la possibilità per l'uomo di vivere una vita virtuosa grazie al libero arbitrio. L'esperienza romana subisce una brusca interruzione attorno al 411, a causa del sacco compiuto dai Goti di Alarico. Pelagio, insieme ad alcune famiglie aristocratiche, si rifugia in Africa, dove Celestio, un suo collaboratore², a causa di alcune posizioni estreme riguardanti il peccato di Adamo e il battesimo degli infanti, viene accusato e condannato in un sinodo svoltosi a Cartagine nel 411, a cui Pelagio sembra essere del tutto estraneo. Le vite di Celestio e Pelagio si dividono proprio in questo frangente: Pelagio trova riparo a Gerusalemme, mentre Celestio giunge prima ad Efeso, poi a Costantinopoli.

Giunto in Palestina, Pelagio si confronta aspramente con Girolamo, che da alcuni decenni vi risiede. La polemica, rimasta soltanto a livello letterario per alcuni anni, si infiamma nel 415 quando arriva Orosio, un prete spagnolo inviato da Agostino. Nello stesso anno sono convocati due sinodi, uno a Gerusalemme, dal carattere locale, uno a Diospoli, di livello regionale, per stabilire l'ortodossia di Pelagio. Al termine della prima riunione, presieduta da Giovanni di Gerusalemme, non viene presa alcuna decisione, se non l'invio di un dispaccio per informare il vescovo di Roma, Innocenzo I. Tuttavia pare che nessuna azione sia stata intrapresa in questa direzione. Nel sinodo successivo, Pelagio ottiene la piena comunione da parte di quattordici vescovi palestinesi. Contemporaneamente Celestio, dopo aver lasciato l'Africa, giunge ad Efeso dove riesce a farsi ordinare presbitero. Motivi di cui non è possibile dar conto per l'assenza di fonti, lo inducono a dirigersi a Costantinopoli, dove, tuttavia, Attico, vescovo della città, lo espelle nel 417. Nello stesso anno la morte di Innocenzo I, vescovo di Roma, e l'elezione di Zosimo aprono uno spiraglio per Pelagio e Celestio. Il nuovo

¹ G. De Plinval, *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, Losanna, Payot, 1943; J. Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1956; R. F. Evans, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, Londra, Adam & Charles Black, 1968; B. R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge, The Boydell Press, 1988; Y-M. Duval, 'Pélagie en son temps: données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle', in *Studia Patristica* 38 (2001), pp. 95-118; W. A. Löhr, *Pelagius, Portrait of a Christian Teacher in Late Antiquity*, Aberdeen, University of Aberdeen, 2007; W. A. Löhr, *Pélagie et le pélagianisme*, Parigi, Les Éditions du Cerf, 2015, pp. 17-124.

² G. Honnay, 'Caelestius, Discipulus Pelagii', in *Augustiniana* 44 (1994), pp. 271-302.

vescovo, infatti, decide di riaprire il loro caso. Celestio, appena cacciato da Costantinopoli, si reca direttamente da Zosimo, mentre Pelagio invia alcuni documenti, tra cui una professione di fede, a garanzia della sua ortodossia. In un primo momento Zosimo li riabilita entrambi, ma in seguito alla pressione congiunta del potere imperiale e dell'episcopato africano è costretto a rivedere la sua posizione e nel 418 divulga l'*Epistola tractoria*, in cui li condanna definitivamente. È probabilmente in seguito alla diffusione in Oriente di questo documento che Pelagio viene condannato da un ulteriore sinodo ed espulso dalla Palestina. Da questo momento in poi non si hanno più notizie su Pelagio.

La decisione di Zosimo non è accolta favorevolmente da tutto l'episcopato italiano. Giuliano di Eclano, alla guida di un gruppo di diciotto vescovi che rifiutano di firmare la condanna di Zosimo, inaugura la seconda fase della controversia pelagiana³. Le loro rimostranze si scontrano con il fronte compatto formato dal vescovo di Roma, dal potere imperiale e dall'episcopato africano, e per questo vengono espulsi. Anche Giuliano e i suoi compagni cercano rifugio in Oriente. La prima tappa è probabilmente Costantinopoli, dove, tuttavia, Attico li espelle in quanto eretici. Giuliano trova, dunque, accoglienza presso Teodoro di Mopsuestia, dove rimane per parecchi anni. Nel 428, dopo la morte di Teodoro, e in seguito all'elezione di un nuovo vescovo a Costantinopoli, Nestorio, Giuliano e i suoi compagni decidono di tornare nella capitale, dove nel frattempo è giunto anche Celestio, per tentare di essere riabilitati. I loro tentativi presso la corte imperiale e il vescovo sono però infruttuosi. L'imperatore espelle sia Giuliano che, in un secondo momento, Celestio, verdetto ratificato dal seguente concilio di Efeso (431).

Come è facile rendersi conto da questo breve riassunto della controversia pelagiana, buona parte delle sue vicende si sono svolte in Oriente, in una terra diversa da quella in cui si è originata. Tuttavia, la ricerca moderna sulla controversia pelagiana in Oriente non ha prestato particolare attenzione a questa dimensione della controversia pelagiana. Solo lo studio di Wickham ha cercato di analizzare questo fenomeno nella sua globalità⁴. Wickham formula tre domande a partire dalla condanna del pelagianesimo sancita dal concilio di Efeso (431), evitando programmaticamente di trattare il problema delle origini del movimento pelagiano: 1) che cos'è il pelagianesimo condannato dai greci a Efeso? 2) I contatti col pelagianesimo hanno prodotto cambiamenti nella teologia greca?

³ J. Lössl, *Julian von Aelclanum Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Ueberlieferung*, Leiden, Brill, 2001.

⁴ Esistono, ovviamente, altri studi legati a eventi o questioni relative alla controversia pelagiana in Oriente, e di essi si darà conto nei capitoli successivi. Tuttavia, ad oggi, solo un contributo ha cercato di inquadrare in maniera complessiva il contesto storico-teologico della controversia pelagiana in Oriente, vedi: L. Wickham, 'Pelagianism in the East', in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, a cura di R. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 200-213.

E, infine, 3) esiste una connessione tra pelagianesimo e nestorianesimo? La risposta alla prima domanda è sostanzialmente una lettura delle fonti relative alla controversia pelagiana che riguardano alcuni vescovi orientali tra cui Cirillo di Alessandria, Attico di Costantinopoli, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio. Da queste fonti emerge un diverso grado di conoscenza e di comprensione del pelagianesimo a seconda dei vescovi presi in considerazione, tra i quali Cirillo sembra essere quello maggiormente informato. Quanto alla seconda domanda, Wickham è piuttosto netto nel negare effetti e influssi del pelagianesimo in Oriente: “the conclusion that I at present draw is that neither ‘Pelagianism’ nor its disavowal had any obvious or enduring effects in the East”⁵. Infine, in riferimento alla terza e ultima domanda, l’esistenza di alcune relazioni tra esponenti pelagiani (Giuliano d’Eclano e Celestio) con alcuni antiocheni (Teodoro di Mopsuestia e Nestorio) non si è tramutata in una connessione tra le loro dottrine teologiche.

Per la nostra ricerca lo studio di Wickham detiene una certa importanza e può essere considerato come punto di partenza, in quanto anche in questa ricerca, così come in quella di Wickham, l’interesse è orientato a studiare come la vicenda biografica di Pelagio, Celestio e Giuliano d’Eclano abbia avuto la possibilità, per circa un ventennio, di realizzarsi in Oriente, ovvero analizzare come e perché i vari membri del movimento pelagiano hanno ottenuto da parte dei vescovi orientali riparo e accoglienza in alcuni casi, ma anche condanna ed espulsione in altri. È a questo proposito che lo studio di Wickham risulta utile come punto di partenza ma rivela anche alcuni punti deboli. Manca, infatti, nella sua indagine, oltre a una mappatura completa delle fonti, almeno un contesto storico di rilevante importanza per la controversia pelagiana, vale a dire la Palestina durante gli episcopati di Giovanni e Prailo di Gerusalemme.

Questa prima sezione della ricerca si articolerà, pertanto, in una serie di capitoli dedicati ai vescovi orientali che gradualmente sono entrati in contatto con Pelagio, Celestio e Giuliano d’Eclano, vale a dire Giovanni e Prailo di Gerusalemme, Attico di Costantinopoli, Cirillo di Alessandria, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio. Si cercherà, nel limite del possibile, di mantenere l’ordine cronologico durante l’esposizione, ma ciò sarà possibile solo in maniera parziale, in quanto il coinvolgimento di alcuni vescovi, come per esempio Attico e Cirillo, è trasversale alle vicende narrate, mentre quello di altri, come Giovanni, Prailo, Teodoro e Nestorio si situa soltanto in determinati momenti della controversia pelagiana. Per ogni vescovo coinvolto, si procederà su un duplice binario: da un lato, l’analisi storica delle vicende della controversia pelagiana che hanno portato all’accoglimento o all’espulsione dei membri del movimento pelagiano, dall’altro, il tentativo di comprensione storico-teologica e politico-ecclesiastica delle ragioni che hanno guidato i vescovi

⁵ Wickham, ‘Pelagianism in the East’, p. 210.

orientali nelle loro prese di posizione nei confronti di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano. Questa prima sezione della ricerca sarà conclusa da due capitoli, uno dedicato al concilio di Efeso, l'altro alla memoria della controversia pelagiana nel mondo bizantino.

1.1. GIOVANNI DI GERUSALEMME

Tra la fine del quarto secolo e l'inizio del quinto, Giovanni, vescovo di Gerusalemme⁶, è stato una tra le principali figure della storia del cristianesimo. È stato coinvolto in prima persona nella controversia origenista, quando si è dovuto difendere dall'accusa lanciata da Epifanio di Salamina e Girolamo di essere un seguace di Origene. Girolamo è stato allora, probabilmente, il suo principale avversario, tanto che Giovanni lo ha addirittura scomunicato per circa tre anni⁷. Il conflitto tra Giovanni e Girolamo non è terminato con la conclusione della controversia origenista, ma è continuato anche durante quella pelagiana. Benché lo scontro fosse principalmente tra Pelagio, da un lato, Girolamo e Orosio, dall'altro, Giovanni è stato, infatti, direttamente coinvolto in due sinodi palestinesi del 415, il cui scopo era quello di giudicare l'ortodossia di Pelagio. Il primo, riunitosi a Gerusalemme nel mese di luglio, è stato voluto da Giovanni stesso, che è stato anche tra i quattordici vescovi che hanno dichiarato Pelagio ortodosso a Diospoli nel dicembre dello stesso anno. Tra questi due eventi si situa, probabilmente, un provvedimento di allontanamento nei confronti di Orosio. Dopo il sinodo di Diospoli, Giovanni è tra i protagonisti di altri due eventi: viene direttamente interpellato da Innocenzo I sulla distruzione dei monasteri di Girolamo e Paola a Betlemme e riceve almeno una lettera da Agostino.

Le uniche fonti che narrano la riunione di Gerusalemme del 415 sono il *Liber apologeticus* di Orosio e una sezione degli atti del successivo sinodo di Diospoli, commentati da Agostino nel *De gestis Pelagii*. La questione principale, secondo quanto riporta Orosio, riguarda l'affermazione di

⁶ Per un'introduzione generale a Giovanni di Gerusalemme, vedi: I. Grego, 'Giovanni II, Vescovo di Gerusalemme. Le controversie origenista e pelagiana', in *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 22 (1989), pp. 96-126.

⁷ Sul conflitto tra Girolamo e Giovanni, vedi: P. Nautin, 'La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (Juin-Juillet 396)', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 69 (1974), pp. 365-394; J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, New York, Harper & Row, 1975, pp. 195-209; H. Sivan, 'On the Way to Bethlehem: Mary between Jerome and John of Jerusalem', in *The Power of Religion in Late Antiquity*, a cura di A. Cain e N. Lenski, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 369-381; Y. R. Kim, 'Epiphanius of Cyprus vs. John of Jerusalem: An Improper Ordination and the Escalation of the Origenist Controversy', in *Episcopal Elections in Late Antiquity*, a cura di J. Leemans, P. Van Nuffelen, S. W. J. Keough e C. Nicolaye, Berlino-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 411-422, e B. JeanJean, 'Saint Jérôme face à l'exercice du pouvoir épiscopal: du respect dû à l'évêque à la mise en cause de son autorité dans le Contre Jean de Jérusalem', in *Les pères de l'Église et le pouvoir. Une Église profondément transformée? L'impact de la faveur impériale sur l'exercice ecclésiastique du pouvoir. Actes du VI colloque de La Rochelle 6, 7 et 8 septembre 2013*, a cura di P-G. Delage, La Rochelle, Caritaspatrum, 2014, pp. 179-202.

Pelagio secondo cui una persona può essere senza peccato e può facilmente osservare i comandamenti di Dio se lo vuole⁸.

Il resoconto di Orosio procede velocemente verso la fine del procedimento tralasciando importanti dettagli che vengono invece riassunti da Giovanni nel successivo sinodo di Diospoli. Giovanni ricorda che la principale accusa di Orosio a Pelagio riguarda la possibilità di vivere senza peccato. Il vescovo di Gerusalemme prosegue la sua ricostruzione affermando di aver trovato Pelagio in errore su questo punto⁹: la predicazione di Pelagio è deficitaria dal punto di vista della grazia e lo corregge su questo specifico aspetto. Il resoconto di Orosio sembra riallacciarsi proprio a questo momento della discussione in cui Giovanni, soddisfatto della dichiarazione di Pelagio, si rivolge ai suoi accusatori latini ammonendoli¹⁰. Il sinodo di Gerusalemme si risolve con un nulla di fatto: si decide di rimettere la causa nelle mani di Innocenzo I in quanto i protagonisti coinvolti sono tutti latini¹¹. Non sembra però che alcuna comunicazione sia stata inviata a Innocenzo I.

Il successivo coinvolgimento di Giovanni ha luogo durante l'annuale festa per la dedicazione della chiesa della Risurrezione, il 12 settembre 415. Orosio, da accusatore, si ritrova ad essere accusato da Giovanni di affermare che neanche con l'aiuto di Dio l'uomo può essere senza peccato¹². Il vescovo di Gerusalemme afferma di aver sentito Orosio fare questa affermazione. Orosio, tra le righe, fa capire che qualcuno ha fatto credere a Giovanni che lui sosterebbe una tale posizione¹³. Nessun nome viene fatto apertamente, ma è facile ipotizzare che solo gli avversari di Orosio, cioè i pelagiani residenti in Palestina, avevano interesse a screditare la sua figura agli occhi del vescovo di Gerusalemme e di conquistarne così la fiducia. È significativo che Giovanni si allinei sulla stessa posizione dei pelagiani, segno evidente che non li ritiene una minaccia, né tanto meno un gruppo ereticale. È probabile, come sembra suggerire lo stesso Orosio all'inizio del *Liber apologeticus*¹⁴, che a questo scontro verbale sia seguito un decreto di allontanamento nei suoi confronti.

Nel mese di dicembre si raduna a Diospoli un sinodo provinciale presieduto da Eulogio di Cesarea. Sui motivi che hanno condotto alla convocazione di questo sinodo siamo informati dagli atti commentati da Agostino nel *De gestis Pelagii*: quattordici vescovi palestinesi si sarebbero riuniti per

⁸ Orosio, *Liber apologeticus* 4.

⁹ Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 37.

¹⁰ Si sine adiutorio Dei hoc hominem posse diceret, pessimum et damnabile erat; nunc autem cum adiciat, posse hominem esse sine peccato non sine adiutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adiutorium denegatis?, Orosio, *Liber apologeticus* 6.

¹¹ Ut ad beatum Innocentium, papam Romanum, fratres et epistulae mitterentur, Orosio, *Liber apologeticus* 6.

¹² Nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato, Orosio, *Liber apologeticus* 7.

¹³ Orosio, *Liber apologeticus* 7.

¹⁴ Orosio, *Liber apologeticus* 2.

stabilire l'ortodossia di Pelagio. L'elenco dei giudici viene fornito da Agostino stesso nel *Contra Iulianum*: Eulogio, Giovanni, Ammoniano, Porfirio, Eutonio, Porfirio, Fido, Zonino, Zebeno, Ninfidio, Cromazio, Clemente, Giovino, Eleuterio, Clemazio¹⁵. Otto di questi vescovi sono stati chiaramente identificati¹⁶. Quanto a Cromazio, è stata recentemente proposta l'identificazione con Cromazio di Aquileia¹⁷. Tra le fila pelagiane, oltre a Pelagio che ha dovuto difendersi in prima persona, è probabile la presenza di un suo seguace, Anniano di Celeda¹⁸.

L'assemblea sinodale ha dovuto prendere posizione su un libello accusatorio presentato da due vescovi galli in esilio, Heros e Lazaro¹⁹. Nessuno dei due ha presenziato al sinodo, come riferisce Agostino, perché uno di loro era gravemente malato²⁰. La loro vicenda personale è strettamente legata al declino dell'usurpatore Costantino: sono, infatti, stati esiliati a causa dell'appoggio fornitogli²¹. Ignote motivazioni li hanno condotti in Palestina dove si sono uniti al partito di Girolamo, il quale li ha prontamente utilizzati come accusatori di Pelagio. Il sinodo si chiude con l'assoluzione di Pelagio.

Terminato il sinodo di Diospoli, Pelagio ha ricevuto piena agibilità: è libero di continuare a risiedere in Palestina e può proseguire la sua predicazione. La missione di Orosio, iniziata da appena un anno, è naufragata rovinosamente in un fallimento inaspettato. Girolamo rimane dunque l'unico avversario di Pelagio in Palestina. È possibile datare ai primi mesi del 416 un grave attacco ai monasteri di Girolamo e Paola a Betlemme. Nel sermone 348/A Agostino informa i suoi concittadini di quanto accaduto a Betlemme²². Un versione più dettagliata dei fatti si trova nell'ultimo capitolo

¹⁵ Agostino, *Contra Iulianum* I, 5, 19; I, 7, 32.

¹⁶ Sull'identificazione di questi vescovi vedi: P. Beatrice, 'Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Inquiry', in *Journal of Early Christian Studies* 22 (2014), pp. 437-464, spec. pp. 441-443. Secondo Beatrice, Giovino di Ascalona sarebbe stato in precedenza vescovo di Padova, amico di Rufino e di Cromazio, pp. 443-449.

¹⁷ Beatrice, 'Chromatius and Jovinus', pp. 449-452.

¹⁸ Vedi Girolamo, *Epist.* 143, 2.

¹⁹ Per la ricostruzione del libello accusatorio vedi O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stoccarda, Anton Hiersemann, 1975, pp. 295-301. Vedi anche W. Dunphy, 'The Acts of the Synod of Diospolis. Text, Translation and Notes', in *ACADEMIA* 67 (1998), pp. 185-228.

²⁰ Agostino, *De gestis Pelagii* 1, 2.

²¹ Sulla vicenda vedi: J. F. Drinkwater, 'The Usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413)', in *Britannia* 29 (1998), pp. 269-298, e Mar Marcos, 'Papal Authority, Local Autonomy and Imperial Control: Pope Zosimus and the Western Churches (a. 417-18)', in *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, a cura di A. Fear, J. Fernández Ubiña e Mar Marcos, Londra, Bloomsbury, 2013, pp. 145-166, spec. pp. 146-157.

²² Agostino, *Sermo* 348/A, 7.

del *De gestis Pelagii*²³. Agostino non ha dubbi nell'incolpare i seguaci di Pelagio per l'assalto ai monasteri di Betlemme. Tuttavia non sembra poter fare nulla affinché la giustizia possa prevalere sulla banda di assalitori: soltanto il vescovo di quel luogo, cioè Giovanni, può intervenire. In seguito all'attacco, Girolamo, insieme a Eustochio e Paola, decide di rivolgersi a Innocenzo I. Il vescovo di Roma, tuttavia, per la reticenza dei suoi interlocutori a fare i nomi dei presunti responsabili, è costretto a limitarsi ad ammonire il vescovo di Gerusalemme per la sua negligenza²⁴.

Molti studiosi ritengono che Pelagio, o almeno i suoi sostenitori, siano stati i diretti responsabili di questo attacco. Il vescovo Giovanni, presunto simpatizzante pelagiano, non avrebbe fatto nulla per impedire tutto ciò. Questa ricostruzione dei fatti non sembra convincente: perché né Girolamo, né Paola hanno apertamente accusato Pelagio? L'interpretazione di Agostino sembra essere troppo semplicistica: se nessuna esplicita accusa a Pelagio è stata fatta, anche con il possibile appoggio di Innocenzo I, ciò significa che la responsabilità degli attacchi è da ricercare altrove. Lössl ha cercato di porre gli eventi narrati in un contesto più ampio rispetto alla controversia pelagiana²⁵. È necessario comprendere un simile attacco all'interno delle complesse dinamiche sociali che attraversano la Palestina tra la fine del IV e l'inizio del V secolo. Una serie di eventi, tra cui la concentrazione di ampi appezzamenti nelle mani di pochi ricchi e disastri naturali, come terremoti e piaghe di locuste, hanno seriamente impoverito ampi strati sociali della Palestina. L'arrivo di tribù nomadi dall'Arabia all'inizio del V secolo ha ulteriormente aggravato la situazione: si tratta, infatti, di banditi e predoni che hanno a lungo razzato la Palestina. È dunque possibile che anche l'attacco ai monasteri di Betlemme rientri all'interno di questo complesso quadro sociale portato

²³ Agostino, *De gestis Pelagii* 35, 66.

²⁴ È interessante notare che sia Agostino che Innocenzo I ritengono che soltanto Giovanni possa prendere provvedimenti adatti alla situazione. Innocenzo minaccia di far uso del diritto ecclesiastico qualora nulla venisse fatto contro i colpevoli: si tratta però soltanto di una minaccia che non sfocia in un diretto intervento di Roma in Palestina. Una simile azione sarebbe infatti difficilmente giustificabile dal punto di vista 'giuridico' in quanto, tra i canoni del concilio di Costantinopoli (381), viene esplicitamente esclusa qualsiasi interferenza da parte di un vescovo in una provincia ecclesiastica diversa dalla propria, vedi G. D. Dunn, 'Innocent I and the Attacks on the Bethlehem Monasteries', in *Journal of the Australian Early Medieval Association* 2 (2006), pp. 69-83.

²⁵ J. Lössl, 'Who Attacked the Monasteries of Jerome and Paula in 416 AD?', in *Augustinianum* 44 (2004), pp. 91-112: "the material discussed in this article does not yield a conclusive answer to the questions raised by the attack on Jerome's and Paula's monasteries in Bethlehem in 416. But a few suggestions can be made. Pelagius can be excluded as a suspect. He was not behind the attack, nor was he linked to any group that may have been", p. 110. La ricostruzione di Lössl è stata criticata da M-Y. Perrin, 'The Blast of the Ecclesiastical Trumpet: Prédication et controverses dans la crise pélagienne. Quelques observations', in *Les controverses religieuses entre débats populaires (monde chrétien, antiquité tardive - XVIIIe siècle)*, a cura di P. Nagy, M-Y. Perrin e P. Ragon, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan, 2011, pp. 17- 31, spec. p. 19.

all'exasperazione sia dalla povertà che dalla presenza di tribù nomadi violente. Questo quadro socio-politico può, almeno in parte, spiegare l'attacco subito dai monasteri latini di Betlemme: purtroppo le fonti a nostra disposizione non permettono di giungere a conclusioni certe.

In seguito all'assoluzione di Diospoli, Pelagio ha fatto circolare un breve biglietto in cui presenta la propria autodifesa. Questo scritto è giunto anche ad Agostino che decide di scrivere sia a Eulogio di Cesarea che a Giovanni di Gerusalemme per ottenere gli atti ufficiali di Diospoli. Si tratta della lettera 179. I contenuti teologici e le possibili reazioni di Giovanni saranno esposte al termine di questo capitolo.

Risulta evidente l'ampiezza del coinvolgimento di Giovanni di Gerusalemme nella controversia pelagiana in Palestina, soprattutto tra il 415 e il 417. Non è da escludere che anche negli anni precedenti Giovanni abbia avuto modo di entrare in relazione con Pelagio, ma le fonti a nostra disposizione non ci permettono di conoscere i dettagli di queste vicende. L'attiva partecipazione di Giovanni è testimoniata per lo più da fonti latine di area anti-pelagiana, ovvero redatte da Agostino, Girolamo e Orosio. Queste fonti ci possono restituire soltanto la partecipazione di Giovanni ai dibattiti in corso, non la sua posizione teologica, che, invece, viene chiaramente esplicitata da Giovanni stesso in una professione di fede, poco studiata dalla critica moderna, di cui tratteremo nel prossimo paragrafo.

1.1.1. La professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* (CPG 3621)

Il problema principale nello studio del ruolo di Giovanni nella controversia pelagiana è la mancanza di fonti. Infatti, per quanto concerne la sua produzione letteraria, solo poche omelie sono sopravvissute, ma sono difficili da datare e nessuna sembra prendere in considerazione i problemi della controversia pelagiana²⁶. Per quanto riguarda la controversia origenista, disponiamo di una apologia che Girolamo ha confutato nel suo trattato *Contra Iohannem*. Questo testo, sebbene

²⁶ Alcune omelie del corpus pseudo-crisostomiano sono stati attribuite a Giovanni di Gerusalemme da F-J. Leroy, 'Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem – vers une résurrection littéraire?', in *Studia Patristica* 10 (1970), pp. 131-136, vedi anche, M. van Esbroeck, 'Nathanael dans une homélie géorgienne sur les Archanges', in *Analecta Bollandiana* 89 (1971), pp. 155-176. Queste attribuzioni sono state convincentemente confutate da S. J. Voicu, 'Giovanni di Gerusalemme e pseudo-Crisostomo. Saggio di critica di stile', *Euntes Docete* 24 (1971), pp. 66-111. Tuttavia, almeno una omelia è attribuibile a Giovanni, vedi: M. van Esbroeck, 'Une homélie sur l'Église attribuée a Jean de Jérusalem', in *Le Muséon* 86 (1973), pp. 283-304. Per un'introduzione e una traduzione francese, vedi: M. van Esbroeck, 'Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix', in *Analecta Bollandiana* 102 (1984), pp. 99-134. Dubbia è l'attribuzione di un'altra omelia, vedi: C. Renoux, 'Une Homélie sur Luc 2, 21 attribuée à Jean de Jérusalem', in *Le Muséon* 1988 (101), pp. 77-95, spec. pp. 87-95.

importante, non riflette i dibattiti teologici tra Pelagio e Girolamo. Tuttavia, c'è un'opera molto importante, ma troppo spesso dimenticata dalla critica moderna, che può aiutarci a comprendere il coinvolgimento teologico di Giovanni nella controversia pelagiana²⁷: una professione di fede intitolata *Sanctae et adorandae Trinitatis* (CPG 3621).

La storia moderna di questo testo è particolarmente interessante. Nel diciannovesimo secolo, Caspari ha pubblicato la versione siriana di questa professione di fede, insieme a una traduzione tedesca²⁸. L'esistenza di una redazione greca, copiata in un solo manoscritto²⁹, fu annunciata per la prima volta da Bihain, che aveva intenzione di pubblicare questo nuovo testo. Sfortunatamente, dopo la sua morte, il lavoro rimase inconcluso³⁰. Recentemente, lo stesso progetto è stato intrapreso dal dr. Kohlbacker e dalla prof.ssa Schmidt, ma dopo oltre dieci anni, nessuna edizione è ancora stata pubblicata³¹. I seguenti commenti si basano sulla lettura del manoscritto greco, una riproduzione del quale mi è stata gentilmente inviata dal Patriarchal Institute of Patristic Studies di Tessalonica. In appendice è fornita una trascrizione completa della professione di fede di Giovanni.

Questa professione di fede sembra essere l'unica opera di Giovanni che può essere ascritta con certezza al periodo della controversia pelagiana, come mostrato da Caspari e Kohlbacker³².

²⁷ L'unico articolo interamente dedicato a questa opera è: M. Kohlbacher, 'Vom Enkel des Origenes zum Vater der Chalcedongegner Einleitungsfragen zum Lehrbekenntnis des Johannes von Jerusalem (CPG 3621)', in *Origeniana Septima Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, a cura di W. A. Bienert e U. Kühneweg, Leuven, Peeters, 1999, pp. 655-672. L'autore studia la fortuna postuma di questo testo tra gli autori anti-calcedonesi, pp. 657-660. Vedi anche le brevi note in A. J. Doval, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catachyses*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2001, pp. 215-216.

²⁸ C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Bruxelles, 1866-1875, 3 voll., II, pp. 161-212, spec. pp. 185-190. Il testo di questa professione di fede si trova citato, sempre in siriano, anche in Severo d'Antiochia, *Censura tomi Iuliani*, p. 107, l. 3 – p. 108, l. 9.

²⁹ Si tratta del codice Koutloumousiou 39, ff. 62^v b, l. 35 - 63^v b, l. 13, per una descrizione del codice, vedi: B. Roosen, 'Athous, Koutloumousiou 39. An Interesting Case', in *Sacris Erudiri* 39 (2000), pp. 219-252, spec. pp. 223-245, sulla professione di fede di Giovanni di Gerusalemme, pp. 228-229.

³⁰ La notizia della futura pubblicazione si trova in CPG, n. 3621, 297: 'E. Bihain, La profession de foi "Sanctae et adorandae trinitatis" de 415 de Jean de Jérusalem. Original grec et version arménienne, in Byzantion, sub prelo'. Il *Supplementum* della CPG riporta la notizia della morte dello studioso.

³¹ Vedi M. Kohlbacher, 'Vom Enkel des Origenes', p. 657: 'Da Andrea B. Schmidt (Louvain-la-Neuve) und ich [Kohlbacher] eine detaillierte Studie zur syrischen und armenischen Überlieferung vorbereiten'; vedi anche B. Roosen, 'Athous, Koutloumousiou 39', p. 228: 'the *editio princeps* of the Greek text together with all its translations into Syriac and Armenian is now being prepared by Prof. Andrea Schmidt and Rev Michael Kohlbacher and should appear in *Le Muséon*'.

³² Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete*, p. 199; Kohlbacher, 'Vom Enkel des Origenes', pp. 663-671, per esempio, 'dieser Abschnitt ist in der östlichen Bekenntnistradition singular und ohne die Pelagius-

Benché non sia possibile datarla con precisione, i suoi legami con la controversia pelagiana sono evidenti. Questa professione di fede può essere schematicamente divisa in sei sezioni. Dopo una proposizione trinitaria (§1), Giovanni prosegue con una lunga sezione cristologica in cui enfatizza gli aspetti umani della vita di Cristo, in base ai quali Cristo ha condiviso le nostre sofferenze sia fisiche (§2) che psicologiche (§3). La professione di fede prosegue poi con la morte, ascensione, seconda venuta di Cristo e la risurrezione dei morti (§4). Il quinto paragrafo, dedicato alla creazione dell'uomo, include affermazioni che riguardano esplicitamente la controversia pelagiana (§5). La professione termina con la scomunica di chiunque non segua la fede di Giovanni (§6).

La datazione di questo testo non è facile ed è soltanto possibile avanzare alcune ipotesi. La presenza, nella sezione più specificatamente legata alla controversia pelagiana, di una polemica, più o meno esplicita, contro la dottrina del peccato originale ci induce a ritenere che soltanto dopo essere venuto a conoscenza di tale dottrina Giovanni ha potuto prendere posizione a riguardo. Contrariamente a quanto si può ritenere, il peccato originale non è stata una questione frequentemente dibattuta tra Pelagio e Girolamo³³. È soltanto con l'arrivo delle opere di Agostino in Palestina, portate da Orosio nel 415, che questo tema entra timidamente nel dibattito. È evidente che se Giovanni ha sentito il bisogno di contrastare la dottrina del peccato originale, deve essere venuto a conoscenza di questo problema teologico, e ciò non sarebbe stato possibile prima dell'arrivo di Orosio. Pertanto, Giovanni deve aver redatto questa professione di fede tra il 415 e il 417.

Ci sono almeno tre occasioni in cui Giovanni potrebbe aver redatto questo scritto: il sinodo di Gerusalemme, la festa per la dedicazione dell'Anastasis, in cui Giovanni ha pubblicamente attaccato Orosio, e il sinodo di Diospoli. Possiamo ipotizzare che Giovanni abbia scritto questa professione per il sinodo di Gerusalemme: infatti, Orosio, secondo il suo resoconto nel *Liber apologeticus*, ha cercato di confermare le sue accuse a Pelagio usando l'autorità di Agostino³⁴. Giovanni ha rifiutato l'appello di Orosio affermando che l'autorità di Agostino a Gerusalemme non è di alcun valore, poiché l'unica fonte per l'ortodossia è Giovanni stesso³⁵. Questa professione di fede potrebbe essere stata scritta come una concisa esposizione della fede di Giovanni e come un paradigma pubblico per l'ortodossia a Gerusalemme.

Kontroverse nicht denkbar', p. 662. La presenza di una chiara definizione trinitaria suggerisce di datarla dopo le controversie trinitarie della fine del quarto secolo, mentre l'assenza di qualsiasi riferimento alle questioni cristologiche della controversia nestoriana impedisce di datarla dopo lo scoppio della controversia nel 428.

³³ Questo aspetto sarà trattato dettagliatamente nella seconda parte della ricerca, vedi in seguito paragrafo 2.2.4.

³⁴ Orosio, *Liber apologeticus* 3-4.

³⁵ L'opposizione di Giovanni all'appello ad Agostino da parte di Orosio può essere sintetizzata con questa breve affermazione: et quis est mihi Augustinus? [...] Augustinus ego sum, Orosio, *Liber apologeticus* 4.

L'annuale festa per la dedicazione dell'Anastasis è un'altra possibile occasione per questa professione. Giovanni ha pubblicamente attaccato Orosio accusandolo di insegnare che anche con la grazia di Dio l'uomo non può essere senza peccato³⁶. Orosio è molto vago circa gli avvenimenti che sono seguiti a questa accusa, ma, probabilmente, è stato espulso o allontanato da Gerusalemme, come lui stesso sembra affermare all'inizio del suo trattato apologetico³⁷. Certamente, questo *modus operandi* non era estraneo a Giovanni, che ha preso una simile decisione contro Girolamo durante la controversia origenista. L'ultimo paragrafo della professione di fede di Giovanni sembra aggiungere ulteriori elementi a favore di questo contesto: infatti, la professione termina con una aggressiva affermazione di esclusione dalla propria comunità per chiunque non segua la fede di Giovanni³⁸. Per questo motivo, è possibile che la professione sia stata scritta come un elemento di discriminazione tra ortodossia ed eterodossia, e che Orosio, trovandosi sul fronte opposto, sia stato escluso dalla comunità di Giovanni.

La terza occasione per la stesura della professione di fede di Giovanni potrebbe essere il sinodo di Diospoli. È facile supporre che Giovanni abbia scritto questa professione come un modello per l'ortodossia in Palestina e come un attacco ai suoi avversari (ovvero Girolamo e Orosio). Negli atti di Diospoli, Pelagio sembra aver recitato un professione di fede, di cui restano solo brevi frammenti. Benché frammentaria, Kohlbacher ritiene che la professione di Pelagio fosse simile alla professione di Giovanni³⁹. Tuttavia, l'esistenza di questi paralleli non può essere considerata come una prova definitiva in favore di Diospoli. Infatti, Pelagio potrebbe aver attinto a un precedente credo di Giovanni. In conclusione, non credo che ci siano prove sufficienti per scegliere una circostanza piuttosto che un'altra.

La controversia pelagiana, da sola, non è in grado di spiegare tutte le caratteristiche, le idee e le questioni affrontate da Giovanni nella sua professione di fede. La struttura di questo testo, come già anticipato in precedenza, può essere divisa in sei sezioni. Solo una di queste, ovvero la quinta sezione, può essere spiegata quasi esclusivamente prendendo in considerazione la controversia pelagiana. Tutte le altre sezioni sembrano non avere collegamenti diretti con questa controversia, e per questo motivo necessitano di essere comprese prendendo in considerazione un contesto più

³⁶ Orosio, *Liber apologeticus* 7.

³⁷ Ab Ecclesia siquidem haereseos impugnator expellitur et nutriti in sinu Ecclesiae haereticus invenitur, Orosio, *Liber apologeticus* 2.

³⁸ Εἴ τις, οὖν τοῖς προγεγραμμένοις δόγμασι πιστεύει, οὗτος κοινωνικὸς ἡμέτερος, εἰ δέ τις κἄν εἰς ἓν ἀντιλέγει, ἀλλότριός ἐστιν τῆς ἡμετέρας κοινωνίας, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 6.

³⁹ M. Kohlbacher, 'Vom Enkel des Origenes', pp. 670-671. Le somiglianze tra i frammenti di Pelagio e la professione di fede di Giovanni sono limitate.

ampio. Il nostro obiettivo, pertanto, sarà quello di presentare questa professione di fede contestualizzandola nel modo più completo possibile. Per fare ciò, sarà necessario operare su molteplici livelli.

Prima di tutto quanto esposto da Giovanni nella professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* sarà confrontato con quanto da lui stesso esposto in una precedente professione di fede redatta durante la controversia origenista. Si cercherà, inoltre, di fare dialogare i suoi articoli di fede con la tradizione teologica a cui appartiene, al fine di ottenere una comprensione più completa del pensiero di Giovanni. Tale tradizione può essere individuata principalmente con Cirillo di Gerusalemme, suo predecessore nell'episcopato di Gerusalemme, e con Evagrio Pontico, uno dei principali esponenti dell'origenismo di IV secolo. Infine, per quanto riguarda il paragrafo specificatamente dedicato alla controversia pelagiana, le opere prodotte in Palestina da Pelagio, Girolamo e Orosio, oltre che alcuni scritti di Agostino, forniranno un ulteriore quadro di riferimento per meglio comprendere il testo di Giovanni. Prima di iniziare lo studio della professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* può essere utile presentare brevemente non solo il contesto storico-teologico della controversia origenista durante la quale Giovanni ha redatto la sua precedente professione di fede, ma anche le ragioni che ci hanno spinto a individuare in Cirillo e in Evagrio i possibili riferimenti di Giovanni.

La complessità della controversia origenista, scatenatasi all'indomani della morte di Origene, e riesplora sul finire del IV secolo a causa della massiccia campagna di Epifanio di Salamina, non può essere riassunta in maniera esaustiva in questo studio. Dettagliati resoconti degli eventi e delle questioni dibattute sono già stati presentati da altri autori, e a questi studi si rimanda il lettore interessato⁴⁰. Tuttavia, non sarà inutile ricordare qualche evento e alcuni degli scritti relativi alla parentesi palestinese di questa controversia, in quanto ci permettono di mettere a fuoco più nitidamente la genesi della professione di fede di Giovanni allegata alla sua apologia.

Nel 393, la campagna anti-origenista di Epifanio di Salamina prende di mira la Palestina, e in particolare la diocesi di Gerusalemme. Un gruppo di monaci, guidati da un certo Atarbio, si recano sia nei monasteri di Girolamo a Betlemme, che in quelli di Rufino sul Monte degli Ulivi, per chiedere una formale condanna di Origene. La reazione dei due latini è diametralmente opposta, benché entrambi siano stati e fossero allora ammiratori di Origene: Girolamo, infatti, acconsente alla richiesta

⁴⁰ Sulla vicenda vedi: M. Villain, 'Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène', in *Recherches de Science Religieuse* 27 (1937), pp. 5-37 e pp. 165-195; E. Prinzivalli, 'La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente', in *Augustinianum* 46 (2006), pp. 35-50. Sui dibattiti teologici e sui network origenisti e anti-origenisti, vedi: E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

di Epifanio, mentre Rufino rifiuta perentoriamente. Nello stesso anno, giunge Epifanio in persona a Gerusalemme. Durante una funzione liturgica, Epifanio, in un sermone, attacca duramente gli insegnamenti di Origene. Giovanni, sentendosi chiamato in causa, prende la parola per attaccare a sua volta gli antropomorfiti, monaci dediti a una lettura letterale della Bibbia e principali accusatori del metodo allegorico di Origene⁴¹. Questo episodio, tuttavia, non ha sancito la rottura tra i due vescovi, che avviene un anno dopo, quando Epifanio si reca a Betlemme, ospite di Girolamo, e decide di consacrare presbitero Paoliniano, fratello di quest'ultimo. I monasteri di Betlemme, infatti, lamentano da tempo l'assenza di presbiteri che celebrino il sacrificio eucaristico, dal momento che sia Girolamo che Vincenzo, i due preti residenti a Betlemme, si rifiutano di adempiere a questo incarico. Benché l'ordinazione sia avvenuta fuori dai confini della diocesi di Gerusalemme, a Besanduc, la notizia ha irritato profondamente Giovanni, che ha deciso di scomunicare i monaci latini di Betlemme⁴². Il successivo tentativo di far eseguire un decreto di allontanamento, è fallito a causa delle incipienti invasioni barbariche⁴³. Epifanio, nel frattempo ha deciso di intervenire in difesa di Girolamo, scrivendo una lunga lettera a Giovanni in cui, da un lato, difende la sua ordinazione di Paoliniano, non avendo arrecato alcun danno all'autorità del vescovo di Gerusalemme, dall'altro, pretende una formale condanna degli errori di Origene da parte di Giovanni⁴⁴. Girolamo, su richiesta di Epifanio, traduce tale lettera. Tutto ciò provoca la reazione di Giovanni che, in seguito al fallimentare tentativo di mediazione da parte di Isidoro, inviato di Teofilo di Alessandria, si rivolge proprio al primate alessandrino perché la contesa venga risolta. Il vescovo di Gerusalemme scrive un'apologia a Teofilo in cui difende la sua posizione, allegando anche una professione della sua fede. Girolamo, sentendosi sotto attacco, decide allora di comporre una confutazione dell'apologia di Giovanni, redigendo, nel 397, un trattato polemico molto duro nei confronti del vescovo di Gerusalemme, il *Contra Iohannem*, dedicato a Pammachio, in cui confuta l'apologia di Giovanni a Teofilo. La professione di fede di Giovanni redatta durante la controversia origenista è conservata, in maniera frammentaria, in questo trattato di Girolamo.

⁴¹ Girolamo, *Contra Iohannem* 11.

⁴² Epifanio apud Girolamo, *Epist.* 51, 1. Sulla vicenda vedi anche: Kim, 'Epiphanius of Cyprus vs. John of Jerusalem', pp. 411-422.

⁴³ Sulla vicenda vedi: P. Nautin, 'L'Excommunication de Saint Jérôme', in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section – Sciences Religieuses* 80 (1971-1972), pp. 7-37, spec. pp. 14-18.

⁴⁴ Epifanio apud Girolamo, *Epist.* 51. Accanto a motivazioni di ordine teologico, non sono da sottovalutare neanche quelle di politica ecclesiastica, come mostrato da: F. Fatti, 'Pontifex tantus. Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista', in *Adamantius* 19 (2013), pp. 30-49.

Quanto al possibile retroterra teologico è molto probabile che Giovanni possa essere stato influenzato dalla tradizione gerosolimitana⁴⁵, rappresentata principalmente dalle omelie di Cirillo di Gerusalemme⁴⁶ ma anche dai frammenti di Gelasio di Cesarea⁴⁷. I raffronti che seguiranno forniranno loro stessi la giustificazione di questa scelta. Cirillo è stato, infatti, il predecessore di Giovanni a Gerusalemme, e la sua eredità teologica potrebbe aver rappresentato per Giovanni un punto di

⁴⁵ La nozione di tradizione gerosolimitana, invece che palestinese, permette di evitare non poche difficoltà. La principale difficoltà nell'individuare una univoca tradizione palestinese riguarda le evidenti dissonanze teologiche tra Cirillo di Gerusalemme e Eusebio di Cesarea. Le differenze tra questi due teologi sono abilmente presentate da P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990. Tra Cesarea e Gerusalemme non si è consumato soltanto uno scontro teologico, ma anche una lotta politica per il primato in Palestina, come mostrano gli studi di Ze'ev, vedi: R. Ze'ev, 'The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem', in *Jerusalem Cathedra* 2 (1982), pp. 79-105, e R. Ze'ev, 'The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451)', in *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, a cura di A. Raban e K. G. Holum, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 559-574. Infine, gran parte della produzione omiletica ed esegetica di Esichio di Gerusalemme, uno dei principali teologi palestinesi dopo Giovanni, può essere collocata tra il concilio di Efeso (431) e quello di Calcedonia (451). Anche in questo caso, Esichio sembra rappresentare una tradizione teologica profondamente diversa da quella dei suoi predecessori, vedi: M. Abineau, *Les Homélie Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 2 voll., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978-1980, I, pp. LXX-LXXVI.

⁴⁶ Nato attorno al 315, ha probabilmente praticato la vita ascetica prima di essere ordinato diacono della chiesa di Gerusalemme dal vescovo Macario attorno al 330, e di essere ordinato presbitero attorno al 343 da Massimo, successore di Macario. Attorno al 350 è eletto vescovo di Gerusalemme. La sua successiva carriera ecclesiastica è stata più volte interrotta da deposizioni dovute, in gran parte, alle dispute teologiche del IV secolo e dal conflitto tra Cesarea e Gerusalemme per il primato in Palestina. È morto nel 387 e il suo successore è Giovanni. Per una nuova presentazione della sua carriera ecclesiastica, vedi: P. Van Nuffelen, 'The Career of Cyril of Jerusalem (c. 348-86): A Reassessment', in *The Journal of Theological Studies* 58 (2007), pp. 134-146. Il giudizio negativo degli storici antichi su Cirillo ha indotto alcuni studiosi moderni a valutare negativamente la sua posizione teologica. Contro tali prese di posizioni, vedi: R. Armstrong, 'Cyril of Jerusalem (c.313-87): An Ecclesiastical Career in Review', in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2014), pp. 119-141, spec. pp. 129-140, "Cyril thus emerges as a positive church personality who was remarkably attuned to the doctrinal subtleties of his age and who distinguished himself as a catechetical theologian of considerable seminal genius", p. 141. Per un'introduzione alle dottrine teologiche di Cirillo, vedi: A. Bonato, *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1983.

⁴⁷ Gelasio, benché vescovo di Cesarea, ha evidenti legami molto stretti con Gerusalemme, essendo nipote di Cirillo ed avendo ricevuto la carica di vescovo grazie a suo zio. I frammenti dogmatici di Gelasio di Cesarea sono stati raccolti da F. Diekamp, 'Gelasius von Caesarea in Palaestina', in *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Roma, Institutum Orientalium, 1938, pp. 16-49, spec. pp. 44-49. Il frammento X è da attribuire ad Eustazio di Antiochia, mentre i frammenti XIII e XIV sono dubbi e per questo non saranno usati nel presente studio. Vedi M. Richard, 'Recensione a Fr. Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*', in *Revue des Histoire Ecclésiastique* 35 (1939), pp. 789-791, spec. p. 789.

riferimento importante. Già altri studiosi hanno suggerito che un confronto tra la professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* di Giovanni e le omelie di Cirillo di Gerusalemme potrebbe offrire fruttuose intuizioni⁴⁸: a mia conoscenza, tale raffronto non è ancora stato approntato. Cirillo ha sicuramente pronunciato numerose omelie durante il suo lungo episcopato, tuttavia la tradizione manoscritta ne ha conservate solo una minima parte, tra cui due principali serie catechetiche, ovvero le omelie battesimali, predicate all'inizio del suo episcopato attorno al 350, e quelle mistagogiche, predicate probabilmente vicino alla fine della sua vita. Per quanto riguarda la paternità, le omelie battesimali sono sicuramente attribuite a Cirillo, mentre le omelie mistagogiche sollevano alcuni problemi, principalmente connessi con la trasmissione manoscritta. Tuttavia, recenti ricerche hanno mostrato con un alto grado di plausibilità che il loro autore è Cirillo⁴⁹. Quanto a Gelasio di Cesarea, i pochi dati biografici noti, ci permettono facilmente di inquadralo all'interno della sua relazione con Cirillo. Gelasio è, infatti, il nipote di Cirillo ed è divenuto vescovo di Cesarea grazie all'intervento di suo zio. Oltre ai pochi frammenti dogmatici pervenutici, Gelasio è anche autore di una storia ecclesiastica, purtroppo in gran parte perduta. Questa opera è stata voluta da suo zio Cirillo, che si configura come la principale figura all'interno della carriera ecclesiastica di Gelasio.

⁴⁸ A questo proposito pienamente condivisibili sono le osservazioni di: L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, Paideia Editrice, 1980, pp. 63-64: "un confronto con i passi cristologici delle Catechesi di Cirillo e delle Catechesi mistagogiche aiuterebbe a cogliere con più precisione l'originalità del nostro testo. Ad un rapido esame, se è comune il linguaggio prettamente biblico e la preoccupazione di respingere la concezione 'fantastica' dell'Incarnazione e della passione di Cristo, nella professione di fede di Giovanni compare però, come elemento di differenziazione, proprio il richiamo all'anima razionale di Cristo".

⁴⁹ E. Yarnold, 'The Authorship of the Mystagogic Catecheses Attributed to Cyril of Jerusalem', in *The Heythrop Journal* 19 (1978), pp. 143-161, e Doval, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue*. Tuttavia, nel nostro studio il problema della paternità delle omelie mistagogiche ha un ruolo accessorio, in quanto l'unica possibile alternativa è proprio Giovanni di Gerusalemme. Sia che appartengano a Cirillo, sia che, invece, siano da attribuire a Giovanni, questi testi sono testimoni della particolare tradizione gerosolimitana oggetto del nostro studio.

I rapporti tra Evagrio Pontico⁵⁰ e Giovanni sono testimoniati da quattro lettere di Evagrio il cui destinatario è stato identificato da Bunge proprio nel vescovo di Gerusalemme⁵¹. La lettera 9 sembra riferirsi ai problemi causati da Girolamo durante la controversia origenista e al provvedimento di scomunica preso nei suoi confronti da Giovanni. La lettera 24 sembra, invece, riferirsi all'avvenuta riappacificazione tra Giovanni e Girolamo. Entrambe queste lettere testimoniano gli stretti rapporti intercorsi tra Giovanni ed Evagrio durante la controversia origenista. Nella lettera 51, Evagrio menziona un certo Palladio in qualità di corriere tra lui e Giovanni. È molto probabile che si tratti di Palladio di Helenopoli, la stessa persona da cui Epifanio di Salamina mette in guardia Giovanni, in quanto pericoloso origenista⁵².

Palladio è stato uno dei discepoli di Evagrio, e pertanto molto legato agli origenisti del IV secolo, tra cui Melania e Rufino, ricchi aristocratici romani che hanno consacrato la loro vita a Dio in due monasteri costruiti sul Monte degli Ulivi a Gerusalemme. Entrambi compaiono ripetutamente nell'*Historia Lausiaca* di Palladio⁵³. Si tratta di figure chiave all'interno del movimento origenista: essi, infatti, hanno intrattenuto rapporti con tutti gli origenisti finora menzionati. Rufino, per esempio, nei suoi scritti si riferisce ripetutamente a Giovanni, affermando di condividerne la fede⁵⁴. È grazie ai consigli di Melania che Evagrio ha deciso di consacrarsi alla vita eremitica in seguito a una crisi spirituale. Lo scambio epistolare tra Evagrio e la coppia di latini residenti sul Monte degli Ulivi è

⁵⁰ Nato a Iberi, nel Ponto, attorno al 345, figlio di un chorepiscopo, è entrato fin da giovane in contatto con Basilio di Cesarea, che prima della sua morte (379), lo ordina lettore. Nel 380, dopo essere stato ordinato diacono, accompagna Gregorio di Nazianzo a Costantinopoli. Tuttavia, durante il suo soggiorno a Costantinopoli, si innamora della moglie di un alto ufficiale di corte. Un sogno premonitore lo induce a fuggire dalla città alla volta di Gerusalemme nel 382 o 383, dove è accolto da Rufino e Melania, che lo persuade a rinunciare alla sua vita precedente e a dedicarsi alla vita ascetica. Nel 383 lascia Gerusalemme per l'Egitto e il deserto di Nitria. Nel 385 si sposta a Cellia, dove rimane fino alla sua morte nel 399/400. Su Evagrio pontico, vedi: P. Bettiolo, a cura di, *Per conoscere lui: Esortazione a una vergine, Ai monaci, Ragioni delle osservanze monastiche, Lettera ad Anatolio, Pratico, Gnostico, introduzione, traduzione e note*, Magnano, Qiqajon, 1996; A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Parigi, Vrin, 2004, e A. M. C. Casiday, *Evagrius Ponticus*, Londra-New York, Routledge, 2006.

⁵¹ Evagrios Pontikos, *Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Archimandrit Gabriel Bunge*, Beuron, Beuronischer Kunstverlag, 2013, p. 174, 185, 203, 243 e 244.

⁵² Palladium vero Galatam, qui quondam carus nobis fuit et nunc misericordia dei indiget, cave, quia Origenis heresem praedicat et docet, ne forte aliquos de populo tibi credito ad peruersitatem sui inducat erroris, Epifanio apud Girolamo, *Epist.* 51, 9

⁵³ Palladio, *Historia lausiaca* 46, 5 (Rufino); 5, 2; 9; 10, 2; 18, 28; 38, 8-9; 46, 1; 54, 1-7; 58, 2 (Melania).

⁵⁴ Vedi per esempio: Haec sunt quae in Ierosolymis, in ecclesia Dei, a sancto sacerdote eius Iohanne praedicantur, Rufino, *Apologeticum Pamphili pro Origene*, prol. Vedi anche Rufino, *Apologia contra Hieronymum* I, 16; Rufino, *Apologia ad Anastasium* 8.

continuato anche dopo il ritiro nel deserto di Evagrio. Infine, Evagrio indirizza a loro personalmente o a membri delle loro comunità alcuni tra i suoi scritti più importanti.

Tra di essi, vi è sicuramente la trilogia formata dal trattato Pratico, Gnostico e dai Capitoli Gnostici. Ad essi, infatti si riferisce lo stesso Evagrio nella lettera ad Anatolio, una prefazione al trattato Pratico⁵⁵. Non abbiamo notizie certe su Anatolio, se non che era un membro della comunità monastica fondata da Melania e Rufino sul monte degli Ulivi. Questo trittico riassume l'itinerario spirituale elaborato da Evagrio per i monaci: la fase iniziale della vita monastica è rappresentato dalla *pratiké*, ovvero dalla lotta contro le passioni dell'anima al fine di raggiungere l'*apatheia*, ovvero il controllo di esse. I consigli spirituali per vincere questa lotta sono contenuti nel trattato Pratico. Solo dopo aver raggiunto questo stadio, il monaco è pronto per la gnosi, ovvero per la conoscenza di Dio, ma anche in questo caso vi è una condotta da seguire, esposta nel trattato Gnostico. Infine, soprattutto nei Capitoli Gnostici, vi sono esposte le principali dottrine teologiche sostenute da Evagrio⁵⁶. Anche le *Sententiae ad Virginem*, come mostrato da Bunge e da Elm, sarebbero state scritte da Evagrio per la comunità monastica femminile diretta da Melania, mentre l'*Ad monachos* potrebbe essere stato redatto per la controparte maschile⁵⁷. A questi scritti è necessario aggiungere un'importante lettera, nota come la Grande lettera a Melania, in cui Evagrio espone gli aspetti più elaborati e controversi della sua teologia. Questi scritti sono sicuramente circolati in Palestina, tanto che Girolamo, nella lettera 133 a Ctesifonte, ne fa una esplicita menzione⁵⁸. Non sappiamo se Girolamo li abbia letti o se

⁵⁵ Evagrio, *Pratico*, prol. Sul ruolo di Melania e Rufino e dell'ambiente monastico palestinese nella diffusione delle opere di Evagrio pontico, vedi: Guillaumont, *Un philosophe*, pp. 171-172.

⁵⁶ Per una presentazione di questa opera, vedi: A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Parigi, Éditions du Seuil, 1962, spec. pp. 15-43. Vedi anche Guillaumont, *Un philosophe au désert*, pp. 102-105. A parte alcuni frammenti, possediamo soltanto una versione armena e due versioni siriane di questa opera. Secondo Guillaumont, la versione siriana più comune, che sarebbe stata tradotta anche in armeno, presenta un testo alterato e depurato dalle dottrine più estreme di Evagrio, mentre la seconda versione siriana, più rara della prima, riporterebbe più fedelmente il testo di Evagrio. Questa versione è quella usata nel presente studio. Per una posizione alternativa, vedi: A. M. C. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

⁵⁷ J. G. Bunge, 'Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos', in *Vigiliae Christianae* 40 (1986), pp. 24-54, spec. pp. 35-37. Vedi anche S. Elm, 'The *Sententiae ad virginem* by Evagrius Ponticus and the Problem of the Early Monastic Rules', in *Augustinianum* 30 (1990), pp. 393-404, e S. Elm, 'Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem*', in *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), pp. 265-295, spec. pp. 114-116.

⁵⁸ Evagrius Ponticus Hiborita, qui scribit ad uirgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias περί ἀπαθείας, Girolamo, *Epist.* 133, 3. In questo passo Girolamo si riferirebbe all'*Ad monachos*, alle *Sententiae ad virginem*, alla lettera a Melania e a un presunto trattato sull'*apatheia*. Di tale trattato non vi sono tracce, tuttavia il tema è ampiamente affrontato da Evagrio nel trattato Pratico.

ne abbia solo sentito parlare. Tuttavia, la loro circolazione negli ambienti palestinesi legati ad Evagrio è indubbia⁵⁹.

Non vi è alcun elemento per poter affermare che Giovanni conoscesse questi scritti, tuttavia, i suoi stretti rapporti sia con Melania e Rufino, sia con Evagrio, ci fanno supporre che il pensiero di Evagrio possa aver esercitato una certa influenza su Giovanni. Ciò non significa affermare che Giovanni abbia accolto *in toto* le dottrine di Evagrio, ma significa sostenere che nel retroterra teologico di Giovanni c'è stato sicuramente spazio per il confronto con la teologia di Evagrio. Inoltre, il fatto che Girolamo abbia direttamente associato gli insegnamenti di Pelagio a quelli di Evagrio, ci pare un motivo sufficiente per poter prendere in considerazione il pensiero di Evagrio e farlo dialogare con le affermazioni presenti nella professione di fede redatta da Giovanni durante la controversia pelagiana. L'utilizzo che verrà fatto degli scritti di Evagrio e delle dottrine teologiche presenti in essi è volto a chiarire la posizione presa da Giovanni nella professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis*: questo specifico quadro di riferimento limiterà, in un certo senso, gli aspetti del pensiero di Evagrio che prenderemo in esame. Essi, infatti, saranno limitati agli argomenti direttamente trattati da Giovanni, così che ampi aspetti della teologia evagriana non saranno oggetto del nostro studio, proprio perché non trattati esplicitamente da Giovanni.

1.1.1.1. La santa e adorabile Trinità

La professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* inizia con un riferimento in onore della santa e adorabile Trinità, in maniera del tutto analoga a come inizia la precedente professione di fede di Giovanni:

Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 1:

Τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς Τριάδος, Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, μίαν εἶναι τὴν θεότητα εἶπουν οὐσίαν πιστεύομεν.

⁵⁹ Un ulteriore testo di cui daremo conto nelle pagine seguenti sono i *Capitoli dei Discepoli di Evagrio*. Si tratta di una raccolta di capitoli che riportano gli insegnamenti di Evagrio così come sono stati compresi e reinterpretati da alcuni suoi discepoli. Non si tratta, dunque, degli insegnamenti propri di Evagrio, ma di capitoli che mantengono con il pensiero di Evagrio un legame molto stretto, senza, tuttavia, impedirne una rilettura e una interpretazione personale. Purtroppo non conosciamo l'identità di chi ha collezionato questi detti, tuttavia, secondo Géhin, si tratta di una raccolta assemblata dopo la morte di Evagrio, probabilmente in Palestina nei primi anni del quinto secolo, vedi: *Évagre le Pontique, Chapitres des Disciples d'Évagre. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index*, a cura di P. Géhin, Parigi, Les Éditions du Cerf, 2007, p. 37. Questi capitoli, dunque, possono fornirci un'idea di come gli insegnamenti di Evagrio sono stati riletti e tramandati in Palestina all'inizio del quinto secolo e, pertanto, possono fornirci un ulteriore riferimento nelle nostra indagine.

Giovanni di Gerusalemme apud Girolamo, *Contra Iohannem* 8:

Sanctam [...] et adorandam trinitatem unius substantiae et coaeternam et eiusdem gloriae et divinitatis credimus.

C'è un passaggio nella prima omelia mistagogica di Cirillo, in cui viene spiegata ai neo battezzati la trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, che offre stringenti affinità con le parole di Giovanni. Cirillo afferma che tramite la santa invocazione (τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως) della adorabile Trinità (τῆς προσκυνητῆς Τριάδος) il pane e il vino diventano il corpo e il sangue di Cristo⁶⁰. È interessante notare che questo è l'unico passo nel corpus di Cirillo in cui è menzionata la parola Trinità. L'aggettivo per descrivere la Trinità scelto da Cirillo è esattamente lo stesso usato da Giovanni, vale a dire adorabile (προσκυνητῆς), mentre l'altro aggettivo, santa (ἁγίας), in Cirillo si riferisce all'invocazione, in Giovanni alla Trinità. Anche in Evagrio si trova questa peculiare definizione della trinità, santa e adorabile. Il trattato a Eulogio si conclude proprio con l'invito a non dimenticare la santa e adorabile Trinità⁶¹. La medesima menzione è presente anche in almeno due passi dei *Kephalaia gnostica*⁶².

1.1.1.2. La realtà dell'incarnazione di Gesù Cristo

Un secondo aspetto, presente in maniera rilevante nella professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis*, è l'insistenza sulla realtà dell'incarnazione di Cristo, testimoniata tanto dai suoi patimenti fisici, quanto da quelli psicologici. Giovanni afferma di credere che il Verbo di Dio è stato generato dalla vergine Maria e dallo Spirito Santo e che ha preso una carne consustanziale alla nostra veramente e non in apparenza e che ha veramente patito delle sofferenze fisiche. Giovanni menziona la fatica del cammino, il sonno, i dolori delle flagellate inflitte da Pilato e, infine, la sofferenza provocata dai colpi e dai chiodi piantati nelle sue mani e nei suoi piedi. Tutto ciò è testimoniato da Is 53, 3-5 e da Eb 4, 15⁶³. Il paragrafo successivo è dedicato, invece, al fede nella presenza in Cristo di un'anima razionale come la nostra, che ha patito le nostre stesse sofferenze. La realtà di queste sofferenze è testimoniata da Mt 26, 38/Mc 14, 34, Gv 12, 27 e Mc 14, 33⁶⁴.

⁶⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Omellie mistagogiche* I, 7.

⁶¹ Καὶ μὴ ἐπιλάβῃ τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας τριάδος, Evagrio Pontico, *Eulogio* 32.

⁶² Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 27: 'contemplation de la Trinité adorable et sainte'; I, 74: 'la Trinité adorable et sainte'.

⁶³ Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 2.

⁶⁴ Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 3.

Nel testo della professione di fede di Giovanni redatta durante la controversia origenista è presente un' enfasi molto simile sulla realtà dell' economia terrena e dei patimenti: entrambi i testi sottolineano la realtà della morte e della risurrezione di Cristo:

Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 4:

Ὁμολογοῦμεν δὲ ὅτι **ἀληθῶς ἀπέθανεν** ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, καὶ ὅτι τριήμερος ἐκ νεκρῶν **ἀνέστη ἀληθῶς**, καὶ ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν καὶ συνέπιεν μετὰ τῶν ἀποστόλων **ἀληθῶς** καὶ **οὐ κατὰ φαντασίαν**, καὶ ὅτι ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς.

Giovanni di Gerusalemme, apud Girolamo, *Contra Iohannem* 23:

Passionem quoque eius in cruce et **mortem** ac sepulturam, quae universa servavit, ac **resurrectionem veritate et non putative** confitemur.

È interessante notare che in entrambi i testi Giovanni enfatizza la realtà e la non apparenza della vita di Cristo. Tuttavia, questa questione, di stampo anti-doceta, non è stata sollevata contro Giovanni né durante la controversia origenista, né in quella pelagiana. I contesti storici di queste due professioni di fede non possono aiutarci a comprendere la presenza di questo interesse nella realtà della vita e della morte di Cristo. Esso diventa di più facile comprensione se ampliamo l'orizzonte della nostra analisi prendendo in considerazione le omelie di Cirillo, i frammenti di Gelasio e alcuni passi di Evagrio. È importante fin da ora sottolineare la ricorrenza in entrambe le professioni di fede di Giovanni della fede nella realtà dell' incarnazione, morte e risurrezione di Cristo. Per quanto è possibile desumere dai frammenti traditi da Girolamo, nella prima professione di fede redatta durante la controversia origenista, non sembra essere presente la fede nella presenza di un anima razionale in Cristo e nella realtà dei suoi patimenti psicologici, elemento, invece, attestato nella professione *Sanctae et adorandae Trinitatis*.

La fede nella realtà dell' economia di Cristo è ampiamente e ripetutamente affermata da Cirillo in tutto il suo corpus omiletico. Un passaggio, preso dalla quarta omelia battesimale, un riassunto della fede Cristiana, offre alcune somiglianze con la professione di fede di Giovanni:

Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie battesimali* IV, 9:

Οὐ δοκήσει καὶ φαντασία τῆς ἐνανθρωπήσεως γενομένης, ἀλλὰ τῆ ἀληθεία: οὐδὲ ὥσπερ διὰ σωλῆνος διελθὼν τῆς παρθένου, ἀλλὰ σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς **ἀληθῶς** καὶ γαλακτοτροφηθεὶς **ἀληθῶς**: φαγῶν ὡς ἡμεῖς ἀληθῶς καὶ πιῶν ὡς ἡμεῖς ἀληθῶς. Εἰ γὰρ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία. Διπλοῦς ἦν ὁ Χριστὸς, ἄνθρωπος μὲν τὸ φαινόμενον, Θεὸς δὲ τὸ μὴ φαινόμενον· ἐσθίων μὲν ὡς ἄνθρωπος **ἀληθῶς ὡς ἡμεῖς**, εἶγε γὰρ τῆς σαρκὸς τὸ ὁμοιοπαθὲς ὡς ἡμεῖς· τρέφων δὲ ἐκ πέντε ἄρτων τοὺς πεντακισχιλίους ὡς Θεός· ἀποθνήσκων μὲν ὡς ἄνθρωπος **ἀληθῶς**, νεκρὸν δὲ τὸν τετραήμερον ἐγείρων ὡς Θεός· καθεύδων εἰς τὸ πλοῖον **ἀληθῶς** ὡς ἄνθρωπος, καὶ περιπατῶν ἐπὶ τῶν ὑδάτων ὡς Θεός.

Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 2:

καὶ σάρκα λαβὼν ἐξ αὐτῆς, ὁμοούσιον τῆ ἡμετέρα σαρκὶ **ἀληθῶς** καὶ **οὐ δοκήσει**, **ἀληθῶς ἐν αὐτῇ** τὰ ὑπὲρ ἡμῶν ὑπέμεινεν πάθη ὡς ἡμεῖς καὶ **οὐ δοκήσει**, κοπιάσας ἐν ὁδοιπορίᾳ, καὶ ὡς ἡμεῖς ὑπνώσας, καὶ ὡς ἡμεῖς ἐν τῷ φραγελλοῦσθαι παρὰ Πιλάτου τῶν ἀλγηδόνων ἀπὸ τῶν πληγῶν αισθανόμενος, καὶ ἐν τῷ ραπίζεσθαι τοῦ πόνου ἀντιλαμβανόμενος, καὶ ἐν τῷ πηροῦσθαι τοὺς ἦλους εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας τοῦ ἀλγήματος ὀδύνης αισθανόμενος.

L'interesse di questi passaggi si trova in due somiglianze tra Cirillo e Giovanni. La prima è la realtà dell'incarnazione di Cristo: οὐ δοκήσει [...] ἀλλὰ τῆ ἀληθεία per Cirillo, ἀληθῶς καὶ οὐ δοκήσει per Giovanni. Molti altri passaggi nelle omelie di Cirillo⁶⁵ e nella professione di Giovanni sottolineano la realtà dell'incarnazione e dell'economia di Cristo, usando lo stesso costrutto, o uno simile, ovvero 'in verità e non in apparenza', che compare costantemente nei passi citati in precedenza.

La seconda somiglianza riguarda il fatto che Cristo ha assunto una carne che condivide le nostre stesse sofferenze. Giovanni afferma che Cristo ha sopportato le sofferenze come noi, mentre Cirillo ritiene che egli ha patito le stesse sofferenze della carne come noi. Le parole usate da entrambi sono molto simili, il significato lo stesso. Anche nella seconda omelia mistagogica, Cirillo enfatizza la realtà delle sofferenze di Cristo: la morte è stata vera perché la sua anima si è staccata dal corpo e

⁶⁵ Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie battesimali* XII, 3; XII, 31; XIII, 4; XIII, 37; XIV, 21. Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie mistagogiche* II, 5; II, 7; III, 2.

la sepoltura è stata vera perché il suo corpo è stato avvolto in un sudario⁶⁶. Un'altra somiglianza è l'insistenza sul fatto che Cristo ha sofferto come noi (ὡς ἡμεῖς). Tuttavia, Cirillo e Giovanni offrono esempi differenti delle sofferenze di Cristo: per Giovanni, si tratta della stanchezza dopo una camminata, il sonno e le sofferenze della passione, mentre per Cirillo si tratta della fame, della morte e del sonno. Solo il sonno è comune ad entrambi, benché utilizzino verbi diversi (ὕπνώσας per Giovanni, καθεύδων per Cirillo).

Nel testo di Cirillo, c'è un altro interessante dettaglio che sembra non trovare un collegamento diretto con il passo di Giovanni citato in precedenza, ovvero il fatto che Gesù abbia mangiato e bevuto come noi. Tuttavia, un riferimento diretto a questo passaggio può trovarsi nella quarta sezione della professione di fede di Giovanni, nella quale Giovanni afferma: “dopo la risurrezione, Egli mangiò e bevve con gli apostoli, veramente e non in apparenza”⁶⁷. Anche in questo caso, l'enfasi si trova sulla realtà delle azioni di Cristo tramite l'uso dell'antitesi ‘veramente e non in apparenza’. Se paragoniamo questo passaggio con il precedente testo di Cirillo, possiamo notare che, a parte alcune differenze, come per esempio l'assenza in Cirillo di qualsiasi riferimento agli apostoli e la presenza della specificazione ‘come noi’, Cirillo e Giovanni sottolineano lo stesso aspetto, ovvero la realtà della vita di Cristo.

Un altro aspetto frequentemente enfatizzato da Giovanni riguarda la realtà delle sofferenze di Cristo sulla croce. Il passaggio citato in precedenza si riferisce alle frustate di Pilato e ai chiodi nelle mani e nei piedi di Cristo. Alla fine della terza sezione, Giovanni afferma ancora una volta la realtà di queste sofferenze: coloro che dicono che quando fu frustato non provò dolore, o che quando fu crocifisso, non soffrì per i chiodi nel suo corpo sono anatematizzati come eretici⁶⁸. Una simile enfasi si può trovare anche nelle omelie battesimali di Cirillo, in particolare sulla realtà della croce⁶⁹, mentre in quelle mistagogiche sul dolore provato da Cristo per i chiodi conficcati nel suo corpo⁷⁰. Sia Cirillo che Giovanni sono concordi nell'evidenziare la realtà della croce e delle sofferenze di Cristo.

⁶⁶ Ἀληθῶς γὰρ ἐπὶ Χριστοῦ θάνατος ἀληθῆς, ἐχωρίζετο γὰρ τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ, καὶ ἀληθινὴ ταφή· ἐν σινδόνι γὰρ καθαρᾷ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα εἰλεῖτο, καὶ πάντα ἀληθῶς ἐν αὐτῷ συνέβαινε, Cirillo di Gerusalemme, *Omelie mistagogiche* II, 7.

⁶⁷ Ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν καὶ συνέπιεν μετὰ τῶν ἀποστόλων ἀληθῶς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 4.

⁶⁸ Τοὺς δὲ λέγοντας φραγελλούμενον μὴ νοεῖν, ἢ σταυρούμενον μὴ πονεῖν ἐν τῷ τοὺς ἥλους αὐτῷ πηροῦσθαι, ὡς αἰρετικούς ἀναθεματίζομεν, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 4.

⁶⁹ Ἔπαθεν οὖν Ἰησοῦς κατὰ ἀλήθειαν ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων. οὐ γὰρ δόκησις ὁ σταυρός, ἐπεὶ δόκησις καὶ ἡ λύτρωσις, Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* XIII, 4; ἐάν τις εἴπη ὅτι δόκησις ὁ σταυρός, ἀποστράφηθι, Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* XIII, 37.

⁷⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Omelie mistagogiche* II, 5.

L'importanza della croce e della crocefissione possono essere spiegate con la rilevanza di questi temi nella teologia di Cirillo. Tale rilevanza può essere esemplificata dalla visione in cielo della croce alla quale Cristo fu appeso, avvenuta a Gerusalemme nel 351, come testimoniato da una lettera dello stesso vescovo all'imperatore Costanzo⁷¹. Cirillo ha anche avuto un ruolo di primo piano nell'invenzione della leggenda sul ritrovamento della croce da parte di Elena, madre di Costantino. Il primo resoconto di questo evento si trova, probabilmente, nella storia ecclesiastica di Gelasio di Cesarea, nipote di Cirillo, che ha scritto questa opera su richiesta dello zio⁷². Cirillo, nella tredicesima omelia battesimale, menziona la scoperta e la seguente diffusione dei suoi frammenti come una prova a favore della realtà della crocefissione di Cristo⁷³.

Accenni molto simili a quelli di Cirillo si possono ritrovare anche nei frammenti di Gelasio. Una delle attenzioni più ricorrenti in questi testi è la positiva valutazione della carne di Cristo. Per esempio, nel frammento sei, Gelasio ritiene che né la mediocrità della carne sia un motivo valido per

⁷¹ E. Bihain, 'L'Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix (BHG 414). Tradition manuscrite et édition critique', in *Byzantion* 43 (1973), pp. 264-296, testo pp. 286-291. Secondo la critica moderna, seppur con sfumature diverse, nella lettera di Cirillo sono presenti sia intenti politici, come la celebrazione delle vittorie imperiali e la supremazia di Gerusalemme in Palestina, sia teologici, e precisamente escatologici, vedi: O. Irshai, 'Cyril of Jerusalem: The Apparition of the Cross and the Jews', in *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, a cura di O. Limor e G. G. Stroumsa, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pp. 85-104, J. W. Drijvers, 'The Power of the Cross: Celestial Appearances in the Fourth Century', in *The Power of Religion in Late Antiquity*, pp. 237-248, spec. pp. 241-245, e M. Gassman, 'Eschatology and Politics in Cyril of Jerusalem's Epistle to Constantius', in *Vigiliae Christianae* 70 (2016), pp. 119-133.

⁷² J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden-New York-Copenhagen-Köln, Brill, 1992, pp. 131-145, spec. pp. 141-142: "it seems at least possible that a story about the discovery of the Cross developed in Jerusalem in order to explain the presence of the Cross and to support its authenticity, and that Helena and Macarius were afterwards included in the narrative as the principal characters on initiative of Cyril", p. 141. Vedi anche: S. Borgehammar, *How the Holy Cross Was Found. From Event to Medieval Legend*, Stoccolma, Almqvist & Wiksell International, 1991, pp. 57-60, e pp. 127-128, dove presenta una prospettiva diversa da Drijvers, e M. Sordi, 'La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e Rufino', in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 44 (1990), pp. 1-9, che tuttavia non menziona il ruolo di Gelasio. Recentemente, P. Van Nuffelen, 'Gélase de Césarée. Un compilateur du cinquième siècle', in *Byzantinische Zeitschrift* 95 (2002), pp. 621-639, spec. pp. 628-634, ha avanzato l'ipotesi che Gelasio di Cesarea non abbia scritto la Storia ecclesiastica da cui avrebbe attinto Rufino d'Aquileia per continuare quella di Eusebio di Cesarea. Se l'ipotesi fosse corretta, allora il primo autore a riportare il racconto del ritrovamento della croce sarebbe proprio Rufino.

⁷³ Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie battesimali* XIII, 4. Vedi anche Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie Battesimali* IV, 10; X, 19. L'importanza della croce e delle reliquie è stata studiata da J. W. Drijvers, 'Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross', in *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, a cura di J. W. Drijvers e W. W. John, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 79-95.

disprezzare il Verbo, né la sublimità del Verbo per disdegnare la carne, ma entrambi, carne e Verbo, devono essere adorati⁷⁴. Similmente nel frammento 16, afferma che adorare il Verbo senza la carne o la carne senza il Verbo è una adorazione a metà⁷⁵. Queste osservazioni preliminari ci permettono di comprendere alcuni aspetti della teologia di Gelasio, il quale attribuisce una grande rilevanza alla carne di Cristo. I suoi commenti si avvicinano ancora di più a quelli di Cirillo e di Giovanni nel frammento 8, in cui sostiene che Cristo ha dormito sulla barca perché aveva un corpo umano, e ha mangiato come fanno gli uomini⁷⁶. Come si può facilmente notare, si tratta di osservazioni presenti sia in Giovanni che in Cirillo. I paralleli proseguono con il frammento 12, che si apre con una lunga serie di azioni subite da Cristo che fu legato, fu ferito, fu crocefisso, portò i segni delle frustate e mostrò la ferita nel costato⁷⁷. Tutto ciò non fu subito dal Verbo, ma dal corpo nato da Maria⁷⁸. Comune con i due autori precedentemente analizzati è l'insistenza sulle sofferenze di Cristo e sul fatto che a sopportarle non è stato il Verbo ma il corpo di Cristo. Purtroppo i frammenti di Gelasio che la tradizione ha conservato sono relativamente pochi e non è possibile andare oltre queste brevi osservazioni che, tuttavia, mi pare permettano di aggiungere spessore a quanto in precedenza osservato⁷⁹.

⁷⁴ Μήτε διὰ τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκὸς ἀθετοῦντες τὸν λόγον, μήτε διὰ τὸ ὕψος τῆς θεότητος παρορῶντες τὴν σάρκα, ἀλλὰ τὸν μὲν λόγον ὡς θεόν, τὴν δὲ σάρκα ὡς ναὸν τιμῶμεν θεοῦ, Gelasio di Cesarea, *Frammento VI*.

⁷⁵ Gelasio di Cesarea, *Frammento XVI*.

⁷⁶ Gelasio di Cesarea, *Frammento VII*. Vedi anche *Frammento XV*.

⁷⁷ Ἐδέθη, ἐτρώθη, ἐσταυρώθη, ἐψηλαφήθη, μώλωπας ἐφόρεσεν, οὐλὴν σπάθης ἐδέξατο, Gelasio di Cesarea, *Frammento XII*.

⁷⁸ Πάντα ταῦτα τὸ ἐκ Μαρίας τεχθὲν ὑπέμεινε σῶμα, τὸ δὲ πρὸ αἰώνων ἐκ πατρὸς γεννηθὲν οὐδεὶς ἠδύνατο βλάψαι, οὐ γὰρ εἶχε σώματος φύσιν ὁ λόγος, Gelasio di Cesarea, *Frammento XII*.

⁷⁹ È possibile ipotizzare che questa tradizione, per tramite di Giovanni, abbia influenzato alcuni passi del *Libellus fidei* di Pelagio. Si tratta di una lunga professione di fede scritta da Pelagio mentre era in Palestina nel 417 e indirizzata a Innocenzo I al fine di riaprire il suo caso dopo la condanna africana e romana. Insieme a questa professione di fede era allegata una lettera di presentazione di Pelagio stesso e una di Prailo, successore di Giovanni a Gerusalemme. Ciò significa che il *Libellus fidei* è sicuramente posteriore alla professione di fede di Giovanni. Un passo di questo testo, apparentemente senza alcun collegamento diretto con le principali questioni dibattute nella controversia pelagiana, pur senza escludere possibili altre fonti di ispirazione per Pelagio, potrebbe aver risentito dell'influsso palestinese nella sua redazione. Il passo in questione analizza le sofferenze e i patimenti di Cristo, un tema più volte comparso in questo paragrafo. La formulazione con cui Pelagio espone questo articolo di fede è particolarmente interessante: *Passus enim filius non putative sed vere, omnia quae scriptura testatur, id est, esuriem, sitim, lassitudinem, dolorem, mortem, et caetera huiusmodi*, Pelagio, *Libellus fidei* 11. La prima osservazione riguarda l'utilizzo dell'espressione 'non putative sed vere' che rispecchia quelle frequentemente usate da Giovanni e da Cirillo sulla verità e non apparenza dei dolori e della morte di Cristo. L'utilizzo di tale espressione da parte di Pelagio denota un carattere anti doceta. Non è da escludere che Pelagio avendo avuto modo di conoscere la professione di Giovanni e avendo constatato l'insistenza con cui il suo autore ha

La frequenza con cui Cirillo sottolinea la realtà dell'incarnazione di Cristo, delle sue sofferenze e della sua morte viene da lui spiegata con la negazione di questi eventi da parte di alcuni eretici⁸⁰. Cirillo menziona in modo particolare i manichei⁸¹, una delle ultime eresie giunte in Palestina⁸². Il vescovo mette in allerta i suoi uditori dall'essere sedotti dai predicatori eretici ed offre alla sua platea alcune armi retoriche per contrastare gli eretici. Un contesto simile è presente anche nella professione di fede di Giovanni. Infatti, egli anatematizza chiunque affermi che le sofferenze di Cristo sono avvenute in apparenza. È possibile che anche Giovanni si riferisse ai manichei, tuttavia, se si legge attentamente la sua professione di fede, la presenza di un elemento di innovazione rispetto a Cirillo potrebbe suggerire che altri sono gli avversari di Giovanni.

Dopo la proposizione trinitaria, nella professione di Giovanni ci sono due importanti paragrafi. Il primo riguarda le sofferenze fisiche e le difficoltà della carne di Cristo, enunciate in maniera molto simile a quella che troviamo in Cirillo. Tuttavia, il paragrafo seguente si riferisce all'anima di Cristo e alla sua condivisione delle sofferenze umane. Giovanni professa la fede nella presenza di un'anima razionale in Cristo⁸³, che veramente ha sopportato essa stessa le stesse sofferenze delle nostre anime⁸⁴. Nelle omelie di Cirillo non troviamo alcun riferimento all'anima razionale di Cristo. Egli menziona

presentato la verità e la non apparenza delle sofferenze di Cristo, potrebbe aver deciso di inserire questa espressione nel suo testo. Anche l'elenco che segue per esplicitare quali sofferenze ha patito Cristo riporta le stesse sofferenze presenti nella professione di Giovanni: la fame (esuriem / συνέφαγεν), la sete (sitim / συνέπιεν), la stanchezza (lassitudinem / κοπιάσας), il dolore (dolorem/ τῶν ἀλγηδόνων αισθανόμενος / τοῦ ἀλγήματος ὀδύνης αισθανόμενος) e la morte (mortem / ἀπέθανεν).

⁸⁰ Sul ruolo della polemica anti-eretica nelle omelie di Cirillo, vedi: J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 97-125, e P. Andrist, 'Polémique religieuse et dialogue *adversus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem', in *Les Dialogues adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne*, a cura di S. Morlet, O. Munnich e B. Pouderon, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, pp. 199-223, spec. pp. 215-219, 'de façon très banale, l'enjeu premier des polémiques religieuses des catéchèses baptismales de Cyrille n'était ni le débat religieux, ni la conversion des juifs ou des grecs, mais l'attachement des futurs baptisés à leur Église, c'est-à-dire le renforcement de leur nouvelle identité', p. 219.

⁸¹ Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* XII, 31.

⁸² Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* VI, 20-35; XVI, 6-9. Sulla presenza manichea in Palestina, vedi: G. G. Stroumsa, 'Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine', in *Studia Patristica* 18 (1985), pp. 273-278.

⁸³ Ὁμολογοῦμεν δὲ αὐτὸν καὶ ψυχὴν λογικὴν ἐσχηκέναι ὁμοιοπαθῆ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 3.

⁸⁴ Ἀληθῶς ὑπομείνασαν αὐτὴν τὰ παθήματα τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 3.

l'assunzione da parte di Cristo delle nostre stesse passioni, sofferenze e difficoltà⁸⁵, ma in nessun luogo si riferisce esplicitamente all'anima di Cristo. Come suggerito da Perrone, questa innovazione di Giovanni potrebbe essere spiegata con l'emergenza dell'apollinarismo in Palestina a partire dal 375⁸⁶. Infatti, Apollinare e i suoi seguaci hanno negato l'esistenza di un'anima razionale in Cristo, perché sostituita nell'incarnazione dal Verbo. In reazione a questa teologia, Giovanni potrebbe aver inserito una sezione riguardante l'anima di Cristo nella sua professione di fede, anche se questa questione non era direttamente dibattuta nella controversia pelagiana.

Simili problematiche cristologiche sono affrontate anche da Evagrio. In particolare, in *Sententiae ad virginem* 54 si trovano riferimenti in linea con quanto emerso in questo paragrafo⁸⁷. È importante ricordare che questa opera è scritta da Evagrio per il monastero femminile fondato da Melania sul Monte degli Ulivi e che in questo passo mette all'erta le sue lettrici da quanti corrompono le vergini⁸⁸. Tra le dottrine erronee da cui le vergini di Melania devono stare lontano, vi è anche un'errata concezione di Gesù Cristo:

Evagrio Pontico, *Sententiae ad virginem* 54:

Sicut homo ex corpore corruptibili et anima subsistit rationabili, sic enim et Dominus noster natus est sine peccato, manducans manducavit, et crucifixus, crucifixus est; non erat visio ficta in oculis hominum.

Evagrio sottolinea la piena umanità di Cristo⁸⁹, dotato, come tutti gli uomini, sia di un corpo corruttibile che di un'anima razionale, così come affermato da Giovanni nella professione di fede

⁸⁵ Τὴν ὁμοιοπαθεῖ ταύτην ἡμῖν ἀναλαβὸν ἀνθρωπότητα, Cirillo di Gerusalemme, *Omèlie battesimali* IV, 9; ἀνέλαβε τὸ ὁμοιοπαθεῖς ὁ σωτὴρ, Cirillo di Gerusalemme, *Omèlie battesimali* XII, 4.

⁸⁶ Perrone, *La Chiesa di Palestina*, pp. 60-62.

⁸⁷ Il passo in questione non si trova nel testo greco delle *Sententiae ad virginem*, mentre è presente sia nella versione latina che in quella siriana. Come dimostrato da J. Muyldermans, 'Evagriana. Le Vatic. Barb. Graecus 515', in *Le Muséon* 51 (1938), pp. 191-226, spec. pp. 204-214, la versione latina e quella siriana riportano il testo originale di questo passo dell'opera di Evagrio, mentre la tradizione greca lo ha parzialmente mutilato. Vedi anche: D. A. Wilmart, 'Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges', in *Revue Bénédictine* 28 (1911), pp. 143-153, spec. pp. 148-151.

⁸⁸ Oltre a una cristologia di stampo doceta, Evagrio mette in guardia le sue lettrici affermando che Dio esercita la sua provvidenza su tutto il creato, che nessun essere è creato malvagio per natura, che ci sarà una vera risurrezione dei morti in cui riceveremo un corpo spirituale.

⁸⁹ A questo proposito vedi anche: le corps du Christ est connaturel de notre corps, et son âme est de la nature de nos âmes; mais le Verbe qui est en lui essentiellement est coessential au Père, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* VI, 79.

Sanctae et adorandae Trinitatis. Allo stesso tempo viene sottolineata la realtà delle azioni di Cristo sia nel cibarsi che nell'essere crocifisso, mentre non vi è alcun accenno alla realtà dei patimenti psicologici di Cristo, come invece troviamo in Giovanni. Ciò nonostante per Evagrio una cristologia di stampo doceta rappresenta un pericolo da cui il monastero di Melania deve guardarsi. Non sappiamo a chi si riferisce Evagrio⁹⁰, ma è probabile che tali dottrine non fossero presenti soltanto nell'ambiente monastico egiziano in cui vive Evagrio⁹¹, ma, poiché si rivolge all'ambiente monastico di Gerusalemme, Evagrio doveva sapere o avere il sentore che simili pericolose dottrine circolavano anche in questo ambiente⁹². Mi pare, dunque, che Evagrio possa essere considerato un ulteriore testimone della presenza di una cristologia doceta in Palestina, e più specificamente a Gerusalemme,

⁹⁰ Secondo Bunge, 'Origenismus – Gnostizismus' gli insegnamenti sintetizzati in *Sententiae ad Virginem* 54 possono essere considerati di provenienza gnostica, mentre R. E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus. Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 121-122, propende per un'origine legata all'ambiente ascetico: 'it is unclear to me what sort of gnosticism or gnostics Evagrius might have encountered at the end of the fourth century. Since he and his addressees were all committed to the ascetic life, it may be that the propagators of these teachings which he encountered were also ascetics of some form or other. Extreme bodily asceticism is at times associated with a severely negative valuation of the body. If such a negative valuation were carried onto the doctrinal level, it could easily lead to an unacceptable theological anthropology and heretical opinions regarding God and his creation', pp. 121-122.

⁹¹ In un frammento greco della versione estesa della vita di Evagrio narrata da Palladio nell'*Historia lausiaca*, viene presentato lo scontro tra Evagrio e tre demoni in abiti da chierici. Si tratta di un eunomiano, un ariano e un apollinarista. Tutti quanti pongono a Evagrio quesiti teologici, in cui si evidenziano le principali caratteristiche delle loro eresie. Tra le domande poste a Evagrio, due, una posta dal demone ariano, una da quello apollinarista, hanno un'importanza particolare per la nostra ricerca. Il demone ariano chiede a Evagrio se il corpo di Cristo è nato veramente da Maria. Evagrio associa la domanda dell'ariano alle posizioni docete di manichei, valentiniani e marcioniti secondo cui il corpo di Cristo era apparente. In realtà, la crescita, la circoncisione, la gestazione nel seno di Maria, l'allattamento, il mangiare e il bere, la sofferenza, il sonno e, infine, il fatto che in croce dal suo costato sgorgò sangue e acqua sono prove a favore della realtà del suo corpo. L'apollinarista, invece, afferma con certezza che Cristo non aveva un intelletto umano, il cui posto è stato preso dal Verbo di Dio, così da poter vincere le tentazioni del diavolo. Evagrio risponde difendendo l'integrità della natura umana di Cristo, composta non solo da un corpo, ma anche dall'intelletto. Per il testo, vedi: G. Bunge e A. de Vogüé, *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, Abbaye de Bellefontaine, 1994, pp. 173-175. Questo passo è stato analizzato con cura da Bunge, 'Origenismus – Gnostizismus', pp. 26-28, il quale ritiene che Palladio in questo passo non racconti soltanto una pia leggenda, ma esponga il reale contesto teologico in cui Evagrio è vissuto. In questo contesto alcune tra le problematiche più presenti, ovvero quelle riguardanti la realtà del corpo di Cristo e della sua anima razionale, sono le stesse presenti anche nelle *Sententiae ad virginem* e nella professione di fede di Giovanni. Tali preoccupazioni sono presenti anche in altre opere di Evagrio, come mostrato da F. Refoulé, 'La christologie d'Evagre et l'origénisme', in *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), pp. 221-266, spec. pp. 235-238, pp. 241-244 e p. 251.

⁹² Vedi: Bunge, 'Origenismus – Gnostizismus', p. 36 e Sinkewicz, *Evagrius of Pontus*, p. 122.

negli ultimi decenni del IV secolo. Se, dunque, prendiamo in esame i testi finora esaminati a partire dalle omelie catechetiche (350 ca) e mistagogiche (380 ca) di Cirillo, fino alle due professioni di fede di Giovanni di Gerusalemme (396 e 415ca), il passo delle *Sententiae ad Virginem* conferma la presenza di una cristologia doceta a Gerusalemme, e condivide con Cirillo e Giovanni la necessità di confutarla.

1.1.1.3. La risurrezione dei morti

Il terzo tema di confronto tra le due professioni di Giovanni riguarda la risurrezione dei morti. Si tratta di una questione già affrontata da Giovanni durante la controversia origenista, in quanto è stato uno dei problemi principali attorno a cui si è snodata questa polemica, nonché uno dei capi d'accusa lanciategli da Epifanio di Salamina. Non sarà, pertanto, inutile ripercorrere i dibattiti che hanno portato Giovanni a prendere una determinata posizione sulla risurrezione dei morti durante la controversia origenista. Questa posizione verrà, poi, confrontata con quella assunta da Giovanni durante la controversia pelagiana.

Due opere rivestono un'importanza particolare nel dibattito scatenatosi durante la controversia origenista sul tema della risurrezione dei morti. Si tratta dell'apologia di Giovanni di Gerusalemme a Teofilo di Alessandria e la sua confutazione fatta da Girolamo nel *Contra Iohannem*. In entrambe le opere, una delle questioni più ampiamente dibattute è la risurrezione dei morti. Infatti, a partire dalla polemica anti-origenista di Epifanio, la negazione della risurrezione della carne è stata tra le accuse più frequentemente imputate a Origene e ai suoi seguaci. Origene, secondo i suoi detrattori, avrebbe predicato la risurrezione dai morti senza il corpo, o con un corpo di natura spirituale⁹³, accusa da cui deve difendersi anche Giovanni nella professione di fede allegata alla sua apologia. Non bisogna, in ogni caso, dimenticare che la professione di fede di Giovanni è inserita all'interno di uno scritto apologetico, motivo per cui Giovanni ha senza dubbio scelto accuratamente il suo vocabolario al fine di essere giudicato ortodosso dal suo interlocutore. Allo stesso tempo, le accuse di Girolamo non sembrano essere prive di un certo grado di cavillosità o pretestuosità, motivo per cui la posizione di Girolamo può essere presa in considerazione solo con una certa cautela.

Giovanni si difende dalle accuse allegando alla sua apologia una professione di fede, da cui si dovrebbe evincere la sua ortodossia a proposito della risurrezione dei morti. Girolamo, la nostra unica fonte per questo scritto di Giovanni, non riporta tutta la professione di fede, ma solo alcune sezioni

⁹³ Sulla dottrina della risurrezione in Origene, vedi: H. Crouzel, 'La doctrine origénienne du corps ressuscité', in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81 (1980), pp. 175-200 e pp. 241-266. Tale accusa è presente anche nella lettera di Epifanio a Giovanni, in cui chiede al vescovo di Gerusalemme una formale condanna dell'origenismo, vedi: Epifanio apud Girolamo, *Epist.* 51, 5.

tra cui quella riguardante la risurrezione dei morti. L'assenza del testo completo di Giovanni ci obbliga pertanto a mantenere una certa cautela nella ricostruzione del suo pensiero. Giovanni confessa che: "tutti speriamo di risorgere dai morti così come Egli è risorto, non in certi altri corpi estranei e stranieri, che sono assunti in apparenza, ma come Egli risorse in quel corpo che è stato riposto nel santo sepolcro vicino a noi, così anche noi speriamo di risorgere [...] in quelli stessi corpi dai quali ora siamo circondati e nei quali ora siamo sepolti"⁹⁴. A sostegno di questa affermazione riporta alcuni passi biblici: 1 Cor 15, 42-44 e Lc 20, 35-36. Giovanni risponde direttamente a una delle accuse presenti nella lettera inviatagli da Epifanio, ovvero di non credere nella risurrezione dei morti. Giovanni, a partire da quella di Cristo, che è avvenuta veramente e non in apparenza⁹⁵, confessa che anche tutti gli altri uomini risorgeranno con il proprio corpo nel giorno del giudizio, per subire la condanna o ricevere la gloria in base alle loro azioni⁹⁶. È evidente l'insistenza di Giovanni sul termine 'corpo'. Il frequente utilizzo di tale termine, unito all'espressione 'veramente e non in apparenza', ha come obiettivo specifico quello di difendersi dalle accuse di origenismo di Epifanio, secondo cui i seguaci di Origene negavano la realtà della risurrezione.

La reazione di Girolamo a queste affermazioni di Giovanni si trova nella parte centrale del *Contra Iohannem*, 23-37, una lunga sezione sulla risurrezione dei morti⁹⁷. L'opera di Girolamo risente tanto della presentazione dell'origenismo creata da Epifanio⁹⁸, quanto, soprattutto in questa specifica sezione dell'opera, degli scritti di Tertulliano, in particolare, il *De resurrectione carnis*⁹⁹.

⁹⁴ Omnes sic speramus resurgere ex mortuis, sicut ille resurrexit, non in aliis quibusdam peregrinis et alienis corporibus, quae adsumuntur in phantasmate, sed sicut ipse in illo corpore, quod apud nos in sancto sepulcro conditum, resurrexit, ita et nos in ipsis corporibus, quibus nunc circumdamur et in quibus nunc sepelimur, [...] resurgere, Girolamo, *Contra Iohannem*, 23.

⁹⁵ Veritate et non putative, Girolamo, *Contra Iohannem*, 23.

⁹⁶ Ipse enim suscitabit omnes mortuos, et ante suum tribunal esse faciet, et unicuique reddet secundum quod egit per corpus, sive bonum sive malum, scilicet aut coronandus in corpore, quod caste egit et iuste, aut condemnandus, quod voluptatibus pariter iniquitatisque servivit, Girolamo, *Contra Iohannem*, 24.

⁹⁷ V. Capelli, 'Il corpo e la salvezza in Gerolamo', in *Il corpo e la salvezza negli scrittori cristiani aquileiesi del II-IV secolo. Atti del IV Colloquium internazionale del 21 e 28 settembre, 4 e 5 ottobre 2008*, a cura di R. Iacumin, Udine, Gaspari Editore, 2009, pp. 60-88, spec. pp. 60-67.

⁹⁸ S. Jannaccone, 'La genesi del cliché antiorigenista ed il platonismo origeniano nel *Contra Iohannem Hierosolymitanum* di S. Girolamo', in *Giornale Italiano di Filologia* 17 (1964), pp. 14-28. Vedi, soprattutto, la definizione degli errori origenisti, in *Contra Iohannem* 7. Su altre fonti pagane in lingua greca usate in *Contra Iohannem* 12, vedi: W. C. McDermott, 'Saint Jerome and Pagan Greek Literature', in *Vigiliae Christianae* 36 (1982), pp. 372-382.

⁹⁹ Y-M. Duval, 'Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 23-36 de saint Jérôme', in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 227-278: "voici donc ma these: il n'est pas invraisemblable que Jérôme ait été, avant 394-396, en possession d'un enseignement sur la résurrection

Dopo aver riportato il testo di Giovanni¹⁰⁰, e averlo confrontato con alcuni passi di Origene¹⁰¹, Girolamo inizia la sua confutazione. La professione di Giovanni, secondo Girolamo, nasconderebbe un grave inganno per i fedeli, infatti, il corpo viene nominato ben nove volte, mentre non si parla mai della carne¹⁰². In questo modo, i fedeli più semplici credono che Giovanni professi la risurrezione della carne, mentre lui e i suoi seguaci, parlando del corpo, negano la carne¹⁰³. Girolamo sottolinea che ogni carne è anche un corpo, ma non ogni corpo è una carne¹⁰⁴, dunque se Giovanni avesse voluto professare veramente la risurrezione dai morti, avrebbe dovuto usare il termine carne. La carne, infatti, è ciò che è tenuto insieme dal sangue, dalle vene, dalle ossa e dai nervi¹⁰⁵. In questo caso a una carne corrisponde anche un corpo, ma vi sono casi in cui a un corpo non corrisponde una carne, come per i muri, le pietre, il sole, la luna e le stelle. I primi due esempi si riferiscono a corpi concreti, ovvero a corpi terrestri, mentre il corpo del sole, della luna e delle stelle sono corpi celesti. Dunque, conclude Girolamo, Giovanni non crede nella risurrezione della carne, cioè nella risurrezione della carne concreta in cui viviamo, ma crede nella risurrezione dei corpi, ovvero in corpi celesti, eterei, aerei. In sostanza, secondo Girolamo, Giovanni è un origenista¹⁰⁶.

A un ventennio circa di distanza ritroviamo la questione della risurrezione della carne sullo sfondo della controversia pelagiana in Palestina. Nella professione di Giovanni l'articolo sulla risurrezione dei morti non sembra aver risentito delle critiche di Epifanio e, soprattutto, di Girolamo, vecchie ormai di vent'anni. Ciò emerge facilmente dal confronto tra la professione presente nell'apologia a Teofilo di Alessandria e nella professione di fede redatta durante la controversia pelagiana:

qu'il avait reçu dès l'initiation catéchétique, mais il est également démontrable que la composition du *Contra Iohannem*, tout au moins, a été beaucoup facilitée par la lecture du *De resurrectione carnis* de Tertullien", p. 230. Tertulliano non è stata l'unica fonte di Girolamo, vedi p. 274.

¹⁰⁰ Girolamo, *Contra Iohannem* 23-24.

¹⁰¹ Girolamo, *Contra Iohannem* 25-26.

¹⁰² *Novies corpus et nec semel carnem nominas*, Girolamo, *Contra Iohannem* 27.

¹⁰³ *Ut nos rudes carnem te dicere putaremus in corpore, et hi qui perfecti sunt intellegerent carnem in corpore denegari*, Girolamo, *Contra Iohannem* 27.

¹⁰⁴ *Omins caro et corpus, non omne corpus et caro*, Girolamo, *Contra Iohannem* 27.

¹⁰⁵ *Sanguine, venis, ossibus nervisque*, Girolamo, *Contra Iohannem* 27.

¹⁰⁶ Il trattato di Girolamo prosegue con altri corollari, tra cui la dimostrazione della reale concretezza della carne risuscitata di Cristo, l'identità del corpo trasfigurato di Cristo con quello risorto, la fede nella risurrezione della carne in Giobbe, il mantenimento della differenza tra maschio e femmina anche dopo la risurrezione, pur senza le opere della sessualità, e un lungo dossier scritturistico.

Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 4:

Καὶ ὅτι ἀναστήσει ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐκ νεκρῶν τὴν αὐτὴν φύσιν ἐχόντων τῶν σωμάτων, εἰς ἣν ἀποθανόντες **ἐτάφησαν**, ἐν ἀφθαρσίᾳ δῆλον ὅτι ἐγείρονται **καθάπερ καὶ αὐτὸς τὸ αὐτὸ σχῆμα ἔσχεν ἀναστὰς** ἐκ νεκρῶν ἐν ᾧ ἀποθανὼν ἐτάφη.

Giovanni di Gerusalemme, apud Girolamo, *Contra Iohannem* 23:

Unde et omnes sic speramus resurgere ex mortuis, **sicut ille resurrexit**, non in aliis quibusdam peregrinis et alienis corporibus, quae adsumuntur in phantasmate, sed **sicut ipse in illo corpore**, quod apud nos in sancto sepulcro conditum, **resurrexit**, ita et nos in ipsis corporibus, quibus nunc circumdamur et **in quibus nunc sepelimur**, eadem ratione et visione speramus resurgere.

In Giovanni rimane il paragone tra la risurrezione di Cristo e quella del genere umano: è grazie al Cristo risorto che gli uomini possono confessare la loro futura risurrezione. Giovanni continua a eludere la principale accusa di Girolamo, ovvero il continuo utilizzo del termine corpo e la completa assenza del termine carne. Tuttavia, in entrambe le professioni, benché Giovanni continui a rinunciare ad utilizzare il termine carne, preferendo parlare di corpo (corpus/σῶμα) e forma (σχῆμα), sono presenti affermazioni importanti a favore della continuità tra il corpo sepolto e quello risorto oltre che sulla concretezza di quest'ultimo.

A prescindere dalla validità o meno delle accuse di Girolamo nel *Contra Iohannem*, ciò che mi pare emergere dalla professione di fede di Giovanni *Sanctae et adorandae Trinitatis* è che tali critiche sono state completamente ignorate. In fondo, se Giovanni avesse modificato la sua posizione accogliendo nella professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* le critiche di Girolamo, questi avrebbe potuto dedurre la veridicità delle sue precedenti accuse. In realtà, mi pare che il vescovo di Gerusalemme, ignorando le accuse di Girolamo, non accordi alcuna autorevolezza al suo precedente avversario e attuale nemico di Pelagio. Accettare le critiche di Girolamo inserendo il termine 'carne' nella sua professione di fede avrebbe significato, da parte di un vescovo, accettare la lezione impartitagli da un laico, per di più latino, e, pertanto, ospite della sua diocesi. Forse non sarebbe azzardato affermare che per Giovanni accettare ciò che Girolamo gli rimproverava nella sua precedente professione di fede avrebbe significato, in un certo senso, abdicare alla sua autorità di vescovo, non solo come capo istituzionale ma anche guida spirituale della sua diocesi. Mi pare, in conclusione, che per Giovanni acconsentire a ciò che Girolamo gli rimproverava sulla risurrezione dei morti avrebbe significato, da un lato, permettere a Girolamo di trovare conferma per le sue accuse, dall'altro, acconsentire alle inopportune ingerenze di un laico latino nei confronti di un vescovo.

Entrambe, mi paiono, motivazioni sufficienti dal punto di vista di Giovanni per difendere la sua scelta di fede sulla risurrezione dei morti operata durante la controversia origenista e ribadita in quella pelagiana¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Anche Pelagio nel *Libellus fidei* prende posizione sulla risurrezione dei morti. Tuttavia, se si prende in esame questa professione di fede si può notare che la posizione di Pelagio è diversa da quella professata da Giovanni: Resurrectionem **carnis** ita credimus ut dicamus nos in eadem in qua nunc sumus veritate **membra** esse reparandos, Pelagio, *Libellus fidei*, 15. A differenza di Giovanni, Pelagio non parla più di corpo risorto, ma di risurrezione della carne e delle membra. L'articolo di fede di Pelagio è molto interessante, soprattutto se lo si pone nella polemica, tratteggiata in precedenza, tra Giovanni ed Epifanio/Girolamo. Come giustamente notato da Van Egmond, le parole di Pelagio lasciano trasparire la conoscenza da parte sua del *Contra Iohannem* di Girolamo: si tratterebbe, secondo Van Egmond, di un'abile strategia messa in atto da Pelagio per evitare ulteriori critiche da parte di Girolamo. Pelagio avrebbe scelto le parole con cui formulare la sua fede nella risurrezione dei morti con estrema cura al fine di far coincidere la propria posizione con quanto ritenuto accettabile da Girolamo. Lo stesso autore ha dimostrato che Pelagio ha seguito la medesima procedura anche nell'articolo di fede sull'anima. Vedi P. Van Egmond, 'Pelagius and the Origenist Controversy in Palestine', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 631-647, spec. pp. 639-642: 'the debate between John and Jerome may serve as a hermeneutical key to the statement in the *Libellus fidei*. Pelagius seems to have picked up Jerome's hint, as he moves beyond the confession of his patron John, adhering closely to the wording of his enemy. That Pelagius felt no qualms about doing so, while enjoying the support of John and his successor Praxylus, is quite striking. Pelagius' choice to follow Jerome closely is a sign of independence', p. 642. Mi sembra che l'ipotesi di Van Egmond sia un ottimo punto di partenza per comprendere ulteriormente la posizione di Pelagio. Infatti, se è possibile che Pelagio conoscesse il *Contra Iohannem* di Girolamo (p. 646: 'his choice of words betrays knowledge of Jerome's *Contra Iohannem*'), ciò non toglie che anche altre fonti e altri protagonisti della controversia origenista lo abbiano potuto influenzare. Come gli studi di Evans hanno messo in luce, la ripresa da parte di Pelagio di alcune critiche mosse da Rufino a Girolamo nella sua apologia denotano una certa conoscenza di questo testo e una possibile conoscenza con il suo autore. Le accuse riguardano, in particolare, la presenza di Origene nel Commento alla Lettera agli Efesini di Girolamo e la posizione critica nei confronti del matrimonio nel *Contra Iovinianum* di Girolamo. Entrambe le accuse sono state mosse da Rufino a Girolamo nella sua apologia, ed entrambe sono state riprese da Pelagio una volta arrivato in Palestina, come riporta Girolamo nel suo Commento a Geremia. Vedi Evans, *Pelagius*, pp. 6-42. L'apologia di Rufino si apre proprio con una dettagliata esposizione della questione sulla risurrezione della carne e sulle pretestuose accuse di Girolamo nei suoi confronti. Vedi Rufino, *Apologia contra Hieronymum* I, 4-8. Tale questione non è limitata alla sola apologia, ma è presente sia in alcuni scritti che la precedono come la prefazione all'Apologetico di Panfilo, nella prima prefazione alla traduzione del *De Principiis* e nell'*Apologia ad Anastasium*, 4 sia in uno che la segue, l'*Expositio Symboli* 27 e 40-45. In questi scritti Rufino giudica pretestuose le accuse di Girolamo e difende la possibilità sia di confessare la risurrezione dei corpi, secondo le parole di Paolo, sia la risurrezione della carne, secondo il testo del credo di Aquileia. Caratteristica che accomuna tutti quanti questi scritti, eccezion fatta, forse, per l'*Expositio Symboli*, è il luogo e l'ambiente in cui sono inizialmente circolati: la città di Roma, a cavallo tra IV e V secolo. Vedi C. P. Hammond, 'The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia', in *The Journal of Theological Studies* 28 (1977), pp. 372-429, spec. pp. 420-421. Proprio in questo periodo sappiamo che Pelagio era attivo a Roma, ragion per cui è possibile ipotizzare che sia venuto in contatto con gli scritti e la propaganda anti-geronimiana di Rufino. Tra le questioni rufiniane, accanto alle

La risurrezione dei morti ovviamente compare anche nelle omelie di Cirillo. Il nostro scopo è mostrare che sia la tradizione gerosolimitana che quella rappresentata da Evagrio aveva optato, pur se con esiti diversi, per la risurrezione del corpo invece di quella della carne. Potrebbe, dunque, essere proposto come ipotesi, che la fede nella risurrezione del corpo, invece che quella nella risurrezione della carne, fosse parte del retroterra teologico di Giovanni. Tale eredità, tuttavia, non significa che Giovanni, per quanto è possibile accertare dai suoi scritti, abbia seguito i suoi predecessori fino alle estreme conseguenze dei loro ragionamenti teologici, soprattutto nel caso di Evagrio.

In numerosi passi delle sue omelie Cirillo si riferisce alla risurrezione del corpo, e mai a quella della carne¹⁰⁸. L'ultima omelia battesimale, la numero diciotto, è dedicata all'ultima frase del credo, ovvero alla fede nell'unica chiesa cattolica e nella risurrezione dei morti, a cui è dedicata metà omelia. Cirillo non menziona, né commenta la parola carne, ma continua a predicare la risurrezione del corpo¹⁰⁹. Cirillo afferma che: “risorgerà, dunque, questo corpo. Non rimarrà tale quale è ora, ma rimarrà eterno. Non avrà bisogno di questi cibi per vivere, né di scala per salire: diventerà infatti spirituale”¹¹⁰. La posizione di Cirillo è chiara: non solo risusciterà un corpo, e non una carne, ma questo corpo è definito spirituale. La stessa posizione è presente anche nella seconda omelia mistagogica¹¹¹. Questa insistenza sulla risurrezione del corpo negli scritti di Cirillo potrebbe spiegare la scelta di Giovanni di confessare la risurrezione del corpo, una scelta che, tuttavia, per quanto è possibile dedurre dalle due professioni di fede di Giovanni, non arriva agli esiti estremi di Cirillo, ovvero non viene mai professata la fede nella risurrezione di un corpo spirituale, ma nello stesso corpo in cui si è stati sepolti.

accuse già esposte da Evans, credo che sia necessario aggiungere anche la discussione sulla risurrezione della carne, come si può evincere dal *Libellus fidei* di Pelagio. Venuto a conoscenza di tale discussione tra Girolamo e Rufino/Giovanni, è possibile che Pelagio abbia accuratamente scelto le sue parole per evitare di venire accusato da Girolamo di essere un origenista redivivo sul tema della risurrezione. Non credo, però, che si sia trattato soltanto di una opportunità strategica ad aver indotto Pelagio a formulare con un determinato lessico il suo articolo di fede sulla risurrezione dei morti. Accanto, o forse alle spalle, della strategia polemica, credo sia necessario porre il retroterra teologico in cui Pelagio si è formato, e all'interno di esso, senza dubbio, Rufino ha assunto un ruolo rilevante.

¹⁰⁸ Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* IV, 30; IV, 31; XII, 34; XV, 20; XVIII, 1; XVIII, 9; XVIII, 12; XVIII, 16; XVIII, 18; XVIII, 19.

¹⁰⁹ Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* XVIII, 1-21.

¹¹⁰ Ἐγείρεται μὲν οὖν τοῦτο τὸ σῶμα, ἀλλ' οὐ μένει τοιοῦτον, ἀλλὰ μένει αἰώνιον. οὐκέτι τροφῶν τοιούτων χρείαν ἔχει πρὸς ζωὴν, οὐδὲ κλιμάκων πρὸς ἀνάβασιν, γίνεται γὰρ πνευματικόν, Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* XVIII, 18.

¹¹¹ Cirillo di Gerusalemme, *Omelie mistagogiche* III, 1.

Nello stesso passo delle *Sententiae ad virginem* citato nel paragrafo precedente, Evagrio espone anche la sua posizione sulla risurrezione dei morti: ‘ci sarà la risurrezione dei morti, questo mondo passerà e noi riceveremo corpi spirituali’¹¹². Dunque, anche Evagrio, come Cirillo, parla di corpi spirituali e non semplicemente di corpi al momento della risurrezione. Ma è soprattutto nei *Kephalaia gnostica* che Evagrio espone la sua posizione sulla risurrezione dei morti, integrandola all’interno della sua cosmologia. Come Origene, anche Evagrio sostiene l’esistenza di una doppia creazione. All’inizio Dio ha creato intelletti puri, uniti alla Trinità senza distinzioni tra loro. Una negligenza tra gli intelletti ha prodotto un movimento di allontanamento che ha creato disparità tra di essi. In questo modo si sono creati tre ordini di creature: gli angeli, gli uomini e i demoni. A ognuno di loro è stato assegnato un mondo adatto alle proprie caratteristiche¹¹³. Questo movimento è stato la causa della seconda creazione, in essa tutti gli intelletti puri hanno ricevuto un corpo di natura diversa a seconda della diversità degli esseri¹¹⁴. L’escatologia di Evagrio prevede l’esistenza di molteplici mondi attraverso i quali gli intelletti si elevano progressivamente fino allo stato angelico caratterizzato da un corpo spirituale¹¹⁵. Anche Gesù Cristo è stato rivestito di un corpo spirituale

¹¹² Erit mortuorum resurrectio, et mundus transibit iste, et nos spiritualia accepimus corpora, Evagrio Pontico, *Sententiae ad virginem* 54. Su questo passo vedi: Bunge, ‘Origenismus – Gnostizismus’, pp. 34-35.

¹¹³ Le jugement de Dieu fera entrer dans la Terre Promise quiconque aura suivi Josué, en lui donnant un corps spirituel et un monde approprié à lui; mais ceux qui, à cause de l’abondance de leurs biens, n’auront pas pu l’obtenir, il les installera sur le rivage du Jourdain, selon leur rang, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* VI, 47.

¹¹⁴ Il y a chez les anges prédominance de nous et de feu, chez les hommes (prédominance) d’épithumia et de terre, et chez les démons (prédominance) de thumos et d’air, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 68. Come sottolineato da Guillaumont, *Les Kephalaia gnostika*, pp. 109-113 sull’incarnazione degli esseri intellettuali vi è una netta differenza tra il sistema di Evagrio e quello degli origenisti suoi contemporanei, così come ci viene presentato da Epifanio e Girolamo. Se, infatti, per gli origenisti la creazione dei corpi ha rappresentato una punizione e un incarceramento, per Evagrio i corpi, pur essendo la conseguenza della negligenza iniziale, non rappresentano una condizione disastrosa e deplorabile. Dio, infatti, ha creato i corpi per permettere a tutti gli intelletti di poter tornare al loro stato originario.

¹¹⁵ La rétribution que recevra la nature raisonnable devant le tribunal du Christ, ce sont les corps spirituels ou ténébreux, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* VI, 57. Vedi anche Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* III, 48; V, 19. In *Capitoli dei Discepoli di Evagrio*, 27 viene riportata l’esistenza di un dibattito sulla natura del corpo del Cristo risorto. Tre alternative vengono scartate: alcuni sostengono che Gesù siede alla destra del Padre con la propria carne e le proprie ossa, altri ritengono che il corpo del Cristo risorto è spirituale ma limitato, infine, vi è chi afferma che Cristo ha ricevuto un corpo solo in vista dell’incarnazione e che, pertanto, con la risurrezione ha abbandonato il proprio corpo. Tutte queste ipotesi vengono rigettate dai discepoli di Evagrio, secondo cui Cristo non ha abbandonato il suo corpo ma lo ha trasformato nella sua gloriosa incorruttibilità.

quando è risorto¹¹⁶. Tuttavia la situazione in cui gli intelletti avranno un corpo spirituale non rappresenta il termine ultimo del loro itinerario di riavvicinamento all'unità iniziale. Per Evagrio, infatti, l'esito finale sarà il ritorno all'unità in Dio, in cui gli intelletti torneranno ad essere senza alcun corpo. La risurrezione finale, dunque, prevede la completa distruzione del corpo spirituale: gli intelletti, divenuti esseri corporali dopo la negligenza iniziale, torneranno ad essere intelletti senza corpo soltanto alla fine dei tempi¹¹⁷. In conclusione, nella posizione teologica di Evagrio troviamo, così come in Giovanni, l'insistenza nella risurrezione del corpo e non della carne. Tuttavia, le somiglianze con Giovanni si arrestano a questo punto. Il vescovo di Gerusalemme, infatti, per quanto è possibile affermare a partire dai suoi scritti, non giunge alle conclusioni di Evagrio non affermando né la risurrezione in corpi spirituali, come, invece, ha affermato Cirillo, né, la dissoluzione finale dei corpi.

1.1.1.4. La controversia pelagiana

La quinta sezione della professione di fede di Giovanni tratta aspetti più direttamente connessi con la controversia pelagiana. La prima affermazione del vescovo di Gerusalemme riguarda la natura umana, formata da un'anima immateriale e da un corpo materiale, creata senza peccato, benché non immutabile, così come era Adamo in Paradiso prima di peccare. Giovanni sostiene la sua affermazione citando Ec. 7, 30¹¹⁸. La posizione assunta dal vescovo di Gerusalemme sembra essere in opposizione, quanto meno implicita, alla dottrina del peccato originale: se, infatti, la natura umana creata da Dio è la stessa, almeno limitatamente all'assenza di peccato e alla presenza della mutevolezza, in cui si trovava Adamo in paradiso, ciò significa che non può esserci alcuna eredità del peccato di Adamo. Potrebbe sembrare che una tale interpretazione della posizione di Giovanni sia

¹¹⁶ Christ ressuscitera revêtu d'un corps spirituel, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 90; Le premier-né d'entre les morts est celui qui est ressuscité d'entra les morts, et le premier a revêtu un corps spirituel, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* IV, 24.

¹¹⁷ Si le corps humain est une partie de ce monde et que la forme de ce monde passe, il est évident que la forme du corps aussi passera, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 26; tous ceux qui ont été joints à des corps (en) seront aussi libérés nécessairement, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 58; accompagnent la science qui concerne les logikoi la destruction des mondes, la dissolution des corps et l'abolition des noms, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* II, 17 e: de même que la trompette première a fait connaître la genèse des corps, de même la trompette dernière fera connaître la destruction des corps, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* III, 66.

¹¹⁸ Ὁμολογοῦμεν ὅτι καὶ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας, συγκειμένην ἐκ ψυχῆς αἴθλου καὶ σώματος γῆϊνου, ἀναμάρτητον ἔκτισεν, ἀλλ'οὐκ ἄτρεπτον, οἷος ἦν ὁ Ἀδάμ ἐν τῷ παραδείσῳ πρὶν τὴν ἐντολὴν παραβῆναι, ὡς καὶ φησὶν ὁ Σολομῶν ἐν τῷ Ἐκκλησιαστικῷ· ὁ Θεὸς ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον εὐθὴν, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 5.

troppo speculativa, tuttavia, se si pone l'affermazione di Giovanni nel contesto in cui la professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* è stata redatta e se la si confronta con il retroterra teologico di Giovanni, ci si potrà rendere conto del valore delle parole usate da Giovanni.

A questo proposito, un particolare merita di essere approfondito: tra le opere di Agostino portate in Palestina da Orosio c'è anche la lettera 157 a Ilario di Siracusa (414). Durante la riunione di Gerusalemme del 415, presieduta proprio da Giovanni, è stata data pubblica lettura di tale lettera¹¹⁹. In essa Agostino risponde ad alcune affermazioni pelagiane poste dal suo interlocutore. La terza questione riguarda il peccato di Adamo e la sua trasmissione in tutti gli uomini¹²⁰. I pelagiani affermano che un bambino morto prima del battesimo non è condannato, perché in lui non vi è alcun peccato¹²¹. La risposta di Agostino si basa sull'esegesi di Rm 5, 12-20, uno dei passi più frequentemente utilizzati dal vescovo di Ippona a difesa del peccato originale durante la controversia pelagiana. In questo passo Agostino vi legge la comune condanna di tutto il genere umano a causa del peccato di Adamo. I bambini, a causa della generazione carnale, per tramite dei loro genitori portano con sé il peccato originale, ed è proprio per la presenza di questo peccato che devono essere rigenerati nel battesimo. Negli adulti, invece, la grazia del battesimo non solo cancella il peccato originale, ma perdona anche tutti gli altri peccati causati dalla cattiva condotta di vita di ogni uomo¹²².

Agostino insiste molto su questa netta distinzione tra i peccati commessi dagli adulti a causa del loro stile di vita e l'unico peccato di cui sia bambini che adulti sono colpevoli, ovvero il peccato originale. Secondo Agostino, al momento della generazione, per i bambini, è sufficiente questo legame con il peccato originale per subire la condanna di Dio, mentre tutti gli altri peccati commessi dalla volontà degli uomini non hanno alcun legame con la nascita ma con lo stile di vita¹²³. Il peccato

¹¹⁹ Extare etiam in manibus meis epistulam supra memorati episcopi (Agostino), quam nuper ad Siciliam ordinasset, in qua multas quaestiones haereticorum retudit: quam etiam ibidem ut legerem praecepistis et legi, Orosio, *Liber apologeticus* 3.

¹²⁰ Agostino, *Epist.* 157, 3, 11-22. Oltre a questo problema, Agostino prende posizione anche sulla possibilità di progredire nella santità fino a vivere senza peccato, negando l'esistenza di tali uomini. Il secondo quesito riguarda la possibilità di rispettare i comandamenti con le sole forze umane, impossibile, secondo Agostino, senza la grazia di Dio. Il terzo quesito è, appunto, legato alla dottrina del peccato originale e alla sua presenza negli infanti, motivo per cui devono essere battezzati. Infine, l'ultima affermazione pelagiana è che un ricco, se rimane in possesso dei suoi beni, non può entrare in paradiso, confutata decisamente da Agostino.

¹²¹ Dicunt infantem morte praevenit non baptizatur perire non posse, quoniam sine peccato nascitur, Agostino, *Epist.* 157, 3, 11.

¹²² Agostino, *Epist.* 157, 3, 11.

¹²³ Agostino, *Epist.* 157, 3, 12.

originale è l'unico di cui i bambini sono ritenuti colpevoli¹²⁴, poiché essi non sono immuni al primo uomo e al suo peccato¹²⁵, che tutti quanti contraiamo con la nascita¹²⁶.

Giovanni, durante la riunione di Gerusalemme, ha senza dubbio potuto ascoltare la posizione di Agostino su questa questione e reagire criticamente nella sua professione di fede. Per Agostino, gli uomini non nascono nella stessa situazione in cui viveva Adamo in paradiso prima del peccato: tra le tante differenze vi è, sicuramente, il fatto che Adamo è stato creato senza peccato, mentre tutti gli uomini nascono con la colpa del peccato originale. Ovviamente Agostino non attribuisce la responsabilità del peccato originale a Dio, è stata la libera volontà dell'uomo a viziare l'intera natura. Non possiamo presupporre che Giovanni avesse una conoscenza completa e approfondita della dottrina del peccato originale di Agostino. È più probabile che il vescovo di Gerusalemme si sia trovato di fronte alle affermazioni di Agostino e le abbia solo parzialmente recepite, forse anche sotto l'influsso di Pelagio e degli altri pelagiani residenti in Palestina. In questo caso, Giovanni potrebbe aver reagito alle affermazioni di Agostino secondo cui i bambini, ovvero una natura umana appena creata, nascono colpevoli del peccato di Adamo, sostenendo che la natura umana è stata creata senza peccato ed è tale quale quella di Adamo prima del peccato, limitatamente all'assenza di peccato e al suo carattere mutevole. Questa affermazione, implicitamente, agli occhi di Giovanni sarebbe potuta bastare per confutare qualsiasi dottrina che attribuisce un peccato ai bambini, ovvero a una natura umana appena creata.

Una ulteriore conferma della posizione di Giovanni si trova nelle omelie di Cirillo. Nella seconda omelia battesimale utilizza lo stesso passo impiegato da Giovanni per la difesa della natura umana da qualsiasi peccato al momento della sua creazione, ovvero Ecclesiaste 7, 30. È interessante notare che il passo biblico citato da Giovanni non è mai stato usato da Pelagio o dai suoi oppositori durante la parentesi palestinese della controversia pelagiana. Ciò significa che Giovanni ha deciso di utilizzare questa citazione non ricevendo alcun suggerimento dai latini che stavano dibattendo in Palestina. Cirillo afferma che la pianta, ovvero l'uomo, è buona, ma il frutto è cattivo: l'uomo è stato piantato per fare il bene, ma per sua scelta ha prodotto frutti cattivi. Cirillo prosegue citando lo stesso passo di Giovanni, Ec. 7, 30¹²⁷. Nella quarta omelia, Cirillo afferma, poi, che la nostra anima non ha

¹²⁴ Uni delicto, quo solo obstricti tenentur infantes, Agostino, *Epist.* 157, 3, 17.

¹²⁵ Sicut ab illo uno homine, sic ab eodem peccato infantes immunes esse non possunt, Agostino, *Epist.* 157, 3, 18.

¹²⁶ Delictum ex illo nascendo traximus, Agostino, *Epist.* 157, 3, 21.

¹²⁷ Ἡ φυτεία καλή, ὁ δὲ καρπὸς ἐκ προαιρέσεως κακός, καὶ διὰ τοῦτο ὁ φυτουργὸς ἀναίτιος, ἡ δὲ ἄμπελος κατακαυθήσεται πυρὶ, ἐπειδὴ εἰς ἀγαθὸν ἐφυτεύθη, καὶ εἰς κακὸν ἐκαρποφόρησεν ἐκ προαιρέσεως. Ἐποίησε γὰρ ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ, κατὰ τὸν Ἐκκλησιαστήν, Cirillo di Gerusalemme, *Omelie battesimali* II, 1.

peccato prima di venire in questo mondo, e che anche se siamo giunti in questo mondo senza peccato, in seguito pecciamo per volontà¹²⁸. Anche nella omelia dodici, Cirillo sostiene che la natura umana non è stata creata impura in principio¹²⁹. Questi passi, ovviamente, non si riferiscono alla dottrina del peccato originale, in quanto non vi erano i presupposti al tempo in cui Cirillo ha predicato le sue omelie per contrastare questa dottrina. Tuttavia, tali affermazioni potrebbero aver trovato posto nel retroterra teologico di Giovanni e aver favorito una sua presa di posizione. Tutte quante, infatti, concordano nel negare qualsiasi spazio a teorie che attribuiscono all'uomo un peccato prima che esso possa compierlo di sua volontà.

Anche negli scritti di Evagrio, Giovanni avrebbe potuto trovare passi a sostegno della sua tesi, secondo cui il peccato non nasce nel momento stesso in cui la natura umana è stata creata, ma viene prodotto dagli uomini in un momento successivo¹³⁰. Alcuni passi dei *Kephalaia gnostica* insistono sull'impossibilità di trovare malizia negli infanti. Secondo Evagrio, infatti, quando noi siamo stati formati nel seno vivevamo la vita delle piante, una volta che siamo stati generati in questo mondo,

¹²⁸ Μάνθανε δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι πρὶν παραγένηται εἰς τόνδε τὸν κόσμον ἡ ψυχὴ, οὐδὲν ἤμαρτεν· ἀλλ' ἐλθόντες ἀναμάρτητοι, νῦν ἐκ προαιρέσεως ἀμαρτάνομεν, Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie battesimali* IV, 19.

¹²⁹ Οὐδὲν τῶν ἐν σώματι μελῶν ἐστὶ μιαρὸν ἐξ ἀρχῆς πλασθέν, Cirillo di Gerusalemme, *Omeliie battesimali* XII, 26.

¹³⁰ Ciò non toglie che per Evagrio la condizione umana è il risultato di una negligenza degli intelletti, ovvero, di un peccato che precede la condizione umana. A questo proposito, Evagrio espone la sua posizione soprattutto nella lettera a Melania, vedi: Evagrio Pontico, *Lo scrigno della sapienza. Lettera a Melania. Introduzione, traduzione dal siriano e note a cura di Paolo Bettiolo*, Monastero di Bose, Qiqajon, 1997. 'Dell'intelletto, poi, come abbiamo detto, una è la natura e l'ipostasi e l'ordine, ma un tempo, poiché per la sua potente libertà era decaduto dal suo ordine primitivo, ricevette il nome di anima e, quando si fu ulteriormente abbassato, fu chiamato corpo', Evagrio Pontico, *Lettera a Melania*, 6. 'Lui non è venuto per aver commesso qualcosa di degno di questa punizione, ma per la sua naturale carità, per liberarci della maledizione e da tutto quanto ne consegue, che avevamo ricevuto a motivo della nostra colpa. [...] Noi infatti eravamo giunti a questa concezione e nascita prigioniera della maledizione perché avevamo corrotto la nostra natura, di nostra volontà. Lui, invece, essendo quel che è, per sua grazia ha assunto con la nascita tutto quanto consegue alla nascita, fino alla morte [...] per liberare noi, che di nostra volontà vi eravamo caduti, per aver commesso il peccato', Evagrio Pontico, *Lettera a Melania*, 12. Il movimento che ha allontanato gli intelletti dall'iniziale contemplazione di Dio è un peccato personale e compiuto dalla libera volontà dei singoli intelletti. Vi è, in un certo senso, una continuità diretta tra l'intelletto che si è allontanato da Dio e l'uomo, formato da corpo e anima, che è stato generato per questo mondo. Da questo punto di vista, Evagrio non mi pare che indichi l'esistenza di un peccato altrui, di cui ogni essere umano è ritenuto colpevole. Anzi ogni essere (uomo, angelo o demone che sia) è il risultato diretto del peccato commesso dal proprio intelletto in principio. La diversità delle condizioni, mi pare, indichi una diversa ampiezza del movimento di allontanamento iniziale. Non abbiamo elementi sufficienti per poter affermare che anche Giovanni condividesse una simile protologia, anzi nella sua professione di fede parla soltanto della creazione della natura umana, formata di anima e corpo, e non di una creazione precedente.

abbiamo iniziato a vivere la vita degli animali, ma solo quando siamo divenuti adulti abbiamo cominciato a vivere la vita degli angeli o dei demoni, poiché solo in questa fase della vita siamo soggetti alla virtù o alla malizia¹³¹. Evagrio prosegue affermando che se il mondo fosse formato solo da bambini, allora bisognerebbe aspettare il raggiungimento dell'età adulta per distinguere tra i giusti e gli empi¹³². Anche per Evagrio valgono le considerazioni precedentemente espresse per Cirillo: non vi è una reazione alla dottrina del peccato originale perché essa non era presente nel contesto storico-teologico in cui Evagrio ha vissuto. Tuttavia, anche le affermazioni di Evagrio si pongono sulla stessa linea di quelle di Giovanni e di Cirillo, ovvero in direzione di una netta negazione di qualsiasi peccato o malizia attribuibile alla natura umana nel momento della sua creazione e dell'infanzia.

Giovanni prosegue la sua professione di fede affermando che la natura umana è stata creata con il libero arbitrio, avendo la possibilità di fare qualsiasi cosa¹³³. Questa enfasi sulla libertà umana è strettamente legata alla concezione volontaristica del peccato: vi è una netta impossibilità per l'uomo di peccare per natura, il peccato è sempre un atto della libera volontà umana. Questa posizione è chiaramente enunciata da Giovanni, che afferma che “la natura umana non è costretta” e che “il peccato non è circoscritto alla natura, ma alla volontà”¹³⁴. Queste affermazioni di Giovanni potrebbero essere l'eco di quanto, in quelli stessi anni, Pelagio attribuiva a Girolamo. Ci sono alcuni passi, negli scritti anti-pelagiani di Girolamo, in particolare nella lettera a Ctesifonte e nel *Dialogus adversus Pelagianos*, in cui il loro autore si difende dalle accuse di Pelagio. Nella lettera a Ctesifonte è accusato di manicheismo per due motivi: da un lato perché afferma che “la natura, che non può cambiare in alcun modo, è malvagia”¹³⁵, dall'altro perché condanna il libero arbitrio¹³⁶. Entrambe le accuse ricompaiono anche nel *Dialogus adversus Pelagianos*, dove si difende dall'accusa di essere

¹³¹ Quand nous sommes formés dans le sein, nous vivons de la vie des plantes; quand nous sommes enfantés, (nous vivons de) la vie des animaux; et, quand nous sommes devenus adultes, nous vivons ou bien de la vie des anges ou bien de la vie des démons. La cause de la première vie est la nature animée, celle de la seconde la sensation, et celle de la troisième le fait que nous sommes susceptibles de la vertu ou de la malice, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* III, 76.

¹³² Si tout le monde des hommes est un monde d'enfants, quelque jour ils parviendront à l'âge adulte qui convient aux justes ou aux impies, Evagrio Pontico, *Kephalaia Gnostika* IV, 15. Vedi anche: ceux qui ont participé à la chair et au sang sont les enfants; or quiconque est jeune n'est ni bon ni mauvais. C'est donc à bon droit qu'on dit que les hommes sont intermédiaires entre les anges et les démons, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* IV, 13.

¹³³ Αὐτεξούσιον εἰς πάντα ἐν δυνάμει ἔχειν αὐτὸν ἐποίησεν, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 5.

¹³⁴ Οὐ φύσεως ἀναγκαζούσης [...] οὐ τῆ φύσει περιγραφτέον τὴν ἁμαρτίαν ἀλλὰ τῆ προαιρέσει, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 5.

¹³⁵ Malam esse naturam, quae inmutari nullo modo possit, Girolamo, *Epist.* 133, 9.

¹³⁶ Nos liberum arbitrium condemnare, Girolamo, *Epist.* 133, 10. Vedi anche Girolamo, *Epist.* 133, 6.

manicheo perché condannerebbe la natura degli uomini, eliminerebbe il libero arbitrio e l'aiuto di Dio¹³⁷.

Per Giovanni questa libertà appartiene alla natura umana, in Cirillo troviamo un preciso riferimento all'anima dell'uomo, come viene affermato soprattutto nella quarta omelia battesimale. L'anima possiede l'αὐτεξούσιον, e ha il potere di fare ciò che vuole¹³⁸. Ogni anima agisce secondo la propria προαιρέσις¹³⁹ ed è perfettamente libera¹⁴⁰. Anche l'enfasi sul ruolo della volontà nel peccato è presente in tutto il corpus cirilliano. Nella settima omelia battesimale, Cirillo critica coloro che interpretano 1 Gv 3, 10 come un testimone biblico a favore dell'esistenza di esseri umani condannati o salvati per natura. Per Cirillo, l'adozione a figli di Dio non è il risultato della nostra natura, ma il successo della nostra volontà¹⁴¹. La stessa idea è predicata anche nella seconda e nella quarta omelia¹⁴².

La dottrina del peccato in Evagrio risente profondamente dell'ambiente monastico in cui è nata. I suoi scritti, infatti, sono essenzialmente rivolti a chi ha intrapreso la vita ascetica, in cui il principale nemico è rappresentato dai pensieri suscitati dai demoni nella mente dell'asceta. Dunque, in Evagrio la gran parte dei riferimenti al peccato si pongono all'interno di questo specifico contesto. Ciononostante, la posizione di Evagrio a questo proposito mi pare saldamente orientata a considerare il peccato come l'assenso della libera volontà umana ai pensieri malvagi suscitati nell'asceta dai demoni. Nel trattato *Sui pensieri* Evagrio, prendendo spunto dal pensiero dell'avarizia, offre ai suoi lettori uno schema per comprendere l'essenza del peccato. Nell'attacco del demone è necessario distinguere quattro elementi: la mente che ha ricevuto il pensiero, la rappresentazione mentale dell'oro, l'oro stesso e la passione dell'avarizia. Tra questi elementi si trova il peccato, ma in quale di essi? Non nella mente, perché è immagine di Dio, non nella rappresentazione mentale dell'oro, né nell'oro stesso. Il peccato si trova nell'unico elemento rimasto, ovvero in un piacere, nato dalla libera volontà che costringe la mente a fare un uso improprio delle creature di Dio¹⁴³. Come ulteriormente

¹³⁷ Breviterque calumniatoribus respondemus, qui sua in nos conferunt, Manichaeorum esse sententiae hominum damnare naturam et liberum auferre arbitrium et adiutorium Dei tollere, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol., 2. Vedi anche: sed hoc doleo, cur viri ecclesiastici, et qui magistrorum sibi usurpant vocabulum, tollant liberum arbitrium: quo sublato Manichaei secta construitur, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 5.

¹³⁸ Ἐξουσίαν ἔχον ποιεῖν, ἃ βούλεται, Cirillo di Gerusalemme, *Omelia battesimale* IV, 18.

¹³⁹ Cirillo di Gerusalemme, *Omelia battesimale* IV, 19.

¹⁴⁰ Αὐτεξούσιός ἐστιν ἡ ψυχή, Cirillo di Gerusalemme, *Omelia battesimale* IV, 21.

¹⁴¹ Ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως εἰς τὴν τοιαύτην ἁγίαν υἰοθεσίαν ἐρχόμεθα, Cirillo di Gerusalemme, *Omelia battesimale* VII, 13.

¹⁴² Cirillo di Gerusalemme, *Omelia battesimale* II, 1; IV, 18.

¹⁴³ Evagrio Pontico, *Sui pensieri* 19.

chiarito nel trattato Pratico, non è in nostro potere impedire ai pensieri di attaccare la nostra anima, ma dipende da noi stabilire se i pensieri possono trovare riparo dentro di noi e se possono suscitare le passioni¹⁴⁴. Infine, anche nei *Kephalaia gnostica*, Evagrio, insegna che il male proviene solamente da un uso errato da parte dell'uomo delle varie parti da cui è formata la sua anima¹⁴⁵: ciò che è male si trova soltanto all'interno della nostra anima¹⁴⁶.

Per Evagrio non solo è importante sottolineare che il peccato è l'esito della nostra volontà e dell'uso che facciamo della nostra anima, ma è anche fondamentale affermare che il peccato, il male, la malizia non provengono dalla natura degli esseri, né dal loro corpo. I demoni, per esempio, non sono malvagi per natura¹⁴⁷. In generale, non è possibile parlare di un corpo malvagio, in quanto essere malvagi significa aver conosciuto la scienza di Dio e aver deciso di ignorarla, ma, sottolinea Evagrio, non esiste alcun corpo in grado di poter apprendere tale scienza, per cui non è in alcun caso possibile parlare di corpi malvagi¹⁴⁸.

Giovanni prosegue la sua professione di fede affermando che l'uomo, creato con il dono del libero arbitrio, può raggiungere la virtù, tramite gli sforzi personali e la grazia divina¹⁴⁹. Se si confronta questa affermazione con ciò che Agostino e Girolamo hanno scritto in quegli stessi anni sulla possibilità di raggiungere le virtù, è possibile trovare alcune somiglianze con l'affermazione di Giovanni. La lettera 167 di Agostino a Girolamo sulla corretta esegesi di Gc 2, 10 è tra i documenti portati da Orosio in Palestina. In questa lettera, Agostino afferma che anche se nessun uomo può essere senza peccato e possedere ogni virtù, ciò nonostante molti servi di Dio possiedono qualche virtù, benché non in maniera perfetta¹⁵⁰. Il fatto che questa questione fosse dibattuta nella controversia

¹⁴⁴ Evagrio Pontico, *Pratico* 6.

¹⁴⁵ Si toute la malice est engendrée par l'intelligence, par le thumos et par l'éphitumia, et que de ces puissances il nous soit possible d'user bien ou mal, il est évident, donc, que c'est par l'usage contre nature de ces parties que les maux nous arrivent. Et si cela est ainsi, il n'y a rien qui ait été créé par Dieu qui soit mauvais, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* III, 59.

¹⁴⁶ Parmi les biens et les maux qui sont considérés comme sans nécessité, les uns se trouvent à l'intérieur de l'âme, et les autres en dehors d'elle; mais ceux qui sont dits naturellement être des maux, il n'est pas possible qu'ils soient en dehors d'elle, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 21. Vedi anche Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 41; I, 59.

¹⁴⁷ Evagrio Pontico, *Sententiae ad virginem* 54; Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* IV, 59. Anche i pensieri malvagi non derivano dalla nostra natura, vedi Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 40.

¹⁴⁸ Quiconque est devenu susceptible de la science de Dieu et plus que cette science honore l'ignorance, on dit que celui-là est mauvais. Or il n'y a pas de nature corporelle susceptible de science. Aucun des corps, donc, il ne convient qu'il soit dit être mauvais, Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* III, 53.

¹⁴⁹ Ἀλλ' αὐτεξούσιον εἰς πάντα ἐν δυνάμει ἔχει αὐτὸν ἐποίησεν· ἀρετὴν κατορθοῦν σπουδῆ καὶ πόνῳ, Θεοῦ βοηθεῖα καὶ χάριτι, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 5.

¹⁵⁰ Agostino, *Epist.* 167, 3, 11.

pelagiana è ulteriormente confermato da Girolamo, che nel suo dialogo rifiuta la possibilità di trovare in un singolo uomo tutte le virtù, non quella di eccellere in alcune di esse¹⁵¹. Tuttavia, come è consueto nei contesti polemici, il reale pensiero di Girolamo e Agostino è diverso da ciò che Giovanni crede che sia. Possiamo farci un'idea di ciò che Giovanni ritiene sia il pensiero degli avversari di Pelagio prendendo in considerazione la sua accusa a Orosio durante la festa per la dedicazione dell'Anastasis. Secondo Orosio, Giovanni lo avrebbe accusato di predicare che nemmeno con la grazia di Dio l'uomo può evitare il peccato¹⁵², affermazione che è decisamente in disaccordo con quanto affermato da Giovanni nella sua professione di fede. Non è da escludere, come sembra suggerire Orosio, che questa distorsione polemica del pensiero di uno degli avversari di Pelagio sia stata suggerita al vescovo di Gerusalemme da qualcuno: Orosio non fa nomi, ma sembra implicitamente puntare il dito contro Pelagio e il suo entourage¹⁵³. Si tratta, in fondo, di una accusa direttamente connessa con gli attacchi da cui Girolamo si è difeso nelle sue opere. Se, infatti, la natura dell'uomo è malvagia e non può cambiare, allora nemmeno con l'aiuto di Dio l'uomo può evitare il peccato. È forse opportuno sottolineare ulteriormente che queste affermazioni non rispecchiano il reale pensiero di Girolamo o di Orosio, ma la deformazione polemica che Pelagio e i suoi seguaci hanno portato avanti in Palestina, e che Giovanni ha probabilmente recepito.

Su questo articolo di fede, ovvero la possibilità per l'uomo di raggiungere la virtù co-operando coi propri sforzi con la grazia divina, non è da escludere che Giovanni abbia voluto fare chiarezza sulla principale questione discussa in Palestina tra Pelagio e i suoi avversari, ovvero sul rapporto tra grazia e libero arbitrio. All'interno degli atti di Diospoli, commentati da Agostino nel *De gestis Pelagii*, vi è anche una sezione in cui i giudici hanno chiesto a Giovanni di raccontare cosa è successo a Gerusalemme qualche mese prima. Giovanni afferma che gli accusatori di Pelagio ritengono che lui abbia detto che l'uomo può essere senza peccato anche senza la grazia di Dio¹⁵⁴. Giovanni, forse non pienamente convinto dell'ortodossia di Pelagio su questo aspetto, risponde che anche Paolo ha insegnato la necessità della grazia divina, citando 1 Cor. 15, 10, Rom. 9, 16 e Sal. 127, 1¹⁵⁵. Pelagio

¹⁵¹ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 20.

¹⁵² Nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato, Orosio *Liber apologeticus*, 7. L'universalità del peccato e l'impossibilità di evitarlo sono posizioni che sembrano emergere nelle opere di questi autori. Per Orosio: Ego in potestate habui peccare, liberari a peccato in potestate non habeo, *Liber apologeticus*, 13; per Girolamo: Iustos esse concedo, sine omni autem omnino peccato non assentior. Etenim absque vitio, quod Graece dicitur ἀναμάρτητον, soli Deo competit, ominisque creatura peccato subiacet et indiget misericordia Dei, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 4.

¹⁵³ Orosio, *Liber apologeticus* 7.

¹⁵⁴ Agostino, *De gestis Pelagii* 30, 54.

¹⁵⁵ Culpans, inquit, super hoc et intuli, quia et apostolus Paulus multum laborans, sed non secundum suam uirtutem, sed secundum gratiam dei dixit: amplius omnibus illis laboravi, non ego autem, sed gratia dei mecum (1 Cor.

si limita ad accogliere quanto affermato da Giovanni, facendo un esplicito riferimento all'impossibilità per l'uomo raggiungere tutte le virtù senza l'aiuto di Dio¹⁵⁶. Sia negli scritti di Girolamo che in quelli di Orosio compare ripetutamente l'accusa a Pelagio di negare completamente il ruolo della grazia o di ridurlo al livello della creazione¹⁵⁷.

Mi pare che l'articolo di fede di Giovanni circa la possibilità per l'uomo di raggiungere la virtù si ponga, in maniera equilibrata, all'interno del contesto polemico palestinese. Da un lato rifiuta quella che ritiene essere la posizione di Orosio (e quindi, forse anche di Girolamo), ovvero l'impossibilità per l'uomo di evitare il peccato e quindi di raggiungere la virtù, dall'altro rifiuta parimenti la posizione di Pelagio così come viene presentata dai suoi accusatori, ovvero la possibilità di raggiungere la virtù senza l'aiuto di Dio. Questo equilibrio teologico, non si è automaticamente trasformato in un equilibrio nel giudizio sulle persone coinvolte: da un lato, Orosio viene pubblicamente accusato e probabilmente allontanamento da Gerusalemme, dall'altro, Pelagio, forse rimproverato da Giovanni per una formulazione troppo audace della sua posizione, continua a godere della protezione del vescovo di Gerusalemme.

Se leggiamo questo articolo di fede sullo sfondo delle opere di Evagrio è possibile trovare con una certa facilità numerosi passi che si pongono sulla stessa linea di Giovanni. Evagrio sostiene senza ambiguità la possibilità che l'uomo riesca a raggiungere e a possedere le virtù, benché tale traguardo non è esente da lotte e difficoltà¹⁵⁸. Tuttavia, ritenere che questi successi siano solo merito dell'uomo è un grave errore, frutto dell'orgoglio, uno dei vizi che possono attaccare l'anima¹⁵⁹. Ogni progresso umano sulla via della virtù non può essere compiuto se non con l'aiuto della grazia di Dio¹⁶⁰, così come la rinuncia del male può realizzarsi solo con l'aiuto divino¹⁶¹. Evagrio sostiene, infatti, che la provvidenza di Dio accompagna la libertà della volontà dell'uomo¹⁶². Se dunque Evagrio si fosse trovato nel contesto palestinese in cui si è trovato Giovanni, non sarebbe azzardato ipotizzare che avrebbe ritenuto incettabile sia l'impossibilità per l'uomo di evitare il peccato (rappresentazione

15, 10), et iterum: non est uolentis neque currentis sed miserentis dei (Rom. 9, 16), et illud: nisi dominus aedificauerit domum, inuanum laborauerunt qui aedificant eam (Sal. 127, 1) et alia multa similia diximus, inquit, de scripturis sanctis, Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 37.

¹⁵⁶ Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 37.

¹⁵⁷ Vedi in seguito paragrafi 2.2.2. (Girolamo) e 2.3.2. (Orosio).

¹⁵⁸ Evagrio Pontico, *Eulogio* 3. Vedi anche Evagrio Pontico, *Pratico* 70 ed Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 66.

¹⁵⁹ Evagrio Pontico, *Pratico* 14.

¹⁶⁰ Evagrio Pontico, *Eulogio* 29; Evagrio Pontico, *Pratico* 43.

¹⁶¹ Evagrio Pontico, *Sui pensieri*, 26; Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* I, 79.

¹⁶² Evagrio Pontico, *Kephalaia gnostica* VI, 43.

polemica del pensiero di Orosio e Girolamo), sia l'autonomia umana nel raggiungere un tale traguardo (rappresentazione polemica del pensiero di Pelagio)¹⁶³.

La professione di fede di Giovanni prosegue con una questione strettamente legata al problema appena trattato, ovvero l'esistenza di uomini giusti, cioè uomini che non hanno peccato nella loro vita terrestre. Giovanni crede che, se è vero che non è possibile trovare un uomo che non abbia peccato dall'infanzia alla morte, la ragione è da trovarsi semplicemente nella mutevolezza della natura umana. Ciò non significa che l'uomo non possa raggiungere la virtù. Giovanni termina la sua professione di fede affermando ancora una volta che, sebbene l'unico uomo senza peccato sia stato Cristo, come testimoniato da 1 Pt 2, 22, ciò nonostante l'uomo può raggiungere la virtù tramite gli sforzi personali e l'aiuto di Dio¹⁶⁴.

Si tratta di un problema ampiamente dibattuto durante la controversia pelagiana in Palestina. Pelagio ripetutamente afferma che le Sacre Scritture sono piene di esempi di uomini, come per esempio Giobbe, che hanno vissuto una vita senza peccato¹⁶⁵. Girolamo usa altre prove scritturistiche per confutare il ragionamento di Pelagio: nessun uomo sulla terra ha mai vissuto una vita senza

¹⁶³ Non sappiamo se gli autori dei *Capitoli dei Discepoli di Evagrio* abbiano conosciuto i dibattiti della controversia pelagiana in Palestina nel secondo decennio del quinto secolo, anche se, come proposto da Géhin, si tratta di circoli evagriani operanti in Palestina all'inizio dello stesso secolo. Tuttavia, alcuni di questi capitoli sostengono una posizione molto simile a quella esposta da Giovanni nella sua professione di fede e da Evagrio nelle sue opere in relazione al possesso delle virtù da parte degli uomini e della necessaria co-operazione tra gli sforzi umani e la grazia di Dio. In *Capitoli dei Discepoli di Evagrio* 128, si afferma che l'uomo riceve da Dio la facoltà e l'attitudine a tutte le virtù e che la volontà di fare buone azioni dipende dall'uomo, a cui Dio offre il suo aiuto perché senza l'aiuto di Dio non è possibile realizzare alcunché. Il capitolo si chiude con la citazione di Rom 9, 16. In *Capitoli dei Discepoli di Evagrio* 149, si afferma che l'uomo possiede naturalmente i semi delle virtù e che nella messa in pratica delle virtù l'uomo è aiutato dall'assistenza degli angeli e dalla grazia di Dio. Tuttavia, quando compie il male, la responsabilità è sua perché è dotato di libero arbitrio.

¹⁶⁴ Εἰ δὲ μὴ εὐρίσκειτό τις ἀναμάρτητος διὰ τὴν φύσιν μὴ εἶναι ἄτρεπτον [...] ἀδύνατον γὰρ ἔχειν τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ λογισμῶν τὸ ἀναμάρτητον ἐκ γεννήσεως μέχρι τελευτῆς τρεπτὸν ὄντα· τοῦτο γὰρ μόνον τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ ἡ θεία γραφή μαρτυρεῖ [...] δυνατόν δὲ προσευχῇ καὶ ἐπιμελείᾳ καὶ πόνοις, Θεοῦ βοηθείᾳ καὶ χάριτι, κατορθοῦν τὴν ἀρετὴν, Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 5. Probabilmente anche alcune affermazioni di Giovanni, riportate da Orosio, devono essere lette alla luce di questo passaggio della professione di fede. Orosio, riporta che secondo Giovanni l'esistenza di uomini giusti è testimoniata da Abramo (Gen. 17, 1) e dalla coppia Zaccaria ed Elisabetta (Lc. 1, 6), vedi Orosio, *Liber apologeticus* 5. È interessante sottolineare che Giovanni utilizza Lc 1, 6 proprio come ha fatto Pelagio. Secondo Jeanjean, gli scritti di Girolamo includono alcune frammenti di esegesi pelagiana, compreso l'uso di Lc 1, 6 per dimostrare l'assenza di peccato in Zaccaria ed Elisabetta, vedi: B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Parigi, Institut des Études Augustiniennes, 1999, p. 246 e pp. 268-9. Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12.

¹⁶⁵ Vedi Pelagio, *Ad Demetriadem* 5-6.

peccato, nemmeno coloro che le Scritture definiscono giusti, come Giobbe e Zaccaria. Ognuno ha commesso almeno un peccato una volta o l'altra¹⁶⁶.

Anche in questo caso il dibattito polemico ha parzialmente oscurato e tradito la reale posizione teologica sostenuta dai vari contendenti. In particolare, Girolamo sia nella lettera a Ctesifonte che nel *Dialogus adversus Pelagianos* ha tradotto la dottrina pelagiana, ovvero il *posse esse sine peccato*, con il termine di *inpeccantia*, che agli occhi di Girolamo rappresenterebbe una condizione in cui l'uomo non può più peccare ed è pertanto uguale a Dio. Girolamo ha rintracciato le origini di tale dottrina a partire dagli stoici e dai pitagorici, per poi passare al dibattito tra peripatetici e neoaccademici, fino alle eresie, tra cui i manichei, i priscillanisti, gli gnostici, Origene e gli origenisti¹⁶⁷. Tra gli origenisti individuati da Girolamo, senza dubbio, Evagrio Pontico assume un ruolo predominante. Infatti, nella lettera a Ctesifonte, non solo Girolamo menziona alcuni scritti di Evagrio, che sarebbero stati tradotti da Rufino in latino e che, per questo motivo, godrebbero di una certa diffusione, ma mette sotto accusa anche la dottrina evagriana dell'*apatheia*. Tale dottrina, infatti, traducibile, secondo Girolamo, con impassibilità o imperturbabilità, indica uno stato dell'anima in cui essa non viene mai turbata da alcun pensiero e la mette nella condizione di essere o un sasso o Dio. Per Girolamo non vi è sostanziale differenza tra la dottrina dell'*apatheia* di Evagrio Pontico e il *posse esse sine peccato/inpeccantia* dei pelagiani.

Non sappiamo se Giovanni abbia avuto accesso diretto alla lettera a Ctesifonte di Girolamo, tuttavia, alcuni elementi sembrano indicare che il vescovo di Gerusalemme potrebbe averne avuto una certa conoscenza. Orosio, durante la riunione di Gerusalemme, menziona esplicitamente la lettera a Ctesifonte, pur senza darne apparentemente pubblica lettura¹⁶⁸. Tuttavia, sappiamo che questa lettera è giunta nelle mani di Pelagio, il quale ne confuta alcuni passi nel suo trattato *Pro libero arbitrio*. Considerato lo stretto rapporto tra Pelagio e Giovanni non mi pare troppo azzardato suggerire che anche Giovanni potrebbe aver avuto almeno un sentore degli attacchi di Girolamo a Evagrio, oltre che a Melania e Rufino, sulla dottrina dell'*apatheia*.

Certamente Evagrio nei suoi scritti parla di *apatheia*, e ve ne parla soprattutto nel trattato Pratico. In particolare, Evagrio distingue tra una *apatheia* imperfetta, in cui i demoni non sono ancora stati completamente vinti e continuano ad attaccare l'anima, e una *apatheia* perfetta, che compare quando sono stati vinti tutti i demoni¹⁶⁹. Ad oggi non vi è consenso tra gli studiosi di Evagrio circa la reale portata della sua dottrina, ovvero se l'*apatheia* perfetta sia raggiungibile o meno in questa vita,

¹⁶⁶ Vedi in seguito il capitolo 2.4.

¹⁶⁷ Vedi in seguito paragrafo 2.2.5.

¹⁶⁸ Orosio, *Liber apologeticus* 4.

¹⁶⁹ Evagrio Pontico, *Pratico* 60.

e se, qualora raggiunta, sia una condizione da cui non si può decadere¹⁷⁰. È evidente che la risposta a questi quesiti influenza direttamente il giudizio sull'associazione istituita da Girolamo tra *inpeccantia* e *apatheia*¹⁷¹. Purtroppo non possiamo neppure sapere i termini entro cui Giovanni ha interpretato questo aspetto del pensiero di Evagrio.

In ogni caso se questi sono i dibattiti presenti in Palestina, la posizione di Giovanni espressa nella professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* sembra mantenere, anche in questa circostanza, un certo equilibrio. Infatti, affermando che non si può trovare alcun uomo ἀναμάρτητος, e che nessun uomo è vissuto senza peccato dalla nascita alla morte, Giovanni sembra prendere in considerazione le accuse di Girolamo a Pelagio. La posizione di Giovanni esclude che esista qualche uomo, a parte Gesù Cristo, che non abbia mai peccato, ma al contempo non rinuncia alla possibilità che l'uomo possa raggiungere la virtù. È interessante porre in evidenza il fatto che Giovanni affermi con decisione che la natura umana è nella sua essenza mutabile: lo è fin dal momento della sua creazione, in cui è definita senza peccato (ἀναμάρτητον) ma non immutabile (οὐκ ἄτρεπτον), ma in tale condizione vi rimane fino alla morte. Dunque, per Giovanni l'uomo può raggiungere la virtù e, probabilmente, l'assenza di peccato, ma ciò non significa che tale condizione sia permanente e che l'uomo non possa più ricadere nel vizio e nel peccato. Chi professa una tale posizione si trova in pieno disaccordo con il vescovo di Gerusalemme e, come lui stesso afferma al termine della professione di fede, deve ritenersi escluso dalla sua comunione.

Una delle accuse di Girolamo a Pelagio è proprio quella di ritenere l'*inpeccantia* uno stato in cui l'uomo non può più peccare. Mi pare interessante, a questo proposito, confrontare

¹⁷⁰ Secondo A. e C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Le Gnostique*, Parigi, Édition du Cerf, 1989, pp. 26-27, l'*apatheia* perfetta è una condizione che non si realizza pienamente nella condizione di vita umana, perché è propria della vita angelica, vedi anche Guillaumont, *Un philosophe*, pp. 271-272. Al contrario M. S. B. Rasmussen, 'Like a Rock or like God? The Concept of *apatheia* in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus', in *Studia Theologica* 59 (2005), pp. 147-162, spec. p. 160, ritiene che la condizione di perfetta *apatheia* è raggiungibile dall'uomo, anche se solo parzialmente, e non in maniera permanente, durante la preghiera. Secondo M. Tobon, 'The Health of the Soul: Ἀπάθεια in Evagrius Ponticus', in *Studia Patristica* 47 (2010), pp. 187-201, spec. p. 200, 'imperfect ἀπάθεια is clearly available during earthly life. But what about perfect ἀπάθεια? I see no reason to suppose that it cannot be attained during earthly life, nor, pace Rasmussen, that in earthly life it can only be attained during the practice of undisturbed prayer and therefore cannot be permanent during that life. However, its permanence can never be proved and so can never be assumed'. Su una posizione simile anche D. E. Linge, 'Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus', in *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2000), pp. 537-568, spec. pp. 562-565.

¹⁷¹ A questo proposito Guillaumont, *Les Kephalaia gnostika*, pp. 67-68, ritiene infondata l'associazione di Girolamo: 'pour Evagre, elle ne se confond pas avec l'impeccabilité: l'ἀπάθης n'est pas celui chez qui les passions sont supprimées mais celui chez qui elles ne sont plus mises en branle, et elles peuvent toujours l'être tant que l'intellect est lié à un corps', pp. 67-68.

l'interpretazione di Pelagio, durante il sinodo di Diospoli, della sua proposizione secondo cui l'uomo può essere senza peccato se lo vuole. Pelagio afferma che non c'è nessuno che non abbia mai peccato dall'infanzia alla vecchiaia, e che per evitare il peccato sono necessari sia gli sforzi umani che la grazia di Dio¹⁷². L'affermazione di Pelagio è molto simile a ciò che troviamo nella professione di fede di Giovanni:

Pelagio, apud Agostino, *De gestis Pelagii* 6, 16:

Non autem diximus quod **inueniatur aliquis ab infantia usque ad senectam qui numquam peccauerit**, sed quoniam a peccatis conuersus **proprio labore et dei gratia** possit esse *sine peccato*, nec per hoc tamen in posterum inconuersibilis.

Giovanni di Gerusalemme, *Sanctae et adorandae Trinitatis* 5:

Εἰ δὲ μὴ εὐρίσκοιτό τις ἀναμάρτητος διὰ τὸ τὴν φύσιν μὴ εἶναι ἄτρεπτον [...] ἀδύνατον γὰρ ἔχειν τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ λογισμῶν τὸ ἀναμάρτητον ἐκ γεννήσεως μέχρι τελευτῆς τρεπτὸν ὄντα [...] δυνατόν δὲ προσευχῆ καὶ ἐπιμελείᾳ καὶ **πόνους, Θεοῦ** βοηθείᾳ καὶ **χάριτι**, κατορθοῦν τὴν ἀρετήν.

Giovanni e Pelagio concordano nel fatto che non esista un uomo che non abbia peccato dalla nascita alla vecchiaia/morte, sulla necessità della grazia divina e sulla mutabilità della natura umana. A fronte di questi tre punti comuni, si riscontra una sola differenza tra loro: Pelagio parla di peccato, mentre Giovanni della virtù. Tuttavia, non è necessario enfatizzare eccessivamente questa differenza, poiché, probabilmente, Pelagio e Giovanni avevano in mente lo stesso concetto, ovvero l'impossibilità di una eterna perfezione.

Per comprendere fino in fondo l'importanza di questa professione di fede, credo sia necessario indicare la possibilità che tra Pelagio e Giovanni ci fosse una relazione di amicizia, o, almeno, di protezione, e che questa relazione abbia potuto influenzare le affermazioni pubbliche di Pelagio su questi temi. Sappiamo, infatti, che Agostino, Orosio e Girolamo sono concordi nel ritenere che una relazione di questo tipo esistesse¹⁷³. Probabilmente, per Pelagio è molto più importante ottenere l'appoggio di Giovanni che mantenere una certa coerenza teologica¹⁷⁴. Credo si possa suggerire che

¹⁷² Agostino, *De gestis Pelagii* 6, 16.

¹⁷³ Per Agostino, *Epist.* 179, 1. Per Girolamo, *Epist.* 134, 1; *Epist.* 142, 1; *Dialogus adversus Pelagianos* III, 17. Per Orosio, *Liber apologeticus* 1; 2; 31.

¹⁷⁴ M. C. McCarthy, 'Modalities of Belief in Ancient Christian Debate', in *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), pp. 605-634, pp. 625-630. McCarthy mostra che a Diospoli il bisogno di ottenere il supporto dei vescovi

in questo passo Pelagio potrebbe essere stato influenzato dalla presa di posizione del vescovo di Gerusalemme e, per questo motivo, potrebbe aver accuratamente formulato la sua posizione sulla possibilità per l'uomo di essere senza peccato, in modo che fosse pienamente accettabile da Giovanni e dagli altri vescovi palestinesi.

Questa professione di fede mostra che Giovanni era ben informato sul dibattito teologico in corso: il suo rifiuto del peccato originale, la sua netta presa di posizione a favore della co-operazione tra grazia e libero arbitrio per raggiungere la virtù, e, infine, la sua posizione mediana sull'impeccanza mostrano che Giovanni era decisamente consapevole di ciò che i latini stavano dibattendo in Palestina. Il vescovo di Gerusalemme ha deciso di prendere una posizione, che, sebbene non completamente pelagiana, era certamente più vicina (e forse simpatetica) a Pelagio che a Girolamo. Tutto ciò può aiutare a capire perché i vescovi palestinesi riuniti a Diospoli abbiano deciso di proclamare Pelagio ortodosso, e che Agostino, Girolamo e Orosio avevano ragione nell'accusare Giovanni di essere un amico o protettore di Pelagio.

Questa fonte può inoltre aiutarci a comprendere meglio il sinodo di Diospoli e la sua presentazione da parte di Agostino. Alcuni studi, in effetti, hanno già mostrato che il resoconto di Agostino nel *De gestis Pelagii* non può essere considerato completamente imparziale e fedele. Se l'ipotesi di Beatrice che tra i vescovi palestinesi erano presenti anche Cromazio di Aquileia e Giovino di Ascalona venisse accettata¹⁷⁵, ciò implicherebbe che l'affermazione di Agostino, secondo cui l'assoluzione di Pelagio è stata dovuta in parte a problemi di traduzione e di incomprensione del latino

palestinesi era di capitale importanza per Pelagio, più importante della coerenza teologica: 'while I am not denying important differences of ideas or the possibility that Pelagius may have dissembled, I wish to suggest that neither for Augustine nor for Pelagius does belief operate simply as a set of specific ideas', p. 626. Esaminare le risposte di Pelagio sulla base della coerenza con il corpus di Pelagio stesso può facilmente mostrare l'incoerenza di Pelagio, come dimostrato da R. F. Evans, 'Pelagius Veracity at the Synod of Diospolis', in *Studies in Medieval Culture* 7 (1964), pp. 21-30. Tuttavia, questo approccio considera il concetto di credenza come un set di affermazioni teologiche prestabilite, e non come un modello dinamico, che cambia a seconda delle alleanze sociali.

¹⁷⁵ Beatrice, 'Chromatius and Jovinus': 'the conclusion that Chromatius of Aquileia and Jovinus of Padua-Ascalon were both active participants in the synod of Diospolis, if it proves reliable, radically challenges the tendentious interpretation of the synod offered by Augustine. It is in fact clear that at least these two Latin-speaking bishops coming from the *Venetia-Histria*, unlike their Greek-speaking colleagues, were able to understand Pelagius's words correctly, without requiring the mediation of a translator: this means that they were fully conscious of what they were doing in acquitting him and were not, therefore, unsuspecting victims of the treachery of Pelagius', p. 457. Altri problemi legati all'assoluzione di Pelagio sono stati studiati da C. C. Burnett, 'Dysfunction at Diospolis. A Comparative Study of Augustine's "*De Gestis Pelagii*" and Jerome's "*Dialogus adversus Pelagianos*"', in *Augustinian Studies* 34 (2003), pp. 153-173.

da parte dei giudici, sarebbe senza valore¹⁷⁶. Lössl, già citato in precedenza, ha provato a dimostrare che l'accusa di Agostino a Pelagio di essere direttamente coinvolto nella distruzione dei monasteri di Girolamo all'indomani di Diospoli¹⁷⁷ non può essere affermata con certezza¹⁷⁸. La professione di Giovanni contraddice anche altre affermazioni di Agostino. Nel *De gestis Pelagii*, afferma che non è possibile criticare l'assoluzione di Pelagio perché i vescovi palestinesi hanno giudicato il caso di qualcuno a loro sconosciuto e perché non hanno potuto esaminare con attenzione le sue posizioni¹⁷⁹. La professione di fede di Giovanni dimostra, invece, che almeno uno dei giudici aveva una buona conoscenza degli insegnamenti di Pelagio. Inoltre, nel *Contra Iulianum*, Agostino afferma che i giudici di Pelagio credono che tutti gli uomini nascono soggetti al peccato di Adamo¹⁸⁰. Tuttavia, Giovanni chiaramente si pone contro l'esistenza del peccato originale, affermando che gli uomini sono creati senza peccato.

Le affermazioni di Giovanni nella sua professione di fede trovano validi e concreti riferimenti nel corpus omiletico di Cirillo. La natura di queste omelie, ovvero la loro funzione propedeutica al battesimo e all'iniziazione cristiana, le rende documenti di primaria importanza per il contenuto dottrinale che contengono. Si tratta degli elementi di base, imprescindibili per la fede cristiana, così come è stata declinata a Gerusalemme nel IV secolo. Di tale tradizione Giovanni è il primo erede e continuatore essendo succeduto a Cirillo nella sede gerosolimitana. Giovanni, per quanto è possibile evincere dagli scritti rimasti, accoglie la fede di Cirillo rielaborandola e ponendola all'interno del contesto storico in cui vive. A questo riguardo la sua professione di fede redatta durante la controversia pelagiana ne è un ottimo esempio. Alcune dottrine che iniziavano a circolare tra i latini residenti a Gerusalemme hanno incontrato la netta opposizione di Giovanni, prima fra tutte quella del peccato originale. Tale dottrina, in realtà aliena all'originaria polemica tra Girolamo e Pelagio, si è scontrata con uno degli elementi fondamentali della fede della chiesa di Gerusalemme, ovvero l'assoluta bontà e assenza di peccato nella natura appena creata e nel valore volitivo e non naturale del peccato.

¹⁷⁶ Agostino, *De gestis Pelagii* 1, 2; 1, 3; 2, 4; 16, 39. Vedi anche G. Bardy, 'Grecs et Latins dans les premières controversies pélagiennes', in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 49 (1948), pp. 3-20, spec. pp. 11-13.

¹⁷⁷ Agostino, *De gestis Pelagii* 35, 66.

¹⁷⁸ Lössl, 'Who Attacked the Monastery', pp. 91-112.

¹⁷⁹ Illi enim tamquam de ignoto iudicantes his praesertim absentibus, qui contra eum libellum dederant, hominem quidem diligentius examinare minime potuerunt, Agostino, *De gestis Pelagii* 21, 45.

¹⁸⁰ Agostino, *Contra Iulianum* I, 19-20.

1.1.2. Agostino e Giovanni di Gerusalemme

Tra i protagonisti della controversia pelagiana, Agostino è l'unico ad essere rimasto ancora in disparte nella nostra trattazione. Infatti, è soltanto all'indomani del concilio di Diospoli, in cui Pelagio riceve l'assoluzione dalle accuse mossegli da due vescovi galli in esilio, che Agostino decide di intervenire direttamente nella questione interpellando i suoi colleghi di episcopato palestinesi. Sappiamo, infatti, che nel 416 Agostino ha scritto una lettera sia a Eulogio di Cesarea che a Giovanni di Gerusalemme. Di tali lettere ci informa Agostino nella lettera 19* a Girolamo: Luca, un servo di Dio, è il latore di una serie di trattati e lettere, tra cui quelle ai vescovi palestinesi¹⁸¹. Non è da escludere che tale lettera sia da indentificare con la lettera 179¹⁸².

Le questioni affrontate da Agostino nella lettera 179 a Giovanni di Gerusalemme sono fondamentalmente due: da un lato, smascherare le contraddizioni di Pelagio, che nella sua autodifesa nega ciò che in alcuni suoi trattati aveva in precedenza affermato, dall'altro, richiedere l'invio degli atti ufficiali del sinodo di Diospoli. A tale lettera non c'è stata probabilmente alcuna risposta da parte di Giovanni, o se il vescovo di Gerusalemme ha deciso di rispondere ad Agostino, tale risposta non ha esaudito appieno le richieste africane. Sappiamo, infatti, che non è stato Giovanni a inviare gli atti di Diospoli, ma Cirillo¹⁸³. Le circostanze di tale scambio epistolare e alcune ipotesi formulate circa il coinvolgimento di Cirillo in questo affare verranno analizzate nel capitolo a lui dedicato¹⁸⁴. Non è da escludere che la mancata risposta di Giovanni sia da imputare alla sua morte, avvenuta nel gennaio del 417. Tuttavia, ciò che mi pare interessante sottolineare e far emergere in questo paragrafo è la possibile reazione che la lettera di Agostino ha fatto scattare in Giovanni, mettendo a confronto la posizione dottrinale di Agostino presente nella lettera 179 con la posizione assunta da Giovanni nella controversia pelagiana in Palestina, così come è emersa dallo studio delle fonti, in particolare il resoconto della riunione di Gerusalemme e la sua professione di fede.

¹⁸¹ Agostino, *Epist.* 19*, 4.

¹⁸² Y.-M. Duval, 'Lettre 19*. Notes complémentaires', in *Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres 1*-29**, Parigi, Études Augustiniennes, 1987, pp. 507-516, spec. p. 513, e W. Löhr, 'Pelagius' Schrift *De natura*: Rekonstruktion und analyse', in *Recherches Augustiniennes* 31 (1999), pp. 235-294, spec. pp. 292-294. Tuttavia è anche possibile che si tratti di due lettere diverse. Agostino, infatti all'inizio della lettera 179, sembra affermare di aver già scritto in precedenza a Giovanni, vedi Agostino, *Epist.* 179, 1. Inoltre, la lettera di Agostino menzionata in *Epist.* 19*, 4 è descritta come una lunga lettera, dato che si scontra con la lettera 179 e, in particolare, con quanto Agostino afferma in *Epist.* 179, 5, dove ritiene di non doversi dilungare in questa lettera in quanto Giovanni la leggerà tradotta da un interprete.

¹⁸³ Agostino, *Epist.* 4*, 1.

¹⁸⁴ Vedi in seguito paragrafo 1.5.2.

Agostino considera l'amicizia tra Giovanni e Pelagio un dato di fatto, tuttavia invita il vescovo di Gerusalemme a non farsi ingannare dal monaco bretone¹⁸⁵. A tale inganno non sono sfuggiti alcuni giovani aristocratici, istruiti nelle arti liberali e amici dello stesso Pelagio, Timasio e Giacomo. Essi, racconta Agostino, sorpresi ad argomentare contro la grazia di Dio sono stati da lui corretti e ricondotti sulla via della dottrina cattolica. Proprio questi due giovani hanno consegnato ad Agostino un trattato di Pelagio, il *De natura*, chiedendo al vescovo di Ippona di rispondere alle posizioni sostenute dal loro precedente maestro¹⁸⁶. A questo compito Agostino non si è tirato indietro, redigendo il *De natura et gratia*. Entrambe le opere, rassicura Agostino, sono allegate alla lettera così che Giovanni possa leggerle. La principale tesi sostenuta nell'opera di Pelagio è che la natura umana, dotata di libero arbitrio, basta a sé stessa e non ha bisogno della grazia di Dio per compiere la giustizia¹⁸⁷. Agostino accenna una breve confutazione di tale dottrina, ma si interrompe per non dilungarsi troppo: Giovanni, infatti, avrebbe ascoltato la sua lettera tradotta da un interprete¹⁸⁸. A questo punto della lettera, Agostino apre un nuovo fronte polemico: accanto al problema del rapporto tra grazia e libero arbitrio pone anche la dottrina del peccato originale e del battesimo dei bambini. È soprattutto su questo argomento che Agostino vuole conoscere il punto di vista di Pelagio, mentre su altri aspetti può tollerare più facilmente¹⁸⁹. L'attenzione di Agostino si sposta dalla grazia al peccato originale, che diventa il principale interesse di Agostino come afferma lui stesso.

L'ultima parte della lettera si apre con la richiesta degli atti di Diospoli, soprattutto dopo che Pelagio ha fatto pervenire ad Agostino la sua autodifesa¹⁹⁰. Da questo testo Agostino estrae un solo passo: quello in cui Pelagio si è difeso dall'accusa di affermare che l'uomo può essere senza peccato e rispettare i comandamenti di Dio se vuole. La risposta di Pelagio, come visto in precedenza, ricalca un passo dalla professione di fede di Giovanni affermando che nessun uomo è senza peccato dall'infanzia alla vecchiaia, ma che, una volta pentitosi dei propri peccati, l'uomo può vivere senza peccato con il proprio sforzo e la grazia di Dio¹⁹¹. Agostino nota nella difesa di Pelagio un'evidente

¹⁸⁵ Pelagium vero fratrem nostrum, filium tuum, quem audio quod multum diligis, hanc illi suggero exhibeas dilectionem, ut homines, qui eum noverunt et diligenter audierunt, non ab eo tuam Sanctitatem existiment falli, Agostino, *Epist.* 179, 1. Vedi anche Agostino, *Epist.* 179, 5.

¹⁸⁶ Agostino, *Epist.* 179, 2.

¹⁸⁷ In hoc libro ille Dei gratiam non appellat nisi naturam, qua libero arbitrio conditi sumus, Agostino, *Epist.* 179, 3.

¹⁸⁸ Per interpretem audis litteras meas, Agostino, *Epist.* 179, 5.

¹⁸⁹ De his maxime ab illo volumus nosse quid credat, [...] in aliis autem [...] tolerabilius sustinetur. Agostino, *Epist.* 179, 6.

¹⁹⁰ Agostino, *Epist.* 179, 7.

¹⁹¹ Agostino, *Epist.* 179, 7.

contraddizione con quanto afferma nel *De natura* a proposito di Abele, che, secondo Pelagio, sarebbe vissuto senza peccato, visto che le Sacre Scritture non riportano alcuna sua infrazione, a differenza di Adamo, Eva e Caino, i primi abitanti della terra insieme a lui¹⁹². Questa affermazione, ribadisce Agostino, non solo è in contraddizione con quanto affermato da Pelagio a Diospoli, ovvero col fatto che nessun uomo è senza peccato dalla nascita fino alla vecchiaia, ma è anche un gravissimo errore dottrinale “perché in Abele c’era il peccato originale, che aveva contratto da Adamo”¹⁹³.

Le fonti a nostra disposizione per valutare la possibile reazione di Giovanni alla lettera di Agostino purtroppo non sono molte. Tale compito è inoltre reso ancora più difficile dalla perdita dell’eventuale risposta di Giovanni. Tuttavia, alcuni elementi possono essere utili per valutare la reazione di Giovanni tanto sul piano personale, quanto su quello dottrinale. Il primo dato che è utile richiamare si trova nel *Liber apologeticus* di Orosio e riguarda l’appello ad Agostino durante la riunione di Gerusalemme del 415. All’invocazione della sua autorità da parte di Orosio, Giovanni aveva risposto in maniera stizzita che a Gerusalemme lui stesso era Agostino, il quale non aveva nei confronti di Giovanni e della chiesa di Gerusalemme alcuna autorità. La lettera di Agostino si colloca a breve distanza da questo episodio, in cui la figura di Agostino non aveva sicuramente conquistato la fiducia di Giovanni. Non sappiamo se i due si conoscessero, né se Giovanni avesse sentito in precedenza parlare di Agostino. Tuttavia, come risulta dal *Liber apologeticus*, Giovanni è infastidito dal ricorso di Orosio al vescovo di Ippona. Pertanto è facile ipotizzare che Giovanni non abbia ricevuto volentieri la missiva di Agostino, in cui, benché non sia in nessun punto accusato di collusione con l’errore di Pelagio, è stato velatamente rimproverato di essersi fatto ingannare.

Dal punto di vista dottrinale mi pare importante sottolineare due aspetti. Il primo riguarda il rapporto tra grazia e libero arbitrio. Come è emerso nel primo paragrafo, Giovanni sostiene la necessità della co-operazione tra grazia divina e il libero arbitrio dell’uomo, una posizione che, almeno a partire da Diospoli, è condivisa anche da Pelagio. Agostino nella lettera 179 non entra nei dettagli teologici di questo rapporto, ovvero se l’iniziativa nasca dall’uomo o dalla grazia di Dio, ma si limita a mettere in evidenza l’assoluta assenza della grazia divina in una precedente opera di Pelagio, il *De Natura*. Il ricorso a questa opera di Pelagio potrebbe essere risultato inficiato agli occhi di Giovanni dal fatto che Agostino non affermi esplicitamente che tale opera sia di Pelagio, ma che i suoi discepoli la attribuiscono al loro maestro¹⁹⁴. Agostino, inoltre, si premura di avere testimoni attendibili che lo scagionino dall’eventuale accusa di aver attribuito a Pelagio un’opera non sua,

¹⁹² Agostino, *Epist.* 179, 8.

¹⁹³ Quia erat in Abel originale peccatum, quod de Adam traxerat, Agostino, *Epist.* 179, 9.

¹⁹⁴ Dederunt mihi librum, quem eiusdem Pelagii esse dixerunt, Agostino, *Epist.* 179, 2.

oppure di averla falsificata o scritta lui stesso¹⁹⁵. Sembra che Agostino non sia completamente sicuro della paternità di Pelagio, il quale, considerato lo stretto rapporto intessuto con Giovanni, avrebbe potuto facilmente convincere il vescovo di Gerusalemme della sua estraneità a tale scritto. Tuttavia, si tratta di ipotesi plausibili, ma non verificabili. Sono, invece, innegabili le affermazioni di Pelagio a Diospoli, rilasciate in un contesto ufficiale della chiesa palestinese. Non è inverosimile che Giovanni abbia dato più credito a quanto affermato da Pelagio in un sinodo che alle affermazioni presenti in un trattato la cui paternità non è stata con forza attribuita a Pelagio da Agostino.

Il secondo aspetto dottrinale sollevato da Agostino riguarda il peccato originale, di cui tutti gli uomini, a partire dai bambini, sarebbero colpevoli, e per i quali il sangue di Cristo è stato effuso. Di tale peccato era colpevole anche un giusto come Abele. Agostino pone il problema del peccato originale in termini molto netti: come visto in precedenza, è questo l'aspetto che del dibattito che più gli sta a cuore, tanto che è disposto a sopportare gli altri errori di Pelagio, se affermasse senza esitazione l'esistenza del peccato originale. La posizione di Agostino nella lettera 179 conferma ulteriormente quanto sarà messo in evidenza nella seconda sezione della ricerca, ovvero la predominante insistenza di Agostino sulla dottrina del peccato originale, un problema assolutamente marginale nel dibattito palestinese¹⁹⁶. Di fronte ai primi segni di diffusione della dottrina del peccato originale in Palestina, in seguito agli scritti di Agostino portati da Orosio, Giovanni ha preso una netta posizione di rifiuto nella professione di fede redatta nel 415. L'uomo, infatti, secondo Giovanni, viene creato da Dio senza peccato, così come era Adamo nel paradiso prima di infrangere la legge. A sostegno della sua posizione, Giovanni cita Ecc. 7, 30. Come mostrato in precedenza, la posizione di Giovanni sull'impossibilità che l'uomo sia creato da Dio con un peccato potrebbe aver influito la tradizione rappresentata da Cirillo di Gerusalemme, suo predecessore. In numerosi passi delle omelie catechetiche Cirillo afferma che l'uomo è stato creato buono, senza difetti e senza peccato¹⁹⁷. I contesti polemici a cui si riferiva Cirillo erano diversi, come per esempio la dottrina della preesistenza delle anime, ma ciò non toglie che Giovanni potrebbe aver riutilizzato questa posizione teologica in un nuovo contesto polemico. Questi elementi mostrano chiaramente che i riferimenti al peccato originale e la predominante importanza che Agostino vi ha attribuito non possono essere stati accettati dal vescovo di Gerusalemme.

¹⁹⁵ Si autem et hunc librum vel hunc in eo libro locum esse negaverit suum, ego quidem idoneos testes habeo honestos et fideles viros et eius sine dubio dilectores, quibus attestantibus purgare me possum, quod eundem librum ipsi mihi dederint, Agostino, *Epist.* 179, 10.

¹⁹⁶ Vedi in seguito i paragrafi 2.2.4. (Girolamo) e 2.3.2. (Orosio).

¹⁹⁷ Vedi in precedenza il paragrafo 1.1.1.4.

L'analisi condotta sulla lettera 179 mi pare che mostri l'esistenza di almeno tre elementi che avrebbero potuto disporre Giovanni in maniera negativa rispetto ad Agostino e indurlo a non rispondere alle richieste del vescovo di Ippona. Dal punto di vista personale, l'intrusione di Agostino mi pare che aggravi la sua posizione agli occhi di Giovanni, dopo che già il tentativo di Orosio era fallito. Dal punto di vista dottrinale, i due aspetti analizzati da Agostino e offerti alla riflessione di Giovanni, ovvero il rapporto tra grazia e libero arbitrio e il peccato originale, hanno trovato una diversa accoglienza in Giovanni. La co-operazione di grazia e libero arbitrio è stata sicuramente condivisa da Giovanni, mentre l'affermazione del peccato originale si trova in netta opposizione con la posizione teologica di Giovanni.

1.2. PRAILO DI GERUSALEMME

Giovanni di Gerusalemme muore all'inizio del 417, suo successore è un certo Prailo. Probabilmente è stato eletto in età avanzata e il suo episcopato non è durato a lungo. La tradizione non ci ha lasciato nessuna sua opera, e le notizie storiche a suo riguardo sono molto scarse. Ciò nonostante, anche Prailo di Gerusalemme ha avuto un ruolo importante nel determinare il destino di Pelagio e dei suoi seguaci in Palestina.

La permanenza di Pelagio in Palestina, iniziata verso il 411, si prolunga per alcuni anni dopo la morte di Giovanni. Il monaco bretone decide di redigere una professione di fede, accompagnata da una breve lettera, e di presentarla a Innocenzo I allo scopo di riaprire il suo caso dopo le condanne dei sinodi di Cartagine e Milevi nel 416 e la ratifica di Innocenzo I nel 417. E' probabile che la difesa di Pelagio non sia mai stata letta da Innocenzo I, morto nel mese di marzo del 417. Zosimo, il suo successore, riprende in mano il dossier pelagiano e, almeno inizialmente, con un'attitudine completamente diversa da quella dei suoi predecessori¹⁹⁸. Nel frattempo il successore di Giovanni, il vescovo Prailo, sembra mantenere gli stessi sentimenti di stima del suo predecessore nei confronti di Pelagio. Ciò emerge chiaramente da una lettera inviata a Zosimo nel 417, ricevuta insieme alla lettera e alla professione di fede di Pelagio, in cui si pone come garante di Pelagio rispetto alle accuse dei vescovi africani. Questa lettera, purtroppo perduta, viene citata da Zosimo nella lettera *Posteaquam a nobis* del 21 settembre 417¹⁹⁹ indirizzata ad Aurelio e i vescovi africani per criticare la loro condanna di Pelagio e Celestio. Prailo sarebbe intervenuto come garante nella causa di Pelagio²⁰⁰. È probabile che il nuovo vescovo di Gerusalemme si sia limitato a conservare la linea di condotta del suo predecessore, confortato, per di più, dalle decisioni prese a Diospoli dai vescovi palestinesi.

¹⁹⁸ Oltre a Pelagio, anche Celestio presenta una memoria difensiva costituita da una professione di fede e si reca personalmente a Roma, dove pare che, almeno inizialmente, sia stato assolto dalle precedenti accuse da parte di Zosimo, vedi: G. D. Dunn, 'Did Zosimus Pardon Caelestius?', in *Lex et Religio. XL Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2013, pp. 647-656, e P. van Egmond, 'The Confession of Faith Ascribed to Caelestius', in *Sacris Erudiri* 50 (2011), pp. 317-339.

¹⁹⁹ Con questa lettera, Zosimo critica le precedenti condanne africane a Pelagio e invita i vescovi africani a presentare convincenti accuse entro due mesi. Durante la questione pelagiana, Zosimo ha cura di rispettare le più precise norme del diritto romano come messo in luce da L. Dalmon, 'Le pape Zosime et la tradition juridique romaine', in *Eruditio Antiqua* 1 (2009), pp. 141-154.

²⁰⁰ Ecce epistolam Hierosolymitani episcopi Prayli, qui in locum quondam sancti Iohannis episcopus est ordinatus, accepimus, qui causae Pelagi enixius adstipulator intervenit, Zosimo, *Posteaquam a nobis* 2, in *Collectio Avellana*, p. 103, ll. 10-12.

La situazione a Roma muta radicalmente, i vescovi africani non accettano le critiche di Zosimo e radunano un ulteriore sinodo a Cartagine in cui viene ribadita la condanna di Pelagio e Celestio. Le manovre africane non si limitano a ciò: si decide di coinvolgere anche il potere politico nella condanna del pelagianesimo. Un rescritto imperiale, datato 30 aprile 418, condanna gli errori di Pelagio e Celestio e ne ordina l'allontanamento immediato da Roma. Zosimo si trova accerchiato e deve capitolare all'alleanza tra chiesa africana e autorità politica: redige e pubblica l'*Epistola tractoria* con cui si associa alla condanna del pelagianesimo²⁰¹. Ciononostante, Zosimo mantiene un certo grado di autonomia nella sua condanna: da quanto è possibile dedurre dai frammenti giunti fino a noi, non viene mai citata la trasmissione del peccato originale, uno dei principali problemi della controversia²⁰². Copie dell'*Epistola tractoria*, stando al resoconto di Mario Mercatore, sono state inviate anche nelle principali sedi dell'Oriente Cristiano: in Egitto, a Costantinopoli, a Tessalonica e a Gerusalemme²⁰³.

Sempre Mario Mercatore ci informa che anche Prailo si associa alla condanna di Pelagio. In un sinodo successivo a Diospoli, presieduto da Teodoto di Antiochia, Pelagio sarebbe stato espulso da Gerusalemme. Gli atti di tale sinodo, inviati a Roma, confermano quanto avvenuto²⁰⁴. Le

²⁰¹ Sulla cooperazione tra chiesa africana e potere politico nella condanna del pelagianesimo vedi: J. Patout Burns, 'Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius', in *Journal of Theological Studies* 29 (1978), pp. 67-83; M. Lamberigts, 'Co-operation of Church and State in the Condemnation of the Pelagians: The Case of Zosimus', in *Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27-28 April 2000*, a cura di T. L. Hettema e A. van der Kooij, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, pp. 363-375. Si è generalmente ritenuto che il potere politico sia stato fortemente influenzato dalla chiesa africana nella condanna del pelagianesimo. Tuttavia, le recenti ricerche di Mar Marcos hanno mostrato la possibilità di una considerevole autonomia dei funzionari imperiali dall'influenza africana, vedi: Mar Marcos, 'Anti-Pelagian Legislation in Context', in *Lex et Religio*, pp. 317-344, spec. pp. 326-329. Sulla ricezione dell'*Epistola tractoria* vedi M. Lamberigts, 'Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus', in *Augustiniana* 42 (1992), pp. 311-330.

²⁰² Sulla posizione dottrinale di Zosimo e le differenze con quella di Agostino e degli altri vescovi africani, vedi: F. Floëri, 'Le pape Zosime et la doctrine augustiniennne du péché originel', in *Augustinus Magister: Congrès International Augustinien, Paris, 21- 24 septembre 1954*, Études Augustiniennes, 1955, vol. II, pp. 755-761, spec. 756-757; O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, pp. 209-218, e L. Dalmon, *Un dossier de l'épistolaire augustinien: la correspondance entre l'Afrique et Rome à propos de l'affaire pélagienne (416-418)*, Leuven, Peeters, 2015, pp. 212-214.

²⁰³ Aegypti dioecesis et Constantinopolim et Thessalonicam et Hierosolima similia eademqua scripta, Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 67, ll. 2-4.

²⁰⁴ Sed postmodum evidenter deprehensus insistentibus accusatoribus a posteriore synodo, cui sanctae memoriae Theodotus Antiochiae praesedit episcopus, atque detectus, a sanctis quoque ac venerabilibus Hierosolimorum locis est deturbatus. Eiusdemque sancti Theodoti ad reverentissimum urbis Romae episcopum et sanctae recordationis Prayli Hierosolimitani episcopi missa scripta testantur, quorum exemplaria ad documentum habemus in manibus, Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 68, l. 44 – p. 69, l. 5.

informazioni di Mario Mercatore non sono molto chiare, ma sembra che si sia tenuto un sinodo, posteriore a quello di Diospoli del 415, in cui il vescovo di Antiochia, Teodoto, con l'appoggio, pare, di quello di Gerusalemme, Prailo, hanno espulso Pelagio dalla Palestina e inviato documenti scritti a Roma. Tra la lettera di Prailo del 417 indirizzata a papa Zosimo e la decisione del sinodo riportata da Mario Mercatore, qualcosa deve essere intervenuto per far mutare decisione al vescovo di Gerusalemme. L'unico documento, di cui siamo a conoscenza, che si interpone tra questi due eventi e che avrebbe potuto far cambiare il parere di Prailo, è proprio l'*Epistola tractoria*, copia della quale è stata inviata anche a Gerusalemme. Attorno al 418, dunque, Pelagio è costretto ad abbandonare la Palestina dopo avervi trovato riparo e accoglienza per alcuni anni.

La lunga permanenza a Gerusalemme, sia durante l'episcopato di Giovanni che durante quello del suo successore, è un ulteriore elemento che dimostra la cordiale accoglienza ricevuta da Pelagio, accoglienza, che, come mostrato, si è basata, almeno parzialmente, su un certo grado di convergenza teologica. La definitiva espulsione dei pelagiani dalla Palestina potrebbe essere una conseguenza del cambiamento di atteggiamento di Roma. Fino alla stesura dell'*Epistola tractoria*, Pelagio è considerato, sia da Giovanni che da Prailo, un cristiano ortodosso. La sua espulsione nel 418 è dovuta a un cambio di atteggiamento nei suoi confronti da parte del vescovo Prailo. I motivi che lo hanno convinto a espellere Pelagio possono essere solo parzialmente intuiti. Un ruolo di primo piano potrebbe essere stato giocato dall'*Epistola tractoria*: a causa del carattere lacunoso di questo scritto è difficile comprendere quali punti possono aver convinto Prailo. Non è nemmeno da escludere che sia bastata la sola autorità romana, non un'autorità legale ma l'elevato prestigio della sede pietrina, a convincere il vescovo di Gerusalemme. L'intervento di Teodoto resta di difficile spiegazione: purtroppo poche sono le fonti sulla sua persona, e, fatta eccezione per Mario Mercatore, nessuna si riferisce a questo sinodo. È possibile che anche il vescovo di Antiochia abbia influito nella decisione di allontanare i pelagiani dalla Palestina.

1.3. LO SCISMA GIOVANNITA

Gli eventi della controversia pelagiana in Oriente immediatamente successivi al sinodo di Diospoli sono caratterizzati da un ampliamento del quadro geografico. Nuovi episcopati vengono coinvolti, tra cui, in particolare, quello di Costantinopoli e quello di Alessandria. Queste chiese, insieme ad altre, si trovano in una situazione di aperta rottura con la chiesa di Roma a causa della deposizione di Giovanni Crisostomo. Alla morte di Giovanni Crisostomo, avvenuta nel 407 dopo tre anni di esilio, la chiesa di Roma, a causa del rifiuto da parte delle chiese orientali (in particolare quelle di Costantinopoli, Antiochia e Alessandria) di inserire il suo nome nei dittici, rompe la comunione con l'Oriente cristiano. Tale rottura, che durerà più di un decennio, sarà lentamente ricomposta con tempi diversi per ogni episcopato coinvolto. È all'interno di questo contesto che ritengo sia utile collocare, almeno in parte, l'esperienza orientale dei pelagiani in un arco cronologico che inizia con l'assoluzione di Pelagio al sinodo di Diospoli (415) e con gli anni immediatamente successivi alla condanna del pelagianesimo da parte di Zosimo tramite l'*Epistola tractoria* (418). Il presente capitolo, pertanto, sarà una sorta di introduzione ai due successivi, in cui verranno analizzati gli episcopati di Attico di Costantinopoli e di Cirillo di Alessandria.

1.3.1. Giovanni Crisostomo, lo scisma giovannita e Roma

Una fitta serie di eventi²⁰⁵ ha portato a una prima condanna e al conseguente esilio di Giovanni Crisostomo nel 403, a cui hanno fatto seguito una condanna definitiva l'anno seguente, un ulteriore

²⁰⁵ Per una ricostruzione di questi eventi vedi: J. H. W. G. Liebeschuetz, 'The Fall of John Chrysostom', in *Nottingham Medieval Studies* 29 (1985), pp. 1-31; J. H. W. G. Liebeschuetz, 'Friends and Enemies of John Chrysostom', in *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, a cura di A. Moffatt, Canberra, The Australian Association for Byzantine Studies, 1984, pp. 85-111; J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Londra, Duckworth, 1995, pp. 191-285. Le lettere scritte da Giovanni Crisostomo durante l'esilio sono una delle fonti principali per ricostruire questo periodo della sua vita e le vicende ad esso connesse, vedi R. Delmaire, 'Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome. Études de chronologie et de prosopographie', in *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), pp. 71-180, spec. pp. 74-91. Tuttavia non si tratta di documenti trasparenti, in quanto veicolano una precisa strategia volta alla riabilitazione di un vescovo depresso ingiustamente, vedi W. Mayer, 'John Chrysostom: Deconstructing the Construction of an Exile', in *Theologische Zeitschrift* 62 (2006), pp. 248-258. Più in generale, sulla difficoltà di leggere i documenti relativi alla questione crisostomiana vedi: W. Meyer, 'Media Manipulation as a Tool in

esilio e la morte nel 407. È lo stesso Giovanni Crisostomo, poco prima della condanna definitiva, a cercare l'appoggio e il sostegno di importanti vescovi occidentali: Innocenzo I di Roma, Venerio di Milano e Cromazio di Aquileia. Soltanto la lettera indirizzata a Innocenzo I ci è giunta grazie a Palladio che la riporta in apertura del suo Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo²⁰⁶. Durante l'esilio Crisostomo scriverà un'ulteriore lettera al vescovo di Roma descrivendo il suo stato d'animo abbattuto dopo anni di esilio e la speranza che in Occidente si continui a lavorare in difesa della giustizia. All'invito del deposto vescovo di Costantinopoli, Innocenzo I risponde mettendo in atto alcune misure tese a contrastare le azioni di Teofilo di Alessandria, il principale avversario di Giovanni²⁰⁷, e scrivendo direttamente ai principali protagonisti della controversia. Della corrispondenza da Roma verso il Crisostomo si è conservata una sola lettera²⁰⁸, mentre conosciamo una ulteriore lettera scritta da Innocenzo I alla chiesa di Costantinopoli²⁰⁹. Oltre a questa corrispondenza, Innocenzo I si adopera per convocare un sinodo tra Oriente e Occidente che riesamini la questione. Purtroppo il progetto fallisce e un'ambasceria inviata a Costantinopoli per esporre la

Religious Conflict: Controlling the Narrative Surrounding the Deposition of John Chrysostom', in *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, a cura di W. Meyer e B. Neil, Berlino-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 151-168.

²⁰⁶ Per il testo della lettera vedi: Palladio, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* II. Su questa lettera vedi anche: G. D. Dunn, 'Roman Primacy in the Correspondence between Innocent I and John Chrysostom', in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo (XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 2004)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 687-698. Sull'opera di Palladio, vedi: S. Katos, *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 33-97.

²⁰⁷ Sebbene l'importanza di Teofilo nella deposizione di Giovanni sia innegabile, il giudizio delle fonti antiche, (per lo più favorevoli al Crisostomo), necessita di essere rivisto. Queste, infatti, ritraggono il vescovo di Alessandria come un abile opportunista che ha utilizzato accuse di natura giuridica, ovvero riguardanti l'intromissione di un vescovo negli affari di una provincia ecclesiastica diversa dalla propria, solo quando il suo tentativo di dimostrare l'origenismo di Giovanni Crisostomo è fallito. Come mostrato da S. Elm, 'The Dog that Did not Bark. Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople', in *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, a cura di L. Ayres e G. Jones, Londra-New York, Routledge, 1998, pp. 68-93, l'interesse primario di Teofilo è il rispetto giuridico dei limiti dell'autorità episcopale all'interno della propria provincia ecclesiastica, norma che sarebbe stata infranta da Crisostomo. Lo studio di Elm è stato ripreso da P. Van Nuffelen, 'Theophilus against John Chrysostom: The Fragments of a Lost *liber* and the Reasons for John's Deposition', in *Adamantius* 19 (2013), pp. 139-155, secondo cui, sebbene la ricostruzione degli eventi riportata dalle fonti filo giovannite non sia attendibile, non è possibile escludere del tutto motivazioni di ordine teologico dagli attacchi di Teofilo. Vedi anche J-M. Leroux, 'Jean Chrysostome et la querelle origéniste', in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, a cura di J. Fontaine e C. Kannengiesser, Parigi, Beauchesne, 1972, pp. 335-341.

²⁰⁸ Innocenzo I, *Epist.* 12. Su questa lettera vedi G. D. Dunn, 'The Date of Innocent I's *Epistula* 12 and the Second Exile of John Chrysostom', in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005), pp. 155-170.

²⁰⁹ Innocenzo I, *Epist.* 7.

proposta non viene ricevuta né dall'imperatore Onorio, né dal successore di Giovanni, il vescovo Arsacio. Solo dopo quattro mesi di prigionia ai membri della delegazione viene concesso di tornare in Occidente²¹⁰.

Il coinvolgimento di Roma nella controversa questione di Giovanni Crisostomo è testimoniato da un'altra serie di eventi: durante il suo esilio, nell'arco di pochi mesi, numerosi membri del clero orientale, di diverso grado e provenienza, giungono a Roma per perorare la causa del loro leader. Si tratta di una parte consistente dello scisma giovannita, cioè di quanti non accettano la deposizione di Giovanni Crisostomo e rompono la comunione con i loro vescovi. A gran parte del clero giovannita viene inflitta, per questo motivo, la pena dell'esilio²¹¹.

La morte di Giovanni, nel 407, segna un'ulteriore fase della controversia. I suoi seguaci si rifiutano di eleggere un successore, evitando di dare vita a una gerarchia parallela e a uno scisma nel vero senso della parola. Decapitato della propria guida, il movimento è attraversato da una prima ondata di cedimenti e alcuni dei suoi membri decidono di ritornare in comunione con i propri vescovi, come testimonia l'Epitaffio sulla vita di Giovanni Crisostomo²¹². Grazie a una lettera di Sinesio di Cirene a Teofilo di Alessandria, siamo informati di un'amnistia offerta ai giovanniti, probabilmente tra la seconda metà del 408 e l'inizio del 409²¹³. I vescovi deposti possono tornare alle loro sedi, o, qualora queste fossero già state occupate, viene loro affidata un'altra sede. È probabile che l'amnistia non prevedesse la necessità di associarsi alla condanna di Giovanni Crisostomo. Secondo l'interpretazione di van Nuffelen, il Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo di Palladio sarebbe stato scritto proprio in questi anni: gran parte dello scisma giovannita accetta la proposta di amnistia, la lotta per la memoria di Crisostomo può essere combattuta all'interno della chiesa. Palladio lascia chiaramente intendere che il ruolo di principale difensore della figura di Giovanni ora deve essere giocato dalla chiesa di Roma²¹⁴.

²¹⁰ Palladio, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* IV, 1-68.

²¹¹ Palladio, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* I, 166-177; III, 34-44; III, 62-118.

²¹² Martirio di Antiochia, *Oratio funebris*, 138-143, l'autore dell'epitaffio si dichiara contrario a quanti hanno deciso di tornare nella comunione con Attico dopo la morte di Giovanni Crisostomo, suggerendo numerosi esempi biblici, come Giuseppe, Mosè, Elia e gli apostoli, che hanno perseverato nella fede anche durante le avversità. Essenziale introduzione per comprendere l'opera dello Ps. Martirio è F. Van Ommeslaeghe, 'Le valeur historique de la Vie de S. Jean Chrysostome attribuée à Martyrius d'Antioche (BHG 871)', in *Studia Patristica* 12 (1975), pp. 478-483. Vedi anche T. D. Barnes, 'The Funerary Speech for John Chrysostom (BHG 871 = CPG 6517)', in *Studia Patristica* 37 (2001), pp. 328-345.

²¹³ Sinesio di Cirene, *Epist.* 67.

²¹⁴ P. Van Nuffelen, 'Le schisme chrysostomien à Constantinople: Commémoration et oubli', in *Dessiner la communion. Dissidence, exclusion, et réintégration dans les communautés chrétiennes des premiers siècles*, a cura di P.

La questione si sposta nelle mani di Innocenzo I che rompe la comunione con le chiese che si rifiutano di inserire il nome di Giovanni Crisostomo nei dittici²¹⁵. Numerose lettere testimoniano l'intensa attività di Innocenzo I su questo versante. Le chiese coinvolte sono Costantinopoli, Berea, Antiochia e Alessandria. Dei principali episcopati orientali rimane escluso soltanto Gerusalemme: dei buoni rapporti tra la Palestina e Giovanni Crisostomo siamo informati da un gruppo di cinque brevi lettere che Giovanni Crisostomo invia ad alcuni vescovi e sacerdoti palestinesi durante l'esilio per ringraziarli dell'appoggio fornitogli durante le difficoltà²¹⁶. Non ci sono dunque problemi a ritenere che la memoria del suo nome sia stata conservata nei dittici di Gerusalemme. La situazione è invece diversa nelle altre sedi episcopali in cui il nome di Giovanni non compare nei dittici. Innocenzo I detta le condizioni per il ritorno alla pace: il reinserimento di Giovanni nelle liste dei vescovi e l'invio di una delegazione a Roma. Il rientro di queste chiese nella comunione con Roma avviene al termine di un lungo processo, i cui confini temporali non sono dettagliatamente definiti a causa della mancanza di una precisa cronologia degli eventi e della difficoltà con cui è possibile datare gli anni in cui i vescovi coinvolti sono rimasti in carica nelle rispettive sedi.

Alessandro di Antiochia è il primo ad acconsentire²¹⁷. Come testimoniano due lettere di Innocenzo I, Alessandro ha reinserito il nome di Giovanni e ha inviato una delegazione a Roma che ha riempito di gioia il cuore di Innocenzo I. In una prima lettera Innocenzo I afferma di aver attentamente investigato se fosse stata data soddisfazione a tutte le condizioni nella causa di Giovanni, e poiché ha riconosciuto, grazie al resoconto degli ambasciatori, che esse sono state espletate, ha accolto in comunione la chiesa di Antiochia²¹⁸. In una seconda missiva riporta la grande gioia per l'avvenuta comunione con Alessandro²¹⁹. Alessandro è eletto vescovo di Antiochia nel 414, è possibile che la riappacificazione con Roma sia stata uno dei primi atti del suo governo. L'episcopato di Alessandro è segnato dalla volontà di ricomporre gli scismi interni alla chiesa di Antiochia, tra cui

G. Delage, Royal, 2010, pp. 109-122, e P. Van Nuffelen, 'Palladius and the Johannite Schism', in *Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013), pp. 1-19.

²¹⁵ Su questa vicenda vedi Kelly, *Golden Mouth*, pp. 286-290.

²¹⁶ Le lettere sono rivolte a Lucio, a Mores, a Eulogio di Cesarea, a Giovanni di Gerusalemme e a Mosè. Secondo la testimonianza di Palladio, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* XX, 149-150, Eulogio di Cesarea in un secondo momento avrebbe perseguitato i giovaniti.

²¹⁷ G. D. Dunn, 'The Roman Response to the Ecclesiastical Crises in the Antiochene Church in the Late-Fourth and Early-Fifth Centuries', in *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature*, a cura di D. C. Sim e P. Allen, London, T&T Clark, 2012, pp. 112-128, spec. pp. 124-128.

²¹⁸ Innocenzo I, *Epist.* 19, 1. Vedi anche Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* V, 35.

²¹⁹ Innocenzo I, *Epist.* 20.

quello meleziano²²⁰: entro i confini di questa politica ecclesiastica è possibile collocare anche la decisione di sottomettersi alla volontà di Roma sulla questione giovannita. In ogni caso, la pace è stata firmata tra 414, anno di elezione di Alessandro, e 417, anno di morte di Innocenzo I.

La situazione a Costantinopoli è radicalmente diversa: ad Arsacio è succeduto Attico, un altro avversario di Giovanni Crisostomo. Anch'egli non ha alcuna intenzione di riabilitare la memoria del suo avversario. In una lettera al vescovo Massimiano, Innocenzo I ricorda che non è possibile concedere a lui la comunione, se prima non la richiede con una ambasceria ufficiale, e prima che egli stesso non compia ciò che è stato fatto ad Antiochia, cioè, rimettere il nome di Giovanni nei sacri dittici²²¹. Mentre tutto ciò è già avvenuto ad Antiochia, a Costantinopoli non vi è alcun movimento in questa direzione. Ci troviamo senza dubbio negli ultimi anni del papato di Innocenzo I: se la pace con Antiochia è stata firmata tra 414 e 415, la lettera a Massimiano è sicuramente successiva a questa data. Anche nella lettera a Bonifacio, Innocenzo I ritorna sulla problematica relazione con Attico di Costantinopoli. Bonifacio viene informato della pace avvenuta con Antiochia, per cui questa lettera potrebbe essere all'incirca contemporanea a quella inviata a Massimiano²²².

Sulla buona volontà di Attico e sul suo attivismo in favore della pace, sono concordi sia Teodoreto di Cirro che Socrate²²³. Quest'ultimo riporta che Attico “vedendo che la Chiesa era divisa a motivo del fatto che i giovanniti si riunivano fuori da essa, ordinò di fare memoria di Giovanni nelle preghiere, come si era soliti fare per gli altri vescovi deceduti, sperando che grazie a questo molti sarebbero tornati all'interno della chiesa”²²⁴. Purtroppo nessuna indicazione cronologica viene fornita, sicuramente ci troviamo dopo la morte di Giovanni Crisostomo quando ormai i giovanniti non sono più un pericolo per l'unità della Chiesa. Probabilmente la misura presa da Attico è da

²²⁰ Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* V, 35.

²²¹ *Communione ei non reddendam esse, nisi prius eam legatione solemniter rogaverit, et quae Antiochiae facta sunt ipse perfecerit, hoc est, in sacris diptychis Ioannis nomen restituerit*, Innocenzo I, *Epist.* 22.

²²² Innocenzo I, *Epist.* 23. Su questa lettera vedi G. D. Dunn, 'Innocent I's Appointment of Boniface as Papal Legate to Constantinople', in *Sacris Erudiri* 51 (2012), pp. 135-149.

²²³ Gli storici ecclesiastici del V e del VI secolo (Socrate, Sozomeno, Teodoreto di Cirro e Zosimo) non possono essere considerati narratori imparziali delle vicende relative al Crisostomo: Socrate e Zosimo sono decisamente ostili a Giovanni, mentre Sozomeno e Teodoreto riportano un'immagine più vicina a quella dei circoli giovanniti, cioè favorevole alla sua memoria. Vedi W. Meyer, 'The Making of a Saint. John Chrysostom in Early Historiography', in *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, a cura di M. Wallraff e R. Brändle, Berlino-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 39-59.

²²⁴ Συνιδὼν δὲ διαρουμένην τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὸ τοῦς Ἰωαννίτας ἔξω αὐτῆς συνάγεσθαι, μνησίαν Ἰωάννου ἐν ταῖς εὐχαῖς ποιῆσθαι ἐκέλευσεν, ὡς καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τῶν κεκοιμημένων εἰώθει γίνεσθαι, διὰ τούτου πολλοὺς ἐπανελθεῖν εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλπίσας, Socrate, *Storia ecclesiastica* VII, 25, 2. Vedi anche Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* V, 34.

collocare dopo l'amnistia del 408/409. Non si tratta in ogni caso di ciò che richiede il Innocenzo I: nessuna delegazione è inviata a Roma.

La posizione di Attico nei confronti della memoria di Giovanni Crisostomo sembra ammorbidsi nel tempo. A questo proposito la testimonianza di Mosè di Khoren, storico armeno del V secolo, risulta particolarmente interessante. Mosè di Khoren narra le vicende di una ambasceria, probabilmente giunta a Costantinopoli poco prima del 421²²⁵, guidata da Mesrop, l'inventore dell'alfabeto armeno, accolta sia dall'imperatore, Teodosio, che dal vescovo della città, Attico. Entrambi lasciano a Mesrop una lettera per Sahak, primate dell'Armenia. Attico nella sua lettera avrebbe affermato la necessità che anche la chiesa armena conoscesse le opere di Giovanni Crisostomo²²⁶. La notizia della missione diplomatica di Mesrop a Costantinopoli trova un'ulteriore conferma nella Vita di Mesrop ad opera di Koriun, uno dei discepoli di Mesrop stesso al quale viene affidato l'incarico di redigere una biografia del maestro²²⁷.

L'opera di Mosè di Khoren è stata oggetto di una severa critica a partire dal XIX secolo, venendo giudicata un'opera posteriore al V secolo, e inaffidabile dal punto di vista storico²²⁸. Tuttavia, il giudizio di alcuni studiosi moderni guarda all'opera di Mosè di Khoren, pesantemente criticata dai precedenti studiosi, con uno sguardo più benevolo. Mosè sarebbe effettivamente un

²²⁵ Secondo G. Traina, 'La fine del Regno d'Armenia', in *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, pp. 353-372, spec. pp. 360-362, il viaggio di Mesrop sarebbe da datare prima della guerra del 421-422 che ha visto coinvolte Roma e la Persia. Si tratterebbe di una delle "mosse diplomatiche compiute dal patriarca Sahak per ottenere l'appoggio di Costantinopoli", p. 360.

²²⁶ Moses Khorenats'i, *Storia degli armeni*, in Moses Khorenats'i, *History of the Armenians: Translation and Commentary on the Literary Sources*, a cura di R. W. Thomson, Cambridge-Londra, Harvard University Press, 1978, pp. 329-330: "and we are even more amazed as to why you neglected the fountain of the church, our father Saint John, by whom not only this universal metropolis but also all Christians in the entire world were illuminated through his teaching. Hence they called him Chrysostom".

²²⁷ Koriun, *Vita di Mastoc*. Esiste una traduzione italiana, sebbene non molto elegante: 'e il beato [Koryun], preso con sé il vescovo di Dercan, il cui nome era Gind, ed alcuni discepoli di quel luogo, (seduto sul carro popolare) e con molti onori giunse nella città regale, Costantinopoli; del che subito diedero notizia a corte. Ed egli entrando innanzi al venerabile trono, ai regnanti per grazia di Dio si presentò, e al patriarca, al santo Katholikos della Porta Reale, il cui nome era Attikos', Koriun, *Vita di Mastoc*, trad. it. a cura di Y. Ashrafian, Venezia, 1998, p. 51.

²²⁸ Vedi C. Toumanoff, 'On the Date of the Pseudo-Moses of Chorene', in *Handes Amsorya* 75 (1961), pp. 467-476. Toumanoff afferma che: "the author of this work actually supplies his readers with broad hints which make it possible to place his *floruit* in the second half of the fifth century [...]; but this has been found unacceptable by the overwhelming majority of modern specialists", p. 467; vedi anche i commenti di Thomson nell'introduzione a Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, pp. 1-61, spec. pp. 58-61 e J-P. Mahé, 'Moses Xorenac'I devant la critique', in *Moses Xorenac'I et l'historiographie armenienne des origines*, a cura di D. Kouymjian e A. Ouzounian, Antélias, 2000, pp. 83-98.

autore del V secolo, quindi molto vicino ai fatti che racconta, e il suo utilizzo delle fonti è notevole per la quantità degli storici presi in esame e l'accuratezza delle fonti consultate²²⁹. Tuttavia nessuno studioso ha esplicitamente analizzato la lettera di Attico riportata da Mosè²³⁰. Benché Attico abbia accettato di includere il nome di Giovanni durante le preghiere, sembra poco verosimile che abbia addirittura consigliato a Sahak la diffusione delle opere del suo avversario. Tuttavia, la scarsità di notizie relative al suo episcopato ci impedisce di giungere a una conclusione definitiva a questo proposito, conclusione che dovrà, in ogni caso, prendere seriamente in considerazione la nuova valutazione della storia di Mosè di Khoren, la cui affidabilità, un tempo fortemente messa in dubbio, sembra essere accolta più favorevolmente da alcuni studiosi.

Teodoreto è invece testimone della pace avvenuta²³¹. Entrambe le condizioni imposte da Innocenzo I sono state espletate da Attico, sia l'invio di una ambasceria sia l'inserimento di Giovanni nei dittici. Su questo evento siamo informati da altre fonti che ci permettono di comprendere la decisione di Attico di sottostare al volere di Roma. Il vescovo di Costantinopoli invia una lettera a Cirillo di Alessandria, che nel frattempo è succeduto allo zio Teofilo alla guida della chiesa di Alessandria, in cui spiega le ragioni che lo hanno spinto a inserire il nome di Giovanni nei dittici. Attico dichiara, infatti, di aver subito pressioni da diverse persone e di essere stato costretto ad agire contro la sua volontà²³². La prima figura a comparire nella lettera di Attico è quella di Alessandro di Antiochia, che si sarebbe fermato a Costantinopoli e avrebbe aizzato la folla a sollevarsi affinché il

²²⁹ A. Topchyan, *The Problem of the Greek Sources of Movsēs Xorenac'i's History of Armenia*, Leuven-Parigi-Dudley, Peeters, 2006. Topchyan afferma che: "the main principle by which we have been guided throughout the present study is that the contemporary science of history can hardly gain much by completely rejecting the validity of any historiographic source. The blanket criticism of whatever Xorenac'I says has already played a certain role, also positive, provoking the necessary measure of scepticism, but for the present day it has obviously lost any *raison d'être*. [...] Consequently, what one should do nowadays is, firstly, to get rid of extreme mistrust and prevailing negative stereotypes, and, secondly, to continue extracting from the work of the long-suffering "father of Armenian historiography" as much useful information as possible", p. 14. Vedi anche G. Soultanian, *The History of the Armenians and Mosēs Khorenats'i*, Londra, Bennet & Bloom, 2012, spec. pp. 17-64 per un esteso commentario critico sulla precedente letteratura scientifica dedicata all'opera di Mosé di Khoren.

²³⁰ Vedi V. Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol. I, Fasc. I, Parigi, Institut Français d'Études Byzantines, 1972, p. 35, il quale ritiene veritiera la testimonianza di Mosé di Khoriun sulla lettera di Attico a Sahak, ma non il suo contenuto perché Attico sarebbe ostile alla memoria di Giovanni Crisostomo, e G. Winkler, 'An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)', in *Revue des Études Armeniennes* 19 (1985), pp. 85-180, spec. pp. 91-92: 'the correspondence between Armenia and Byzantium, transmitted by Movses Xorenac'i, may be fictitious, but the frosty nature of Sahak's reception in Constantinople has to be trusted'.

²³¹ Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica* V, 36, 4.

²³² Attico di Costantinopoli apud Cirillo di Alessandria, *Epist. 75* in *Codex Vaticanus gr. 1431*, p. 23, ll. 7-8.

nome di Crisostomo fosse inserito nei dittici²³³. Alessandro è stato il primo orientale a riappacificarsi con Roma e, secondo Attico, durante un soggiorno nella capitale, probabilmente durante un'omelia²³⁴, avrebbe incitato il popolo a inserire il nome di Giovanni anche contro il volere di Attico. Il patriarca prosegue nella sua ricostruzione degli eventi chiamando in causa Acacio di Berea e il successore di Alessandro, Teodoto. Infatti, trascorso molto tempo, Acacio di Berea scrive ad Attico che Teodoto di Antiochia è stato costretto dalla pressione del popolo, elemento presente anche a Costantinopoli, a inserire il nome di Giovanni²³⁵. Le informazioni di Attico sono molto preziose per diversi motivi. Prima di tutto mostrano che anche ad Antiochia la questione crisostomiana non era ancora stata risolta in quanto se Teodoto è stato costretto a inserire il nome di Giovanni dopo che ciò era già stato fatto dal suo predecessore Alessandro, significa che Teodoto, una volta eletto, ha provveduto a smentire la decisione positiva nei confronti di Giovanni presa da Alessandro, salvo poi ritornare sui passi di chi lo aveva preceduto. Sia a Costantinopoli che ad Antiochia sono presenti folle popolari che premono affinché la memoria di Giovanni venga riabilitata: il fattore popolare è dunque un ulteriore elemento che lentamente spinge i vescovi orientali a riabilitare Giovanni Crisostomo e a ritornare in comunione con Roma²³⁶. È sempre in questo arco temporale, ovvero tra l'esilio del Crisostomo e la ricomposizione dello scisma, che vengono prodotte le prime omelie pseudo-crisostomiche all'interno dei circoli giovaniti sia a Costantinopoli che ad Antiochia, segno evidente della presenza di sostenitori e difensori della sua memoria in queste sedi episcopali²³⁷.

In ogni caso la decisione di Attico di reinserire il nome di Giovanni sembra essere successiva all'elezione di Teodoto come vescovo di Antiochia. È difficile quantificare quanto tempo sia passato

²³³ Attico di Costantinopoli apud Cirillo di Alessandria, *Epist.* 75 in *Codex Vaticanus gr. 1431*, p. 23, ll. 27-30.

²³⁴ Il contesto evocato dalla lettera di Attico sembra suggerire che Alessandro di Antiochia abbia pronunciato un'omelia davanti al popolo di Costantinopoli.

²³⁵ Χρόνου δὲ πολλοῦ παρεληλύθOTOS καὶ ἡμῶν βιασαμένων τὴν ἐκ τῆς δημοκρατίας ἀνάγκην καὶ κατὰ μηδὲν τέως ἐπιστρεφομένων πρὸς τὸ τοῦ σχίσματος λείψανον γέγραφεν ἡμῖν ἐκ τῆς Ἐώιας ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Ἀκάκιος τὸν εὐλαβέστατον Θεόδοτον τὸν τῆς Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον συναναγκασθῆναι παρὰ τῶν δήμων γράψαι τὴν προσηγορίαν Ἰωάννου, Attico di Costantinopoli apud Cirillo di Alessandria, *Epist.* 75 in *Codex Vaticanus gr. 1431*, p. 23, l. 32 – p. 24, l. 2.

²³⁶ Kelly, *Golden Mouth*, p. 289.

²³⁷ S. J. Voicu, “Furono chiamati giovaniti..”. Un'ipotesi sulla nascita del corpus pseudocrisostomico', in *Philomastetos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, a cura di B. Janssens, B. Roosen e P. Van Deun, Leuven-Parigi-Dudley, Peeters, 2004, pp. 701-711; S. J. Voicu, 'La volontà e il caso: La tipologia dei primi spuri di Crisostomo', in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente*, pp. 101-118. Sulle diverse tipologie di testi pseudo-crisostomici vedi S. J. Voicu, 'Pseudo-Giovanni Crisostomo: I confini del corpus', in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1996), pp. 105-115; e S. J. Voicu, 'L'immagine di Crisostomo negli spuri', in *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren*, pp. 61-96.

tra la decisione di Teodoto di togliere e quella di reinserire il nome di Giovanni. Allo stesso modo è difficile stabilire quando Acacio abbia scritto ad Attico. È possibile che la riappacificazione con Roma sia avvenuta solo dopo la morte di Innocenzo I, cioè dopo il 417²³⁸. Innocenzo I è stato, infatti, uno dei principali difensori di Giovanni Crisostomo, oltre ad aver deciso di rompere la comunione con le chiese orientali. La sua morte deve aver influito positivamente sulla decisione di Attico di adempiere alle richieste di Roma per ristabilire la pace.

Alla lettera di Attico, Cirillo risponde con toni decisamente duri ordinando che il nome di Giovanni sia rimosso dall'elenco dei vescovi²³⁹. Alessandria rimane l'unica sede orientale a non aver accettato le condizioni di pace con Roma e a restare fuori dalla comunione, quando Antiochia e Costantinopoli hanno entrambe ristabilito normali rapporti con Roma²⁴⁰. La situazione ad Alessandria evolve negli anni seguenti verso una normalizzazione dei rapporti: purtroppo le fonti a nostra disposizione non ci permettono di stabilire quando la chiesa di Alessandria torni in comunione con Roma. Senza dubbio ciò è avvenuto prima della controversia nestoriana, quando Cirillo di Alessandria e Celestino I collaborano attivamente nella condanna di Nestorio²⁴¹.

È dunque all'interno di questo quadro che sembra utile collocare alcune notizie sulla controversia pelagiana. Il quadro degli avvenimenti può essere così schematicamente riassunto: dopo la morte di Giovanni Crisostomo (407) Innocenzo I rompe la comunione con le chiese che si rifiutano

²³⁸ Di questa opinione è M. R. Green, *Pope Innocent I. The Church of Rome in the Early Fifth Century*, Tesi di Dottorato, Oxford, 1973, p. III: "Atticus and Cyril still remained out of communion, perhaps even after Innocent's own death in 417". Anche Dalmon, *Un dossier de l'épistulaire*, pp. 605-606, concorda con questa ipotesi. Contro di essa, vedi: C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (331-449)*, Roma, Ecole française de Rome, 1976, vol. II, p. 1337: "il dut envoyer des légats et manifester, par écrit, son désir de reconciliation. Avant la mort d'Innocent très probablement, c'était chose faite".

²³⁹ Κέλυσσον τοῦ καταλόγου τῶν ἐπισκόπων ἐξαιρεθῆναι τὴν Ἰωάννου προσηγορίαν, Cirillo di Alessandria, *Epist. 76 in Codex Vaticanus gr. 1431*, p. 26, ll. 27-28.

²⁴⁰ È interessante notare la rilettura di questi eventi da parte di una fonte tarda come la Cronaca di Giovanni, vescovo di Nikiu, secondo cui è addirittura per iniziativa di Attico che il nome di Giovanni viene reinserito nei dittici sia a Costantinopoli, contro il volere dell'imperatore Teodosio, sia ad Alessandria, dove Cirillo accetta di buon grado il consiglio del vescovo di Costantinopoli: "now at this period there was a patriarch in the city of Constantinople, named Atticus, who had lived so wisely and after good counsels that he prevailed on the emperor Theodosius to write to the holy and wise Cyril, patriarch of Alexandria, who had been appointed after Timothy, that the name of the holy John Chrysostom should be enrolled in the diptychs of the church together with all the patriarchs who had died before. The holy Cyril accepted this proposal with great joy; for he loved the God-loving, holy, orthodox John Chrysostom, and honoured him as a great teacher", Giovanni di Nikiu, *Cronaca*, 84, 42-43.

²⁴¹ Pietri, *Roma Christiana*, vol. II, pp. 1337-1338: "Cyrille dut céder peut-être sous le pontificat de Zosime, peut-être plus tard: l'histoire eut la discrétion de ne pas retenir cette péripétie un peu umiliante pour le pape d'Alexandrie".

di inserire il nome di Giovanni Crisostomo nei dittici. Si tratta, per quanto le fonti a nostra disposizione ci consentono di stabilire, di Costantinopoli, Berea, Antiochia e Alessandria. Antiochia e Berea si riportano in comunione con Roma durante i rispettivi episcopati di Alessandro e di Acacio mentre Innocenzo I è ancora in vita. Attico rifiuta di adempiere a tutte le richieste di Roma. Alla morte di Alessandro di Antiochia, il suo successore, Teodoto elimina il nome di Giovanni ma è costretto a reinserirlo e a tornare in comunione con Roma. In seguito a queste notizie, e a causa di molteplici pressioni, anche Attico adempie alle condizioni di pace con Roma. Ci troviamo, probabilmente, dopo la morte di Innocenzo I. A questa altezza cronologica, l'unico patriarcato a non essere in comunione con Roma rimane Alessandria. Gli eventi della controversia nestoriana e, in particolare, l'alleanza tra Cirillo e Celestino I, testimoniano dell'avvenuta riappacificazione entro il 430.

1.4. ATTICO DI COSTANTINOPOLI

La figura di Attico²⁴², come si è potuto facilmente osservare nel capitolo precedente, è strettamente legata alla caduta di Giovanni Crisostomo, in seguito alla quale, dopo il breve episcopato di Arsacio, è eletto vescovo di Costantinopoli. Rimane in carica molto a lungo, dal 406 al 424. Le fonti storiche relative alla sua vita non sono molto ricche, così come il suo corpus letterario. Potrebbe sembrare strano dedicare un intero capitolo ad Attico, per di più in relazione alla controversia pelagiana, tuttavia la sua figura è stata al centro di alcuni eventi di grande importanza nelle vicende di questa controversia.

1.4.1. L'espulsione di Celestio

Mario Mercatore attribuisce ad Attico il ruolo di combattente anti-pelagiano, in particolare anti-celestiano. Nel suo memoriale *Super nomine Caelestii*, ricorda che Celestio, nominato presbitero ad Efeso attorno al 415, arriva, in seguito, a Costantinopoli, mentre era vescovo Attico. Tuttavia viene cacciato dalla città e lettere sul suo conto vengono inviate in Asia, a Tessalonica e a Cartagine. Celestio, in fuga da Costantinopoli, si dirige a Roma, dove il nuovo vescovo è Zosimo²⁴³. Ci troviamo prima dell'intervento nella controversia pelagiana di Zosimo: infatti solo dopo essere cacciato da Costantinopoli, Celestio cerca di ottenere giustizia dal successore di Innocenzo I, Zosimo, che, nel frattempo, aveva riaperto il caso di Celestio e di Pelagio. L'intervento di Attico è dunque da collocare qualche anno dopo la consacrazione a presbitero di Celestio a Efeso (ca. 415). Il fatto che Celestio, in seguito all'espulsione da Costantinopoli, si rechi a Roma per cercare la riabilitazione dal papa, e che a Roma venga accolto da Zosimo, eletto tra agosto e settembre 417, induce a ritenere che l'espulsione di Celestio sia avvenuta nella prima metà del 417. E' molto interessante notare che Attico invii lettere per informare alcune sedi vescovili delle misure da lui adottate contro Celestio: copie sono inviate in Asia, probabilmente ad Efeso dove in precedenza si era recato Celestio, a Tessalonica e a Cartagine. Purtroppo di questa documentazione non rimane alcuna traccia. È evidente in questo

²⁴² Su Attico vedi M. Th. Disdier, 'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)', in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Parigi, Letouzey et Ané, 1931, vol. 5, coll. 161-166. Le notizie raccolte da Disdier, esclusivamente in ambito greco e latino, vanno integrate con le fonti siriane, vedi M. Brière, 'Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)', in *Revue de l'Orient Chrétien* 9 (1933-1934), pp. 160-186, spec. pp. 160-166.

²⁴³ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 66, ll. 22-28.

elenco l'assenza della sede di Roma: si potrebbe trattare di una lacuna nella documentazione a disposizione di Mario Mercatore. Tuttavia, l'assenza di una comunicazione ufficiale a Roma potrebbe trovare un'altra spiegazione considerando il fatto che nel 417 Attico, probabilmente, non ha ancora raggiunto la comunione con Roma. La presenza di Tessalonica nell'elenco fornito da Mario Mercatore non è inusuale. Tessalonica ricompre un ruolo di particolare importanza: è, infatti, considerata la sede vicaria di Roma per la regione dell'Illiria²⁴⁴. Attico potrebbe aver scritto al vescovo di Tessalonica sperando che la notizia giungesse a Roma e potesse aprire uno spiraglio nella trattativa di pace.

Come spiegare la condanna e l'espulsione di Celestio? Perché Attico ha ritenuto necessario espellere un presbitero come Celestio? È possibile che Attico sia venuto a conoscenza di alcuni insegnamenti di Celestio, li abbia ritenuti pericolosi e perciò abbia deciso di allontanarlo dalla città. Tuttavia, credo che sia possibile formulare un'ulteriore ipotesi. L'espulsione di Attico potrebbe essere letta come un'azione da parte di Costantinopoli in favore della pace con Roma. Non sarebbe assurdo sostenere che Attico abbia ritenuto utile allontanare un nemico di Roma nella speranza che questa sua azione potesse agevolare il raggiungimento della pace. Poiché le comunicazioni ufficiali con Roma erano interrotte da oltre un decennio, Attico potrebbe aver fatto leva sui rapporti privilegiati tra Roma e Tessalonica inviando a quest'ultima un resoconto della propria decisione. Non è nemmeno da

²⁴⁴ La situazione dell'Illirico alla fine del V secolo è particolarmente interessante. Probabilmente attorno al 395 due diocesi civili su tre (Dacia e Macedonia, ad eccezione della Pannonia) passano sotto il controllo amministrativo dell'Impero d'Oriente, pur restando nell'area di controllo della chiesa di Roma dal punto di vista ecclesiastico, tramite l'istituzione del vicariato di Tessalonica. Sull'origine del vicariato, vedi: S. L. Greenslade, 'The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica, 378-95', in *The Journal of Theological Studies* 46 (1945), pp. 17-30, spec. pp. 25-27, secondo cui tale istituzione potrebbe essere stata inaugurata da Anastasio o da Innocenzo I, al contrario J. Macdonald, 'Who Instituted the Papal Vicariate of Thessalonica?', in *Studia Patristica* 4 (1961), pp. 478-482, spec. p. 481, ritiene che sia stato Innocenzo I a istituire il vicariato di Roma a Tessalonica, conferendo tale privilegio ad Anisio, predecessore di Rufo, e garantendo a Rufo gli stessi diritti e privilegi precedentemente accordati ad Anisio. Tali privilegi riguardano l'approvazione delle elezioni episcopali nell'intera regione, nel limite delle libertà e delle autorità delle altre province ecclesiastiche, e il ruolo di giudice di appello. Solo per le questioni considerate di grave rilevanza era possibile fare appello a Roma. Vedi: G. D. Dunn, 'Innocent I and Rufus of Thessalonica', in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 59 (2009), pp. 51-64, spec. 61-63. Sul ruolo di Roma come corte di appello solo per le questioni più gravi, vedi G. D. Dunn, 'The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century: The Evidence of Innocent I and the Illyrian Churches', in *The Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013), pp. 679-699. Sui rapporti tra Roma e l'Illiria tra la metà del V e il VI secolo, vedi: C. Pietri, 'La géographie de l'Illyricum Ecclésiastique et ses relations avec l'Eglise de Rome', in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantine. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Roma, École française, 1984, pp. 21-62.

escludere l'ipotesi che Attico abbia deciso di aspettare la morte di Innocenzo I, uno dei suoi principali avversari, prima di espellere Celestio.

Anche Agostino dimostra di essere al corrente dell'espulsione di Celestio da parte di Attico. In una delle opere che dedica alla controversia contro Giuliano d'Eclano, Agostino annota che Celestio è stato sconfitto prima a Cartagine, quando lui non era presente, e in seguito a Costantinopoli²⁴⁵. Comunicazioni scritte dell'avvenuta espulsione di Celestio da Costantinopoli sono state inviate anche a Cartagine, come ci informa Mario Mercatore. Tale notizia è facilmente giunta ad Agostino. Che i rapporti tra Costantinopoli e Cartagine in questi anni siano particolarmente stretti e che esistesse un regolare scambio di informazioni viene ulteriormente confermato da una lettera di Attico indirizzata ad Aurelio di Cartagine e ai vescovi africani riuniti in sinodo nel 419²⁴⁶. Insieme alla lettera, Attico invia una copia autentica degli atti del concilio di Nicea, come gli era stato precedentemente richiesto.

1.4.2. Un'ulteriore espulsione di pelagiani da Costantinopoli

La lotta anti-pelagiana di Attico prosegue: siamo infatti a conoscenza di un'ulteriore lettera inviata dal vescovo di Costantinopoli probabilmente ad Aurelio di Cartagine. La lettera è perduta, ma viene ricordata da Agostino nella lettera da lui scritta ad Attico (6*). Questi ha, infatti, scritto a un *unianimum fratrem* di Agostino, presumibilmente Aurelio di Cartagine, circa le azioni da lui intraprese contro i pelagiani. Il vescovo di Ippona, pur dolendosi per non aver ricevuto alcuna comunicazione da Costantinopoli (pare, infatti, che Attico ritenesse Agostino già morto nel momento in cui ha redatto la lettera), decide di rispondere come se la lettera di Attico fosse rivolta ad entrambi, ovvero ad Agostino e Aurelio. La datazione di questa lettera è particolarmente importante perché una sua collocazione posteriore agli eventi che hanno portato alla condanna di Celestio e Pelagio da parte di Zosimo, potrebbe significare che Attico ha proseguito la sua lotta anti-pelagiana anche contro Giuliano d'Eclano e i vescovi italiani che si sono rifiutati di sottoscrivere l'*Epistola tractoria*, o, comunque, contro pelagiani presenti a Costantinopoli e influenzati dalla polemica di Giuliano.

²⁴⁵ Christi [...] exercitus [...] debellavit apud Carthaginem Caelestium, quando illic ipse non eram; et rursus Constantinopoli, Agostino, *Contra Iulianum* III, 1, 4.

²⁴⁶ Per il testo della lettera vedi *Concilia Africae*, p. 163.

Numerosi elementi inducono a collocare la lettera di Agostino dopo il 420, dunque quando Giuliano e i suoi seguaci sono già stati espulsi dall'Italia²⁴⁷. Il vocabolario utilizzato da Agostino per descrivere i suoi avversari è stato analizzato da Berrouard²⁴⁸. Il termine *quorundam pelagianorum* indica che non si tratta di Pelagio in prima persona, ma di quanti si rifanno al suo pensiero, ovvero a un gruppo che potremmo definire di discepoli o di seguaci. Berrouard giustamente annota che: “le terme *pelagianus* [...], malgré toutes mes recherches, je ne l’y ai pas trouvé avant 419”²⁴⁹. Agostino inizia ad utilizzare l’espressione pelagiani soltanto a partire dalla polemica con Giuliano, e proprio questo vocabolo viene utilizzato nella lettera 6*.

I contenuti teologici esposti da Agostino coincidono perfettamente con i dibattiti che lo hanno visto contrapporsi a Giuliano. La lettera 6* può, infatti, essere considerata una breve antologia agostiniana sul matrimonio, sulla concupiscenza e sul loro legame con il peccato di Adamo. Giuliano ritiene che la concupiscenza carnale sia una caratteristica naturale dell’uomo, fondamentale per la procreazione e già presente in Adamo quando viveva in paradiso. Agostino considera inaccettabile la proposta di Giuliano e formula a sua volta quattro possibili opzioni. Le prime due vengono rapidamente escluse da Agostino stesso: “infatti, se nel paradiso, prima del peccato, ci fosse stata questa concupiscenza della carne [...] certamente nel luogo di tanta felicità o l’uomo sarebbe stato vergognosamente sottomesso alla concupiscenza se, ogniqualvolta fosse insorta, si fosse unito con sua moglie senza alcuna necessità di generare, ma solo per soddisfare l’assalto della libidine, anche se la moglie si trovava già in stato di gravidanza, oppure avrebbe dovuto lottare con le forze della continenza contro di essa, per non essere trascinato in queste azioni vergognose”²⁵⁰. Entrambe le opzioni si scontrano con il racconto della vita in Eden, in cui non compare alcun contrasto in Adamo tra la sua volontà e le sue pulsioni. Restano soltanto altre due alternative: “o in quel luogo non esisteva questa concupiscenza della carne [...] oppure, se là esisteva questa concupiscenza della carne, essa non era assolutamente tale quale ora la percepiamo, affatto molesta e fastidiosa, coloro che la

²⁴⁷ Contrario a questa identificazione G. Madec, ‘De nouveau dans la correspondance augustinienne’, in *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), pp. 56-66, spec. pp. 59-60. Madec ritiene che l’avversario di Attico di Costantinopoli sia Celestio, al quale riferisce la notizia di Mario Mercatore circa la sua espulsione da Costantinopoli.

²⁴⁸ M-F. Berrouard, ‘Les lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu’elles apportent sur l’évolution de la crise “pélagienne”’, in *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), pp. 264-277, spec. pp. 270-274.

²⁴⁹ Berrouard, *Les lettres 6* et 19**, p. 273.

²⁵⁰ Nam si erat in paradiso ante peccatum ista carnis concupiscentia, [...] profecto in tantae beatitudinis loco aut ei turpiter serviretur, si quotienscumque mota esset totiens cum coniuge coiretur nulla necessitate generandi, sed ut se libidinis appetitus expleret, etiamsi uxor iam gravida occurreret, aut adversus eam, ne ad ista foeda pertraheret, abstinentiae viribus pugnaretur, Agostino, *Epist.* 6*, 6.

combattono con la loro castità di sposi, di vedove e di vergini”²⁵¹. È quest’ultima l’ipotesi che predilige Agostino: il peccato di Adamo ha cambiato radicalmente il carattere della concupiscenza presente nella natura umana. L’uomo decaduto è costretto a lottare contro i desideri della carne anche dopo il battesimo, la cui funzione è quella di eliminare la colpa del peccato originale, non quella di eliminare le conseguenze fisiche e psicologiche di tale atto. Il dibattito sulla concupiscenza carnale e sul matrimonio caratterizza l’aspra polemica che divide Agostino e Giuliano. Inoltre, le quattro alternative esposte da Agostino sono state avanzate per la prima volta nel *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 17, 34, redatto nel 420 contro alcuni scritti di Giuliano²⁵².

Secondo Berrouard²⁵³, ulteriore conferma di quanto fin qua esposto può essere trovata nell’esegesi della pericope Rm 7, 7-25. Agostino muta radicalmente la sua interpretazione di questo passo scritturistico: negli scritti che precedono la polemica con Giuliano d’Eclano Agostino ha riferito questo versetto all’uomo che si trova ancora sotto la legge e non è ancora stato liberato dalla grazia²⁵⁴. È soltanto a partire dal primo libro del *De nuptiis et concupiscentia* (inverno 418-419) che Agostino riferisce questo passo direttamente all’apostolo Paolo, in quanto uomo sotto la grazia, il quale esprime la sua lotta personale contro la concupiscenza. A margine di alcune citazioni della pericope di Rm 7, 7-25 presenti nella lettera 6*, Agostino riferisce proprio all’apostolo Paolo gli impulsi della concupiscenza²⁵⁵. Tuttavia la posizione di Berrouard è stata parzialmente emendata da altri studiosi secondo cui già nel *De peccatorum meritis* Agostino avrebbe attribuito la pericope Rm 7, 7-25

²⁵¹ Aut non ibi fuerit haec carnis concupiscentia, [...] aut si fuit illic ista carnis concupiscentia, non utique talis fuit, qualem nunc eam molestissimam et odiosissimam sentiunt qui contra eam sive coniugali sive viduali sive virginali castitate confligunt, Agostino, *Epist.* 6*, 7.

²⁵² Y-M. Duval, ‘Notes Complémentaires. Introduction à la lettre 6*’, in *Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres 1*-29**, Parigi, Études Augustiniennes, 1987, pp. 444-456, spec. pp. 450-451. Vedi anche G. Bonner, ‘Some Remarks on Letters 4* and 6*’, in *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Parigi, Études Augustiniennes, 1983, pp. 155-165, spec. pp. 159-164.

²⁵³ Berrouard, ‘Les lettres 6* et 19*’, pp. 274-275.

²⁵⁴ M-F. Berrouard, ‘L’exégèse augustinienne de Rom., 7, 7-25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise pélagienne’, in *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 101-196. Giuliano, invece, ritiene che il soggetto della pericope paolina sia l’uomo sotto la legge, ovvero un ebreo, che ha rifiutato la grazia di Dio. Sulla polemica tra Agostino e Giuliano su Rm. 7, 7-25 vedi anche: M. Verschoren, ‘“I Do the Evil that I Do not Will”: Augustine and Julian on Romans 7: 5-25 during the Second Pelagian Controversy (418-430)’, in *Augustiniana* 54 (2004), pp. 223-242, spec. p. 225, dove viene condivisa l’ipotesi di Berrouard circa il cambiamento dell’esegesi di Agostino su Rom 7, 7-25 a partire dal primo libro del *De nuptiis et concupiscentia* e pp. 237-241 per l’esegesi di Giuliano d’Eclano.

²⁵⁵ Agostino, *Epist.* 6*, 7.

all'uomo sotto la grazia e, in particolare, all'apostolo Paolo stesso²⁵⁶. In questo caso, se si accettasse la correzione all'ipotesi di Berrouard, Rm 7, 7-25 non potrebbe più essere utilizzato in maniera univoca per datare le opere di Agostino, e in particolare la lettera 6* al periodo della polemica con Giuliano d'Eclano. In ogni caso, gli elementi menzionati in precedenza, ovvero l'utilizzo del termine *pelagianus* unitamente alle quattro ipotesi sulla concupiscenza di Adamo ed Eva, ci permettono di porre anche il problema dell'esegesi di Rm 7,7-25 presente nella lettera 6* all'interno della polemica con Giuliano d'Eclano. È contro questa *perversitas pelagianorum* che Attico ha mostrato la sua cura pastorale a Costantinopoli e ne ha dato notizia all'episcopato africano.

Le prime notizie certe sulla presenza di Giuliano a Costantinopoli sono databili all'episcopato di Nestorio (428), dunque, non si può concludere con assoluta certezza che Attico abbia preso provvedimenti contro Giuliano. È senza dubbio possibile che dietro ai pelagiani attaccati da Agostino nella lettera 6* e contro cui Attico ha mostrato la sua cura pastorale ci sia Giuliano. Tuttavia, non essendo stato nominato in maniera esplicita da Agostino è forse più prudente concludere che a Costantinopoli fosse presente un gruppo di pelagiani influenzato dalla polemica di Giuliano. Che Giuliano sia stato personalmente coinvolto dalle azioni di Attico è probabile, ma non è possibile concluderlo con assoluta certezza.

Sui motivi che hanno spinto questi pelagiani a cercare riparo a Costantinopoli è possibile formulare solo alcune ipotesi. Un primo elemento è da ricercarsi all'interno della cerchia familiare di Giuliano: suo suocero, Emilio di Benevento, aveva preso parte all'ambasceria inviata da Innocenzo I

²⁵⁶ Vedi Agostino, *De peccatorum meritis* II, 12, 17. Agostino non afferma esplicitamente che i passi di Rm 7 si riferiscono all'apostolo Paolo, ma, secondo alcuni studiosi, questa conclusione è implicita nel suo ragionamento, vedi: J. Patout Burns, 'The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 10 (1979), pp. 43-54, spec. p. 45; B. Delaroche, *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul, dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*, Parigi, Institut d'Etudes augustiniennes, 1996, pp. 264-268; R. Dodaro, "'Ego miser homo". Augustine, the Pelagian Controversy and the Paul of Romans 7:7-25', in *Augustinianum* 44 (2004), pp. 135-144. Per una posizione intermedia vedi: F. Van Fleteren, 'Augustine's Evolving Exegesis of Romans 7:22-23 in its Pauline Context', in *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 89-114, spec. pp. 108-113, secondo cui Agostino, a partire dal *De peccatorum meritis*, riferisce Rm 7, 7-25 all'uomo sotto la grazia, ma non è direttamente l'apostolo Paolo a parlare in prima persona. La prima volta che Agostino associa Rm 7, 7-25 all'apostolo Paolo sarebbe nel *Sermo* 154, predicato nell'ottobre del 417. T. F. Martin, *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25a*, Lampeter, Edwin Mellen Press, 2001, individua tre fasi dell'interpretazione agostiniana di Rom 7, 24-25a: tra il 386 e il 401 il soggetto della pericope è per lo più inteso come un uomo *sub lege*, anche se in alcuni casi sembra riferirsi a chi si trova sulla soglia tra *lex* e *gratia* (pp. 45-90, spec. p. 87), tra il 402 e il 417 la pericope gradualmente diviene intesa in riferimento a un uomo *sub gratia* (pp. 91-151, spec. pp. 147), lettura definitivamente sanzionata nel terzo periodo tra 418 e 430 (pp. 153-209).

a Costantinopoli sulla questione crisostomiana²⁵⁷. Che la figura di Giovanni Crisostomo abbia ricoperto un ruolo di primaria importanza all'interno del movimento pelagiano è testimoniato dal fatto che la prima citazione latina del Crisostomo, benché non sia individuabile l'esatta opera da cui è stata estratta, appartiene al *De natura* di Pelagio²⁵⁸. Anche Giuliano dimostra di essere un attento lettore di Giovanni Crisostomo, da lui definito come uno dei commentatori illustri della sana dottrina cattolica²⁵⁹. Giuliano, al termine del quarto libro dell'*Ad Turbantium* cita un frammento dell'omelia *Ad neophytos* del Crisostomo²⁶⁰, ripreso e ampiamente commentato da Agostino, benché in una versione differente²⁶¹. Questo stesso testo del Crisostomo è stato citato anche nel *Libellus fidei*²⁶², una proposizione di fede pelagiana, la cui paternità è in bilico tra Giuliano d'Eclano e l'ambiente

²⁵⁷ Vedi Palladio, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo* IV, 1-2; Martirio di Antiochia, *Oratio funebris*, 134-135.

²⁵⁸ Item Ioannes constantinopolitanus episcopus [...] dicit peccatum non esse substantiam, sed actum malignum. [...] et quia non est naturale, ideo contra illud legem datam, et quod de arbitrii libertate descendit, Agostino, *De natura et gratia* 64, 76. Sulla fortuna latina di Giovanni Crisostomo vedi C. Baur, 'L'entrée littéraire de Saint Chrysostome dans le monde Latin', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 8 (1907), pp. 249-265; J-P. Bouhot, 'Les traductions latines de Jean Chrysostome du V au XVI siècle', in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, a cura di G. Contamine, Parigi, Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, pp. 31-39; S. J. Voicu, 'Le prime traduzioni latine di Crisostomo', in *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV (XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio, 1992)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 397-415; G. Bady, 'Les traductions latines anciennes de Jean Chrysostome', in *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI-XIV siècle*, a cura di S. Giovanni e B. Grévin, Roma, École Française de Rome, 2008, pp. 305-318.

²⁵⁹ Agostino, *Opus imperfectum* III, 111.

²⁶⁰ Vedi Agostino, *Contra Iulianum* I, 6, 21.

²⁶¹ Vedi Agostino, *Contra Iulianum* I, 6, 22; I, 6, 26. Sulle differenze tra la recensione di questo sermone utilizzata da Giuliano d'Eclano e Agostino vedi J-P. Bouhot, 'Version inédite du sermon "Ad neophytos" de S. Jean Chrysostom', in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 27-41, spec. pp. 31-41. Stabilire se la corretta interpretazione del pensiero di Crisostomo fosse quella di Agostino o quella di Giuliano è, senza dubbio, un'operazione anacronistica, in quanto il vescovo di Costantinopoli mai si è esplicitamente posto il problema del peccato originale. Agostino avrebbe, quindi, forzato il pensiero di Crisostomo a suo favore, senza che ciò implichi una netta convergenza del Crisostomo con il pensiero di Giuliano. Vedi F-J. Thonnard, 'Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne', in *Revue des Études Byzantines* 25 (1967), pp. 189-218, spec. pp. 212-217; R. Brädle, 'La ricezione di Giovanni Crisostomo nell'opera di Agostino', in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente*, pp. 885-895, spec. p. 894.

²⁶² Giuliano d'Eclano, *Libellus fidei*.

aquileiense²⁶³. Infine, nel prologo del Commento ai profeti minori, Giuliano d'Eclano afferma di conoscere alcune omelie del Crisostomo, ma non le ritiene utili al suo commentario²⁶⁴.

Un ulteriore tassello in questo quadro è rappresentato da Anniano di Celeda, figura i cui contorni sono ancora avvolti nel mistero. Questi traduce dal greco al latino venticinque omelie di Crisostomo sul vangelo di Matteo e sette omelie su san Paolo²⁶⁵. I destinatari di queste traduzioni sono rispettivamente Oronzio ed Evangelio. Oronzio faceva parte del gruppo di vescovi esiliati dall'Italia insieme a Giuliano. Non sappiamo dove si trovava Anniano quando ha tradotto queste

²⁶³ Per la paternità a Giuliano d'Eclano si sono dichiarati Garnier, in PL 48, coll. 526-536; e G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1958, pp. 4-5. Contro questa attribuzione, e a favore di una attribuzione aquileiense, in quanto la professione di fede sarebbe indirizzata ad Agostino, vescovo di Aquileia: Wermelinger, *Rom und Pelagius*, pp. 220-226; Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 12-13; A. Peršič, 'Da Vittorino di Poetovio a Cromazio e al *Libellus fidei* del 418: predisposizione 'semipelagiana' dell'antropologia e della soteriologia nella tradizione cristiana aquileiese?', in *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, a cura di P-F. Beatrice e A. Peršič, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 517-645, spec. pp. 532-535. Questo libello è stato attribuito anche a un certo Ambrogio di Calcedonia, autore di una breve professione di fede, in molti punti simile al *Libellus fidei*, vedi G. Mercati, 'Il nome dell'autore del *Libellus fidei* attribuito a Giuliano d'Eclana', in *Opere Minori. Raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspici di S. S. Pio XI, vol. II (1897-1906)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937, pp. 244-245.

²⁶⁴ *Mihi sane pauca aliqua sancti etiam Iohannis Constantinopolitae episcopi legere contigit, sed suo more, id est, exhortationi magis quam expositioni totam paene operam commodantis*, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*, prol., ll. 43-46.

²⁶⁵ Sul testo delle omelie su Matteo vedi: R. Skalitzy, 'Annianus of Celeda: His Text of Chrysostom's "Homilies on Matthew"', in *Aevum* 45 (1971), pp. 208-233; H. Musurillo, 'John Chrysostom's Homilies on Matthew and the Version of Annianus', in *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten in Two Volumes*, a cura di P. Granfield e J. Jungman, Munster, Verlag Aschendorff, Vol. I, pp. 452-460. M. M. Gorman, 'Annianus of Ceneda and the Latin Translations of John Chrysostom's Homilies on the Gospel of Matthew', in *Revue Bénédictine* 122 (2012), pp. 100-124. Ad Anniano di Celada è stata attribuita anche la paternità dell'*Opus imperfectum in Matthaëum*, vedi F. Schlatter, 'The Pelagianism of the *Opus imperfectum in Matthaëum*', in *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 267-285; e F. Schlatter, 'The Author of the *Opus imperfectum in Matthaëum*', in *Vigiliae Christianae* 42 (1988), pp. 364-375. Tuttavia tale attribuzione ha incontrato le convincenti critiche di K. Cooper, 'An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom', in *Studia Patristica* 27 (1993), pp. 249-255. Recentemente, C. Spuntarelli, 'Il Commento a Matteo di Origene e l'*Opus Imperfectum in Matthaëum*', in *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina* (Napoli, 24-26 settembre 2008), Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 196-233, spec. pp. 222-233, ritiene che, benché la paternità dello scritto sia da attribuire ad ambienti ariani di Costantinopoli, è possibile che i pelagiani, e in particolare Aniano di Celeda, una volta giunti a Costantinopoli, siano entrati in contatto con questo testo, approvandone il contenuto e traducendolo in latino. Inoltre, il fatto che tale opera circolasse sotto il nome di Giovanni Crisostomo potrebbe aver ulteriormente convinto i pelagiani dell'ortodossia di questo scritto.

opere, ma è certo che il suo lavoro ha ricevuto impulsi diretti dalla polemica tra Giuliano e Agostino. La lettera con cui presenta a Oronzio la sua traduzione²⁶⁶ lascia emergere il clima di aspra polemica di quegli anni: il letale dogma dei manichei ha aggredito le chiese di Cristo²⁶⁷, Giovanni combatte le dottrine dei manichei²⁶⁸. Non sarà difficile rintracciare in questi cenni un'eco delle accuse polemiche che Giuliano rivolge ad Agostino (a suo modo di vedere un manicheo redivivo). Anniano prosegue delineando il principale errore dei suoi avversari: si tratta del dogma del peccato originale, contro cui si schiererebbe anche Giovanni Crisostomo²⁶⁹.

L'interesse mostrato dai pelagiani nei confronti della figura di Giovanni Crisostomo potrebbe aver facilmente trovato l'appoggio di quanti in Oriente, e in particolare a Costantinopoli, si sono a lungo battuti per riabilitare la figura. Lo scisma giovannita è da poco ricomposto, i vescovi dissidenti sono rientrati nella chiesa, ma l'entusiasmo e il fervore nei confronti di Giovanni non si è affievolito, come mostra la pressione popolare per l'inserimento del suo nome nei dittici e la precoce diffusione di omelie pseudo-crisostomiane. È all'interno di questo ambiente, di cui purtroppo le fonti non ci permettono di conoscere i protagonisti, che un gruppo di pelagiani potrebbe aver ricevuto iniziale accoglienza a Costantinopoli. La permanenza di contatti a Costantinopoli anche dopo l'espulsione è testimoniata dallo stesso Giuliano che nell'*Ad Florum*, composto mentre si trova ospite di Teodoro di Mopsuestia, informa i suoi lettori che a Costantinopoli è stata trovata copia di una lettera di Mani a Menoch, ora in suo possesso, nella quale si mostrerebbe chiaramente la filiazione dell'errore di Agostino dai manichei²⁷⁰.

²⁶⁶ Per il testo di questa lettera vedi A. Primmer, 'Die Originalfassung von Anianus' *epistola ad Orontium*', in *Antidosis: Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag*, a cura di R. Hanslik, A. Lesky e H. Schwabl, Wien-Koln-Graz, Hermann Bohlaus Nachf., 1972, pp. 278-289. Sulla buona qualità delle traduzioni di Anniano vedi E. Bonfiglio, 'Anianus Celedensis, Translator of John Chrysostom's Homilies on Matthew: A Pelagian Interpretation?', in *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: Sailing to Byzantium*, a cura di S. Neocleous, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 77-104.

²⁶⁷ Christi ecclesias pestiferum Manichaei dogma circumstrepit, Aniano, *Ad Orontium*, 3.

²⁶⁸ Iohannes [...] nobiscum deproeliari Manichaeorum decreta, Aniano, *Ad Orontium*, 4.

²⁶⁹ Hominem ad imaginem dei conditum tam infeliciter fati violentia et peccandi putant necessitate devinctum, ut mutis etiam pecudibus invidere cogatur, Aniano, *Ad Orontium*, 6. Vedi anche Aniano, *Ad Orontium*, 8.

²⁷⁰ Agostino, *Opus imperfectum* III, 166. Secondo G. J. D. Aalders, 'L'Épître à Menoch, attribuée à Mani', in *Vigiliae Christianae* 14 (1960), pp. 245-250 si tratterebbe di una lettera pseudo-epigrafa redatta da ambienti manichei legati al mondo cristiano. Al contrario, secondo G. Harrison e J. BeDuhn, 'The Authenticity and Doctrine of (ps.?) Mani's Letter to Menoch', in *The Light and Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, a cura di P. Mirecki e J. BeDuhn, Leiden, Brill, 2001, pp. 128-172 si tratterebbe di uno scritto autentico di Mani.

1.4.3. Ulteriori testimonianze dell'attività anti-pelagiana di Attico

Attico viene ricordato da Celestino I nel 430, in una lettera inviata a Nestorio, con queste parole: “la fede cattolica per un po’ di tempo della nostra vita ha potuto godere di pace, dopo l’escrabiile e spesso condannata dottrina di Pelagio e di Celestio, dopo che essi insieme ai seguaci dei loro ragionamenti furono colpiti da comune condanna dell’Occidente e dell’Oriente. E infatti Attico, di santa memoria, maestro della fede cattolica e degno successore anche in questo del beato Giovanni, li ha perseguitati con tanta energia in nome del comune Re che non fu loro lasciata nemmeno la possibilità di restare a Costantinopoli”²⁷¹. Celestino non indica a quale delle azioni intraprese da Attico si sta riferendo: il suo interesse è di mostrare la differenza tra Attico, convinto oppositore dei pelagiani, e Nestorio, indeciso sulle decisioni da prendere nei confronti dei pelagiani che hanno richiesto il suo aiuto²⁷².

Altri due autori ricordano Attico come persecutore dei pelagiani. Il primo in ordine cronologico è Prospero di Aquitania: nella prima sezione del *Carmen de ingratis*, una sorta di sintesi della storia della controversia pelagiana, vengono menzionate le azioni intraprese dal vescovo di Costantinopoli contro i pelagiani²⁷³. Purtroppo Prospero non è preciso nella descrizione dell’attività anti-pelagiana di Attico non specificando quali avversari ha combattuto. Potrebbe trattarsi dell’espulsione di Celestio, o di Giuliano d’Eclano e dei suoi compagni, oppure Prospero potrebbe riferirsi ad entrambi gli eventi.

Giovanni Massenzio, fonte di inizio VI secolo, nell’ultimo punto dei suoi *Capitula* contro i nestoriani e i pelagiani riporta una lista di autorità i cui scritti contro i pelagiani sono ritenuti autorevoli: oltre a quelli di Innocenzo, Bonifacio, Zosimo, Celestino e Leone, aggiunge anche quelli di Attico di Costantinopoli e di Agostino²⁷⁴. Stupisce il fatto che l’unica autorità orientale citata da Massenzio sia proprio Attico. Purtroppo questa è l’unica occasione in cui il nome del vescovo di

²⁷¹ Aliquantis diebus vitae nostrae post nefandum et saepe damnatum dogma Pelagii atque Caelestii, catholicam fidem quies habuit, quando eos cum suae disputationis sequacibus telo unitae sententiae Occidens Oriensque percussit. Denique sanctae recordationis Atticus, catholicae magister fidei et vere beato Ioanni etiam ad ista successor, eos ita persecutus est pro rege communi, ut his ne standi quidem illic copia praestaretur, Celestino I, *Epist.* 13, 1.

²⁷² Vedi in seguito il paragrafo 1.7.1.

²⁷³ Quid loquar et curam magna quam gessit in urbe Constantinopoli docto bonus ore sacerdos Atticus antiqua legatos haereticorum confutando fide?, Prospero d’Aquitania, *Carmen de ingratis*, ll. 61-64.

²⁷⁴ Item anathamizamus omenem sensum Pelagii et Caelestii et omnium qui illis similia sapient, suscipientes omnia quae in diversis locis contra ipsos acta sunt et scripta a praesulibus Apostolicae sedis – id est Innocentio, Bonifatio, Zosimo, Caelestino et Leone -, Attico etiam Constantinopolitano et Augustini Africae provinciae episcopis, Giovanni Massenzio, *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos* 12.

Costantinopoli compare negli scritti di Massenzio. Attico rientra tra coloro che hanno composto opere contro i pelagiani, benché non compaia alcun elemento utile per determinarne i possibili contenuti. L'unico dato che è possibile estrapolare da questa fonte è che alcuni scritti di Attico erano ancora disponibili circa un secolo dopo la morte del loro autore. Non è possibile stabilire a quali scritti si riferisca Massenzio: potrebbe trattarsi tanto della lettera con cui informa alcuni episcopati dell'avvenuta espulsione di Celestio, quanto della missiva inviata ad Aurelio di Cartagine i cui avversari sono da indentificare con Giuliano d'Eclano e i suoi seguaci. In ogni caso di questi scritti non rimane alcuna traccia.

1.4.4. Contrasti teologici tra Attico e i pelagiani: alcune osservazioni

Il carattere della lotta anti-pelagiana di Attico è difficile da interpretare: gran parte della sua produzione letteraria è andata perduta²⁷⁵, probabilmente a causa delle mediocri abilità retoriche di Attico, come riportano gli storici ecclesiastici Socrate e Sozomeno²⁷⁶. È probabile che la sua reazione non si sia limitata alla semplice espulsione di Celestio e di Giuliano, ma abbia compreso anche la confutazione delle loro posizioni teologiche, prova ne sarebbero le perdute lettere menzionate in precedenza. Tuttavia la perdita quasi completa della sua eredità letteraria impedisce di stabilire quali elementi della predicazione di Celestio e di Giuliano possono avere incontrato le sue resistenze. Nessuno dei suoi scritti giunti fino a noi, infatti, tratta esplicitamente i temi affrontati durante la controversia pelagiana, né nomina i suoi protagonisti. Ciononostante, nei suoi scritti sono presenti alcuni accenni a problematiche simili a quelle dibattute nella controversia pelagiana. Senza dubbio è difficile, se non quasi impossibile, giungere a conclusioni certe sulle posizioni teologiche di Attico. Le brevi osservazioni che seguiranno, saranno, dunque, da intendersi come semplici spunti di riflessione o possibili tracce per future ricerche qualora nuove opere letterarie di Attico venissero portate alla luce.

Oltre alla lettera scritta a Cirillo di Alessandria e menzionata in precedenza, altre due opere di Attico meritano di essere esaminate. La prima è un'omelia sulla natività edita sia nella versione

²⁷⁵ Per l'elenco completo delle opere e dei frammenti di Attico vedi CPG 5650-5660.

²⁷⁶ Vedi Socrate, *Storia ecclesiastica* VII, 2; Sozomeno, *Storia ecclesiastica* VIII, 27.

siriaca²⁷⁷ che in quella slava²⁷⁸. La traduzione siriana, tuttavia, presenta gravi problemi testuali: l'inizio dell'omelia è tratto da un'orazione di Proclo di Costantinopoli e sono assenti dal corpo dell'omelia due citazioni fatte da Cirillo di Alessandria. Questi problemi non compaiono nella versione slava che riprende i due passaggi tramandati anche da Cirillo e non presenta tracce di contaminazione con altri testi²⁷⁹. Nessun elemento permette di datare questa omelia, nella quale, benché vengano esplicitamente attaccati numerosi eretici (oltre ai giudei e ai pagani, Attico si scaglia contro Eunomio, Ario, Macedonio, Fotino, Marcello di Galazia e Paolo di Samosata)²⁸⁰, non compaiono né Celestio né Giuliano. In due passi di questa omelia, Attico si intrattiene su uno dei temi più frequenti nella controversia pelagiana, ovvero sugli effetti del peccato di Adamo sulla natura umana. La prima conseguenza è l'oscuramento dell'immagine di Dio: “man dishonoured the image and He became man, not having the teaching of the image, which the devil corrupted by deceit”. Il testo, come riconosce lo stesso Thomson²⁸¹, non è chiaro. Tuttavia, il senso potrebbe essere che Cristo si è incarnato in una natura che ha in parte oscurato la caratteristica di essere stata creata a immagine e somiglianza di Dio in seguito all'infrazione adamitica. In un secondo passaggio Attico, ricordando i grandi benefici che l'incarnazione di Cristo ha portato alla natura umana, afferma: “for by having sinned Adam destroyed the glory of paradise. Because of this, the earth was ordered to grow thorns. Not only by this offence did he bring forth evil labour for us but he was also condemned to serve death”²⁸². Il peccato di Adamo non solo condanna la terra a produrre spine, ma condanna l'uomo alla morte. Quanto emerge dall'omelia sulla natività di Cristo è che il peccato di Adamo ha alcune conseguenze importanti per la natura umana: l'oscuramento dell'immagine di Dio, un accrescimento delle difficoltà nella vita dell'uomo e il dominio della morte sull'uomo.

²⁷⁷ J. Lebon, ‘Discours d’Atticus de Constantinople sur la sainte Mère de Dieu’, in *Le Muséon* 46 (1933), pp. 167-202; Brière, ‘Une homélie inédite d’Atticus’, pp. 166-186.

²⁷⁸ F. J. Thomson, ‘The Slavonic Translation of the Hitherto Untraced Greek *Homilia in nativitatem Domini nostri Jesu Christi* by Atticus of Constantinople’, in *Analecta Bollandiana* 118 (2000), pp. 5-36.

²⁷⁹ Thomson, ‘The Slavonic Translation’, pp. 7-8. Vedi anche D. Del Fabbro, ‘Le omelie mariane dei padri greci del V secolo’, in *Marianum* 8 (1946), pp. 201-234, spec. pp. 204-205 e pp. 214-217.

²⁸⁰ Attico di Costantinopoli, *Homilia in nativitatem*, in Thomson, ‘The Slavonic Translation’, pp. 26-27.

²⁸¹ Attico di Costantinopoli, *Homilia in nativitatem*, in Thomson, ‘The Slavonic Translation’, p. 23 n. 45: “the meaning of this phrase is obscure: the Syriac reads: *in that it was impossible for him to recognize the image because of the fall*”.

²⁸² Attico di Costantinopoli, *Homilia in nativitatem*, in Thomson, ‘The Slavonic Translation’, p. 29.

L'altro testo che presenta alcuni passaggi interessanti per comprendere cosa Attico potrebbe aver disapprovato della predicazione pelagiana è la lettera al prete Eupsichio²⁸³. La lettera viene scritta da Attico, in una data impossibile da precisare, per rispondere a tre proposizioni avanzate dagli avversari del suo corrispondente: 1) Dio ha sofferto con il corpo durante la passione; 2) Dio si è incarnato in un corpo senza anima; 3) il corpo di Cristo non proviene da Maria. Nella risposta al secondo quesito Attico offre alcune riflessioni sulla natura dell'uomo in seguito al peccato di Adamo: "et la condition de mort survenait, à cause du péché, sur le chef de notre nature, et c'est du même avancement dont avançait la nature que le péché également avançait en même temps qu'elle. C'est pour cette cause donc que Dieu est venu, (à savoir) pour rendre à la vie celui qui s'est égaré, ramener celui qui a péri et revêtir du premier honneur celui qui est sorti du paradis"²⁸⁴. Ritornano gli stessi elementi presenti nell'omelia sulla natività: a causa del peccato di Adamo, la morte è entrata nella natura umana, che, allo stesso tempo, è decaduta perdendo l'onore di cui godeva mentre era nel paradiso.

Si tratta di alcuni spunti che Attico lascia trasparire dai suoi scritti, nei quali non è presente una trattazione estesa della caduta di Adamo. Tuttavia, questi brevi accenni sono tutt'altro che privi di importanza: l'infrazione di Adamo porta con sé gravi conseguenze per la natura umana, ovvero la morte e l'oscuramento dell'immagine di Dio, uno stato di particolare onore con cui l'uomo era stato creato in Eden. La predicazione di Celestio, secondo cui il peccato di Adamo ha nociuto a lui soltanto, è difficilmente conciliabile con quanto sembra emergere dagli scritti di Attico. Discorso analogo per Giuliano d'Eclano sul tema della morte, secondo cui la natura umana non sarebbe stata punita con la morte come conseguenza dell'infrazione di Adamo perché fin dal principio Dio ha creato l'uomo mortale. Purtroppo non siamo in grado di conoscere il livello di conoscenza che Attico aveva delle posizioni di Celestio e di Giuliano. Qualora ne avesse avuto anche solo una conoscenza superficiale, è certo che non avrebbe potuto condividere la loro riduttiva descrizione degli effetti del peccato di Adamo sulla natura umana. Che questa divergenza sia stata alla base della sua decisione di allontanarli da Costantinopoli è un'ipotesi plausibile, ma non verificabile allo stato attuale delle fonti. Attico, convinto anti-pelagiano, non sembra, tuttavia, aver recepito la dottrina agostiniana del peccato originale. Tra gli effetti del peccato di Adamo, non compare, infatti, la colpa di cui ogni uomo viene imputato, elemento caratteristico del vescovo di Ippona. Dunque, Attico, pur essendo un oppositore

²⁸³ M. Brière, 'Une lettre inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)', in *Revue de l'Orient chrétien* 9 (1933-1934), pp. 378-424. Su questa lettera vedi anche: M. Geerard e A. Van Roey, 'Les fragments grecs et syriaques de la lettre "Ad Eupsychium" d'Atticus de Constantinople (406-425)', in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brugge, 1975, vol. I, pp. 69-81.

²⁸⁴ Attico di Costantinopoli, *Epistula ad Eupsychium*, in Brière, 'Une lettre inédite', p. 415.

dei pelagiani, non sembra essere un sostenitore del dogma del peccato originale, così come è stato elaborato da Agostino.

1.5. CIRILLO DI ALESSANDRIA

Cirillo diventa vescovo di Alessandria alla morte dello zio Teofilo nel 412²⁸⁵. Il suo lungo episcopato terminerà con la morte nel 444. Sulla vita precedente all'elezione vescovile le informazioni a nostra disposizione sono povere e dipendono, per lo più, da fonti molto tarde, motivo per cui è difficile accertarne l'affidabilità. I primi anni del suo episcopato sono caratterizzati da violenti scontri e da feroci lotte contro pagani, ebrei ed eretici, soprattutto ariani²⁸⁶. In questo turbolento clima si situa anche l'uccisione della filosofa Ipazia. Il vescovo di Alessandria prosegue la politica espansionistica, inaugurata da Teofilo, per ottenere la primazia nel quadro del mediterraneo orientale. La controversia nestoriana, iniziata poco dopo l'elezione di Nestorio a vescovo di Costantinopoli nel 428, ha tra le sue spiegazioni anche motivazioni di ordine politico. Accanto a queste motivazioni, ve ne sono anche di carattere teologico, legate a una opposta cristologia tra Antiochia ed Alessandria²⁸⁷. È proprio nella fase iniziale di questa controversia che la polemica pelagiana e quella nestoriana intrecciano i loro destini. L'alleanza tra Cirillo e Celestino I, vescovo di Roma, si basa proprio sulla comune condanna di entrambe le eresie, condanna che viene definitivamente sancita durante il concilio di Efeso.

In realtà, il coinvolgimento di Cirillo nella controversia pelagiana inizia molto prima dello scoppio della polemica con Nestorio. Siamo, infatti, a conoscenza di alcuni episodi della controversia pelagiana che hanno coinvolto direttamente Cirillo. Il primo, in ordine cronologico, riguarda l'invio di almeno due lettere da parte di un certo Eusebio al vescovo di Alessandria, in cui viene richiesta l'espulsione dei pelagiani presenti in città. Cirillo è, inoltre, uno dei destinatari dell'*Epistola tractoria*, documento con cui Zosimo ha condannato Pelagio e Celestio. Più o meno in questo stesso periodo si può situare un altro evento, di rilevante portata per la storia della controversia pelagiana, ovvero l'invio degli atti del sinodo di Diospoli ad Agostino d'Ipbona. I dettagli e tutte le possibili implicazioni di questi eventi verranno analizzati nei paragrafi successivi.

²⁸⁵ Per una introduzione a Cirillo di Alessandria, vedi: N. Russel, *Cyril of Alexandria*, Londra-New York, Routledge, 2000.

²⁸⁶ H. van Loon, 'Violence in the Early Years of Cyril of Alexandria's Episcopate', in *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*, a cura di A. C. Geljon e R. Roukema, Leiden, Brill, 2014, pp. 108-131. Vedi anche A. Davids, 'Cyril of Alexandria's First Episcopal Years', in *The Impact of Scripture in Early Christianity*, a cura di J. den Boeft e M. L. van Pool-van de Lisdonk, Leiden, Brill, 1999, pp. 187-201.

²⁸⁷ Sul coinvolgimento di Cirillo nella controversia nestoriana vedi: S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford, Oxford University Press, 2004, e J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden, Brill, 1994.

I dati raccolti fino a questo punto si sono mostrati fondamentali per mostrare i contesti e le fonti da cui Cirillo potrebbe aver attinto la sua conoscenza del movimento pelagiano e della reazione africana e romana ad esso. Anche Cirillo si è, infatti, unito al movimento di condanna delle tesi pelagiane e traccia di questa presa di posizione si può trovare soltanto in una perduta lettera all'imperatore Teodosio II, riassunta da Fozio. Nel paragrafo finale, questa lettera è ampiamente analizzata e contestualizzata all'interno della produzione letteraria di Cirillo, al fine di valutare i motivi teologici che hanno indotto il vescovo di Alessandria a prendere posizione contro questo movimento. Infine, la posizione di Cirillo verrà confrontata con quella di Agostino sul tema del peccato originale e della sua trasmissione alle successive generazioni, così da comprendere se l'opposizione di Cirillo al movimento pelagiano può sovrapporsi o no a quella di Agostino.

1.5.1. I primi interventi di Cirillo

Contemporaneamente agli eventi costantinopolitani che hanno portato all'espulsione di Celestio da Costantinopoli nel 417 siamo informati della presenza di pelagiani anche in Egitto, grazie a una lettera conservata nella *Collectio avellana*, indirizzata da un certo Eusebio a Cirillo di Alessandria. L'autore si lamenta di aver già scritto l'anno precedente un lettera senza aver ottenuto risposta. Eusebio chiede a Cirillo perché, benché Innocenzo di beata memoria ha condannato l'eresia pelagiana e celestiana insieme ai suoi capi, solo la chiesa di Alessandria li riceve in comunione, lei che sola e prima tra le sue sedi co-provinciali dovrebbe rifiutare la comunione a quei tali, essendo stati già allontanati dalle altre sedi orientali²⁸⁸. La lettera è stata scritta dopo la morte di Innocenzo, ma, poiché non si fa menzione di Zosimo, né, soprattutto, della condanna del pelagianesimo da lui decretata con l'*Epistola tractoria* (418), è possibile datare la lettera di Eusebio tra la morte di Innocenzo I nel 417 e la pubblicazione dell'*Epistola tractoria*, nel 418. Non ci sono note risposte di Cirillo a questo proposito, è probabile che anche la seconda richiesta di Eusebio sia rimasta inascoltata.

Che motivi avrebbe avuto Cirillo, che a quella altezza cronologica sicuramente non è in comunione con Roma, per condannare e allontanare i principali nemici della sede pietrina? Credo nessuno, soprattutto se si tiene conto della rigidità con cui Cirillo si è schierato contro la

²⁸⁸ Quomodo nunc, cum beatae memoriae Innocentius haeresim Pelagianam Caelestianamque cum suis capitibus condemnaverit, cunctis eos abicentibus Orientalibus Alexandrina sola ecclesia in communionem recepit, quae sola et prima inter conprovinciales suos tales refutare debuerit?, Eusebio, *Epist.* 49 in *Collectio avellana*, p. 114, ll. 8-12.

reintroduzione di Giovanni Crisostomo nei dittici, questione su cui la sede romana, come mostrato in precedenza, non aveva alcuna intenzione di cedere. Eusebio, infatti, nella sua lettera fa leva sulla condanna sancita da Innocenzo I, trascurando probabilmente il fatto che l'ormai deceduto vescovo di Roma è stato uno dei principali avversari di Teofilo di Alessandria, zio di Cirillo. Dunque, mi pare che la questione giovanita, e la conseguente rottura dei rapporti tra Roma e Alessandria, potrebbe aver giocato un ruolo di primo piano nelle decisioni di Cirillo a proposito dei presunti pelagiani insediati nei suoi territori, soprattutto se si tiene conto del fatto che Eusebio aveva già scritto in precedenza, sullo stesso tema, al vescovo di Alessandria.

Il successivo coinvolgimento di Cirillo di Alessandria riguarda l'invio degli atti ufficiali di Diospoli ad Agostino. Come riferisce Agostino nella lettera 4*, databile al 419, Cirillo ha avuto tra le mani una copia degli atti ufficiali del concilio di Diospoli e li ha inviati al vescovo di Ippona. Agostino scrive il *De gestis Pelagii*, cioè il commento di questi atti, nel 417, in ogni caso dopo che Cirillo ne ha inviato una copia ad Ippona. Non conosciamo con esattezza le circostanze in cui Cirillo ha ricevuto gli atti di Diospoli, tuttavia è probabile che li abbia ricevuti all'incirca nello stesso periodo in cui riceve la lettera di Eusebio. Nessun elemento ci permette di stabilire se Cirillo abbia letto gli atti di Diospoli prima di ricevere la lettera di Eusebio, ma se mai Cirillo avesse letto in precedenza questi documenti, vi avrebbe trovato una piena assoluzione di Pelagio, cioè proprio di colui che Eusebio chiede l'espulsione in quanto eretico. È facile ipotizzare che Cirillo abbia dato molto più peso alla decisione di quattordici vescovi orientali rispetto a quella di un occidentale, come Eusebio, il quale, tra l'altro, nella sua lettera ricorda le decisioni di Innocenzo I, uno degli avversari di Teofilo, zio di Cirillo. Gli atti di Diospoli potrebbero, dunque, essere considerati come un'ulteriore prova a favore dell'iniziale assenza di attività anti-pelagiana da parte di Cirillo.

1.5.2. Cirillo, il sinodo di Diospoli e Agostino

Come anticipato nel paragrafo precedente, Cirillo, in possesso degli atti di Diospoli, decide di inviarli ad Agostino, permettendogli, così, di scrivere il *De gestis Pelagii*. Gli avvenimenti che hanno condotto all'invio della lettera 4* di Agostino a Cirillo non ci sono noti nel dettaglio, tanto che sul motivo per cui Cirillo ha avuto tra le mani una copia degli atti del sinodo di Diospoli sono state formulate quattro ipotesi dagli studiosi moderni. La completa assenza di collegamenti diretti tra Cirillo e il sinodo palestinese e, in generale, con la controversia pelagiana, rendono la presenza di questi atti ad Alessandria un enigma difficile da spiegare. La perdita della lettera con cui Cirillo ha

inviato questi documenti in Africa non facilita certamente il compito di quanti cercano una spiegazione dei fatti quantomeno plausibile.

La prima interpretazione degli eventi è stata avanzata da Bouhot²⁸⁹: Giovanni di Gerusalemme si sarebbe trovato in una difficile situazione nei confronti di Agostino, dovendo giustificare a quest'ultimo l'operato dei vescovi palestinesi verso Pelagio. Secondo Bouhot, Giovanni avrebbe chiesto l'aiuto di Cirillo, del tutto estraneo a questi eventi, per redigere gli atti. Non si tratterebbe, infatti, di atti ufficiali, ma di un loro breve riassunto in latino, in cui i dibattiti processuali sarebbero stati mitigati. La richiesta di aiuto dovrebbe essere datata tra l'estate 416, quando giunge a Gerusalemme la seconda richiesta degli atti da parte di Agostino tramite la lettera 179, e il 17 gennaio 417, data della morte di Giovanni. Questa ipotesi, benché sia giudicata dal suo autore come 'la plus vraisemblable', non sembra prendere in considerazione i difficili rapporti che intercorrono tra l'episcopato di Gerusalemme e quello di Alessandria²⁹⁰. Nella controversia origenista Teofilo, zio di Cirillo, e Giovanni, già vescovo di Gerusalemme, si sono schierati sui due fronti opposti: il primo, anche se inizialmente sembrava favorire il partito origenista, è stato uno dei principali interpreti dell'anti-origenismo tra IV e V secolo, mentre Giovanni, anche se si è ripetutamente difeso dall'accusa di essere un origenista, ha avuto stretti legami con i principali origenisti, tra cui Melania e Rufino, Palladio di Helenopoli e lo stesso Evagrio Pontico. La netta contrapposizione tra le scelte di Gerusalemme e di Alessandria continua durante la vicenda di Giovanni Crisostomo. Anche in questo caso, Teofilo è tra i protagonisti principali che hanno portato alla deposizione e all'esilio di Crisostomo. Alla sua morte, Gerusalemme è stato uno dei pochi episcopati orientali a mantenere la memoria del suo nome nei dittici, proprio ciò che Cirillo di Alessandria si è rifiutato di fare negli stessi anni in cui riceve la lettera di Eusebio. Questi elementi rendono estremamente difficile ritenere

²⁸⁹ J-P. Bouhot, 'Une lettre d'Augustin d'Hippone à Cyrille d'Alexandrie', in *Les lettres de saint Augustine découvertes par Johannes Divjak: Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Parigi, Etudes Augustiniennes, 1983, pp. 147-154, spec. pp. 149-151. Nello stesso volume è presente anche un altro contributo su questa lettera: G. Bonner, 'Some Remarks on Letters 4* and 6*', pp. 155-164, spec. pp. 155-159. Bonner non fornisce nessuna ipotesi sul perché Cirillo avrebbe avuto in suo possesso una copia di questi atti, tuttavia, ha tentato di ricostruire il contesto in cui si è originata la richiesta degli atti da parte di Agostino. La lettera 4* non è l'unica fonte sui rapporti tra Agostino e Cirillo: Giuliano d'Eclano in un passaggio dell'*Ad Florum* citato da Agostino (*Opus imperfectum* IV, 88), ricorda un'ulteriore lettera indirizzata dal vescovo di Ippona al suo collega di Alessandria, nella quale lo informa che Pelagio ha redatto il *Pro libero arbitrio* per confutare il *Dialogus adversus Pelagianos* di Girolamo. Secondo Bonner, non sarebbe irragionevole ipotizzare che nella stessa lettera fosse presente anche la richiesta di una copia degli atti di Diospoli.

²⁹⁰ F-M. Abel, 'Saint Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine', in *Kyrilliana. Spicilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo*, Il Cairo, Editions du Scribe Egyptien, 1947, pp. 205-230, spec. pp. 207-213.

che Giovanni di Gerusalemme si sia rivolto proprio a Cirillo di Alessandria per chiedere aiuto e consiglio su come risolvere la questione pelagiana.

Nel 1996, Dunphy ha pubblicato un'ulteriore quadro interpretativo sulla diffusione degli atti di Diospoli²⁹¹. Innocenzo I non ritiene ufficiale la copia degli atti di Diospoli che alcuni laici, probabilmente dei simpatizzanti pelagiani, gli hanno consegnato²⁹². Tale copia sarebbe la stessa che Pelagio ha inviato ad Agostino. Secondo Dunphy, anche Cirillo di Alessandria avrebbe ricevuto una copia di questi atti non ufficiali da simpatizzanti pelagiani. La presenza di Agostino negli atti, citato da Pelagio stesso, avrebbe indotto il vescovo di Alessandria a inviare una copia dei documenti conciliari ad Ippona. Il problema principale dell'ipotesi di Dunphy riguarda il fatto che Agostino nel *De gestis Pelagii* evidenzia alcune differenze tra la copia degli atti inviata da Pelagio (la stessa che avrebbe avuto Innocenzo I e, secondo Dunphy, anche Cirillo di Alessandria) e gli atti ufficiali²⁹³. Differenze che sono riscontrabili anche tra il frammento della difesa di Pelagio (*chartula defensionis*), citata nella lettera 179, e gli atti ufficiali citati nel *De gestis Pelagii*²⁹⁴. È evidente che la copia degli atti inviata da Cirillo è qualitativamente diversa da quella già in possesso di Agostino e Innocenzo I: non si tratta dell'autodifesa di Pelagio, ma degli atti ufficiali di Diospoli, motivo per cui non ritengo pienamente convincente l'ipotesi di Dunphy.

Dunn ha avanzato un'ulteriore ipotesi per spiegare questi eventi mettendo a confronto quanto avvenuto per gli atti del sinodo di Diospoli con quanto si è verificato nel sinodo di Cartagine del 419²⁹⁵. In questo sinodo i vescovi africani hanno richiesto copie ufficiali degli atti di Nicea ad Alessandria, Antiochia e Costantinopoli per poterle confrontare con la copia in loro possesso. Secondo Dunn, si sarebbe potuta verificare una situazione simile anche quando Agostino ha richiesto una copia degli atti di Diospoli a Giovanni di Gerusalemme. Il vescovo di Ippona, infatti, non ha scritto soltanto a Giovanni ma anche a Eulogio di Cesarea²⁹⁶. Allo stesso tempo, Agostino avrebbe

²⁹¹ W. Dunphy, 'Concerning the Synod of Diospolis and its Acts', in *ACADEMIA* 63 (1996), pp. 101-117, spec. pp. 110-111.

²⁹² Vedi Agostino, *Epist.* 183, 3-4.

²⁹³ Agostino, *De gestis Pelagii* 30, 54-55; 32, 57-33, 58.

²⁹⁴ Dal confronto tra Agostino, *Epist.* 179, 7, in cui cita una sezione dell'autodifesa di Pelagio, e Agostino, *De gestis Pelagii*, 6, 16, in cui viene riportata la corrispondente sezione degli atti di Diospoli, emerge chiaramente che l'autodifesa inviata da Pelagio ad Agostino, e probabilmente anche a Innocenzo I, era scritta in prima persona, mentre gli atti sono riportati in terza persona. Si tratta, molto probabilmente, dell'autodifesa pronunciata da Pelagio di fronte ai vescovi palestinesi.

²⁹⁵ G. D. Dunn, 'Augustine, Cyril of Alexandria and the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 37 (2006), pp. 63-88, spec. pp. 71-75.

²⁹⁶ Vedi Agostino, *Epist.* 19*, 4.

scritto anche ad altri vescovi, tra cui Cirillo, per ottenere una copia degli atti. L'ipotesi di Dunn lascia sottointeso, non affermandolo mai esplicitamente, che copie di tale sinodo fossero state inviate ad altre sedi episcopali, tra cui Alessandria, ma non in Africa. A mio avviso i problemi di questa ipotesi sono due: da un lato, l'implicita affermazione che copie del sinodo di Diospoli sono state inviate ad altre sedi episcopali, dall'altro, la mancata spiegazione, qualora si potesse dimostrare l'affermazione precedente, dell'assenza di queste copie in Africa. Il confronto con gli atti di Nicea, infatti, credo che possa avere solo un valore relativo: che gli atti di uno dei più importanti concili della cristianità antica fossero presenti in tutte le sedi episcopali mi sembra indiscutibile, ma che si possa giungere alla medesima conclusione per gli atti di un sinodo provinciale come quello di Diospoli, mi pare difficilmente dimostrabile. Siamo poco e male informati sui rapporti tra Palestina ed Egitto all'inizio del V secolo per poter giungere a conclusioni certe a questo riguardo. Nel caso in cui effettivamente questi atti fossero stati inviati ad Alessandria, perché l'Africa non sarebbe stata informata? A queste domande l'ipotesi di Dunn, benché suggestiva e interessante, non mi pare fornisca adeguate risposte.

L'ultima ipotesi è stata formulata da Duval²⁹⁷, secondo cui Girolamo potrebbe aver sollecitato un intervento di Cirillo nella controversia pelagiana e aver agito da intermediario tra Alessandria ed Ippona. I buoni rapporti tra Girolamo e Teofilo, zio di Cirillo, risalgono alla controversia origenista e alla condanna di Giovanni Crisostomo. Oltre ai buoni rapporti personali, Duval aggiunge tre ulteriori elementi in favore di un intervento di Girolamo. Gli atti di Diospoli sono stati redatti in greco, mentre quelli letti da Agostino sono stati tradotti in latino. Certamente questa traduzione potrebbe essere stata fatta ad Alessandria, dove erano presenti copisti e traduttori, tuttavia nulla impedisce di ritenere che la traduzione sia avvenuta proprio a Betlemme. Una seconda lettera di Agostino a Cirillo, citata da Giuliano d'Eclano, ha come oggetto principale una lode di Girolamo e del suo *Dialogus adversus Pelagianos*²⁹⁸. In questa lettera Agostino potrebbe aver chiesto una copia degli atti di Diospoli, ma in questa stessa lettera si sarebbe potuto trovare anche un ringraziamento per l'intervento di Cirillo nella controversia pelagiana. Infine, secondo Duval, il silenzio di Agostino sulle fonti che gli hanno permesso di avere una copia degli atti di Diospoli potrebbe essere spiegato tenendo conto che nominare Girolamo, uno dei principali protagonisti della controversia pelagiana in Palestina, avrebbe compromesso l'imparzialità del *De gestis Pelagii*.

L'ipotesi di Duval ha certamente il merito di collegare la controversia pelagiana in Palestina con gli eventi attorno a cui è stata redatta la lettera 4*. Il quadro delineato prevederebbe, dunque, un iniziale traduzione degli atti da parte di Girolamo e il loro invio ad Alessandria per coinvolgere Cirillo

²⁹⁷ Y-M Duval, 'Notes Complémentaires. Lettre 4*', in *Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres 1*-29**, Parigi, Études Augustiniennes, 1987, pp. 430-442, spec. pp. 433-435.

²⁹⁸ Vedi Agostino, *Opus imperfectum* IV, 88.

nella lotta anti-pelagiana. Agli elementi forniti da Duval sul rapporto tra Girolamo e l'episcopato di Alessandria, è possibile aggiungere un ulteriore tassello. Come mostrato dalle ricerche di Abel, e proseguite negli anni successivi da altri studiosi, pare che Cirillo possedesse copie dei commentari sull'Antico Testamento di Girolamo e che le abbia usate per le sue opere esegetiche²⁹⁹. In circostanze che purtroppo le fonti non ci permettono di chiarire, Girolamo potrebbe aver inviato a Cirillo o a suo zio Teofilo alcune opere esegetiche. Girolamo, dunque, interpellando Cirillo sulla questione pelagiana, non sarebbe stato un perfetto sconosciuto, ma una figura autorevole agli occhi di Cirillo, tanto per le relazioni intrattenute con lo zio Teofilo, quanto per il valore della sua esegesi.

L'ipotesi di Duval, tuttavia, non fa luce su tutti gli aspetti della vicenda, la cui oscurità è causata dalla mancanza del quadro complessivo delle fonti. Non sappiamo, infatti, perché Agostino avrebbe deciso di scrivere a Cirillo oppure se quest'ultimo abbia deciso di sua iniziativa, o forse sollecitato da Girolamo, di indirizzare gli atti ad Agostino. Non sappiamo neppure quando Cirillo abbia deciso di intervenire nella condanna dei pelagiani. La lettera di Eusebio lascia chiaramente trasparire l'indifferenza di Cirillo nei confronti di questo problema, probabilmente a causa dei rapporti ancora tesi con Roma. Inoltre, e questa a mio avviso è la lacuna più grande nell'ipotesi di Duval, quale sarebbe stata la strategia di Girolamo? L'invio degli atti senza un loro adeguato commento e una loro opportuna contestualizzazione non avrebbe certamente giocato a favore del partito anti-pelagiano. In questi documenti, infatti, Cirillo avrebbe potuto leggere soltanto l'assoluzione di Pelagio da parte di quattordici vescovi palestinesi. In effetti, Girolamo potrebbe aver scritto un breve trattato sul sinodo di Diospoli per confutare un'opera perduta di Aniano di Celeda³⁰⁰. Tuttavia, come confessa lo stesso Girolamo, non sappiamo se una tale confutazione sia mai stata

²⁹⁹ F.-M. Abel, 'Parallelism exégetique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie', in *Vivre et Penser. Recherches d'exégèse et d'histoire* 1 (1941), pp. 94-119 e pp. 212-230. Questa ipotesi è stata ulteriormente confermata da A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1952, pp. 435-439: "we should first deal with the thesis of St. Cyril's dependence upon St. Jerome, enunciated and defended by père Abel in the early numbers of *Vivre et Penser* during 1941. To that thesis we long remained opposed. [...] Subsequent acquaintance with the writings of St. Cyril taught us to modify these views [...] to create in us the conviction that Cyril was influenced by Jerome", p. 435; M. C. Pennacchio, "'Quasi ursa raptis catulis' Os 13, 8 nell'esegesi di Gerolamo e Cirillo d'Alessandria", in *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 143-161, "l'analisi dell'esegesi proposta da Gerolamo e Cirillo su questo versetto, dunque, offre più di un motivo per poter ipotizzare con sufficiente verisimiglianza un rapporto di dipendenza dell'autore Greco da quello Latino", p. 160; A. H. A. Fernandez Lois, *La Cristologia en los Comentarios a Isaias de Cirilo de Alejandria y Teodoret de Ciro*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis – Institutum Patristicum Augustinianum, 1998, pp. 59-62.

³⁰⁰ Quicquid enim in miserabili illa synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hoc opera profitetur, Girolamo, *Epist.* 143, 2.

scritta³⁰¹. Problema ancora più grande, non esiste alcun elemento per concludere che Girolamo abbia allegato un simile scritto all'invio degli atti a Cirillo. Come è facile comprendere, la moltiplicazione delle ipotesi potrebbe non arrestarsi mai: soltanto una fortunata scoperta potrebbe permettere di comprendere questa intricata vicenda.

Pur non pretendendo di poter giungere a una conclusione definitiva su questa vicenda, mi pare interessante portare all'attenzione un ulteriore evento storico. Melania la giovane, insieme al marito Piniano e alla madre Albina, lasciano Roma per paura delle incursioni di Alarico e si rifugiano in Africa nel 410, dove vengono calorosamente accolti dall'episcopato africano. La lunga permanenza in terra africana permette loro di stringere forti legami con Agostino. Nel 417 decidono di lasciare l'Africa per la Palestina. Come riporta la Vita di Melania la giovane, scritta da Geronzio, il loro itinerario fa tappa ad Alessandria dove sono accolti da Cirillo³⁰². Nel racconto di Geronzio non compare alcun dettaglio legato alla controversia pelagiana. Tuttavia, sappiamo che, una volta arrivati in Palestina, Melania e il suo entourage hanno un incontro personale con Pelagio, di cui riportano i dettagli ad Agostino³⁰³. È evidente che la questione pelagiana rientrava tra gli obiettivi del loro viaggio. Purtroppo non sappiamo se tra i motivi per cui si sono fermati ad Alessandria rientri la lotta contro Pelagio, anche se l'anno in cui si recano in Egitto (417) coincide con la circolazione degli atti di Diospoli tra Palestina, Egitto e Africa. Non è da escludere, pertanto, che Melania la giovane sia stata coinvolta da Agostino con l'intenzione di sollevare una generale mobilitazione anti-pelagiana, benché i dettagli di questo suo possibile coinvolgimento ci sono solo parzialmente noti.

Se, dunque, la storia che precede la lettera 4* può essere solo ipotizzata e parzialmente compresa, l'invio di questa lettera ad Alessandria ci fornisce importanti elementi per comprendere la conoscenza del movimento pelagiano da parte di Cirillo e la sua posizione nei confronti dei suoi membri. Nel 418 Zosimo, dopo gli iniziali tentennamenti, condanna Pelagio e Celestio con l'*Epistola tractoria*. Copia di questo documento, purtroppo in gran parte perduto, vengono spedite nelle principali sedi Orientali, e, secondo Mario Mercatore, anche ad Alessandria³⁰⁴. Tuttavia, nessuna fonte sembra riferire che siano state prese misure restrittive nei confronti dei pelagiani. Anzi nell'epistola 4* di Agostino a Cirillo di Alessandria, datata al 419 ca, dunque in seguito alla

³⁰¹ Si autem dominus vitam tribuerit et notariorum hebuerimus copiam, paucis lucrubrationculis respondebimus, Girolamo, *Epist.* 143, 2.

³⁰² Geronzio, *Vita di Melania la giovane* 35.

³⁰³ Agostino, *De gratia Christi* I, 2, 2. In *De gratia Christi* II, 10, 11, Agostino sembra affermare che Melania e il suo entourage conoscessero gli atti di Diospoli. Non è chiaro se tale conoscenza fosse diretta o mediata dal *De gestis Pelagii*.

³⁰⁴ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 67, l. 2.

proclamazione e alla diffusione dell'*Epistola tractoria*, il vescovo di Ippona si rivolge a Cirillo raccomandandogli il latore della lettera, Giusto, e chiedendogli di difenderlo da alcuni calunniatori pelagiani³⁰⁵. Agostino oltre a menzionare la presenza di sospetti pelagiani ad Alessandria³⁰⁶, non riporta che alcun provvedimento sia mai stato preso da Cirillo nei loro confronti, ragion per cui esorta il patriarca a intervenire. In sostanza, questa lettera conferma quanto emerso dalla lettera di Eusebio, ovvero un'iniziale indifferenza nei confronti dei presunti pelagiani ad Alessandria.

La lettera 4* non è solo un'importante fonte per comprendere l'iniziale posizione di Cirillo verso Pelagio e i suoi seguaci, ma anche per valutare il suo grado di conoscenza delle dottrine da loro professate e della confutazione da parte di Agostino. Nella lettera 4* Agostino informa dettagliatamente il suo collega Cirillo sull'errore di questi sospetti pelagiani. L'invio dei verbali di Diospoli ha permesso ad Agostino di redigere un loro commento in cui ha spiegato come è stato possibile che un eretico come Pelagio fosse stato assolto dai vescovi palestinesi. Giusto, latore della lettera 4*, aveva con sé una copia del *De gestis Pelagii*. Egli si è scontrato con alcune persone che lo accusavano di aver corrotto l'opera di Agostino poiché in essa viene affermato che non tutti i peccatori sono puniti col fuoco eterno³⁰⁷. Giusto, già in viaggio verso Alessandria, decide di tornare ad Ippona per controllare la sua copia del *De gestis Pelagii* con quella di Agostino: la verifica conferma la genuinità del manoscritto di Giusto.

Agostino cerca di comprendere e di analizzare le critiche degli avversari di Giusto e giunge alla conclusione che l'affermazione secondo cui non tutti i peccatori saranno condannati alle fiamme eterne, può trovare in disaccordo soltanto quanti ritengono che i santi non hanno peccato in questa vita mortale, e che per loro nemmeno la preghiera del padre nostro è necessaria per la remissione dei loro peccati, poiché non ne hanno³⁰⁸. Agostino non ha dubbi sull'origine pelagiana di queste

³⁰⁵ Agostino, *Epist.* 4*, 5.

³⁰⁶ R. Toczko, 'Rome as the Basis of Argument on the So-called Pelagian Controversy (415-418)', in *Studia Patristica* 70 (2011), pp. 649-659, spec. pp. 652-654, sottolinea giustamente che le affermazioni di Agostino sulla presenza di Pelagiani a Roma (vedi Agostino, *Epist.* 177, 2), a Nola (vedi Agostino, *Epist.* 186, 8, 29) e ad Alessandria potrebbe essere parte della strategia anti-pelagiana del vescovo di Ippona. Purtroppo non abbiamo né la risposta di Paolino, né quella di Cirillo per confermare o smentire quanto afferma Agostino. Tuttavia è giunta fino a noi la risposta di papa Innocenzo che afferma di non essere a conoscenza di gruppi pelagiani a Roma, vedi Agostino, *Epist.* 183, 2. A margine di questi fatti, Toczko commenta: "the question is who are we to believe? Is Innocent's ignorance only superficial and destined to serve him to avoid further inquiry? Or were there numerous Pelagians in Rome, as Augustine suggested? Scholars in general believe the latter, because, as we know, Pelagius had dwelled in Rome for some time", p. 654.

³⁰⁷ Non omnes peccatores aeterno igni puniri, Agostino, *Epist.* 4*, 3,

³⁰⁸ Istam mortalem vitam sanctos habere sine peccato, ut eis ad indulgentiam peccatorum suorum, quoniam nulla sunt, nec oratio dominica sit necessaria, in quo tota clamat ecclesia: dimitte nobis debita nostra, Agostino, *Epist.* 4*, 4.

dottrine³⁰⁹. Se la dottrina pelagiana fosse vera, agli uomini non rimarrebbero che due alternative: gonfiarsi di gloria se hanno vissuto senza peccato, ammesso che tale possibilità si sia mai verificata, oppure cadere nella più tremenda disperazione qualora non fossero puri da ogni peccato. Agostino, interpretando 1 Cor. 3, 13-15, ritiene che prima del giudizio finale ci sarà un altro giudizio, in questa vita o dopo la morte, in cui le opere degli uomini saranno vagliate e, in parte, misericordiosamente perdonate³¹⁰.

Pelagio, da quanto emerge negli atti di Diospoli, ha difeso la sua posizione, ovvero che per i peccatori non si sarà pietà nel giorno del giudizio, appoggiandosi alla testimonianza di Mt 25, 46 a cui ha aggiunto una breve postilla, secondo cui chi crede diversamente è origenista³¹¹. Lo spettro dell'origenismo e la citazione di un passo biblico hanno indotto i vescovi palestinesi ad accettare la giustificazione di Pelagio. Tuttavia, nota amaramente Agostino, i giudici ignoravamo cosa realmente avesse disturbato gli accusatori di Pelagio e, considerata la loro assenza, nessuno ha potuto invitare Pelagio a specificare meglio la sua risposta. Agostino, infatti, considera l'errore di Origene (tutti i peccatori saranno salvati) grave tanto quanto quello di Pelagio (tutti i peccatori saranno condannati). L'errore, secondo Agostino, è quello di non prendere in considerazione i peccatori di cui l'Apostolo

³⁰⁹ Haec de Pelagiana illa non sana certum est manare doctrina quae ideo asseverat omnes peccatores aeterno igni puniri, Agostino, *Epist.* 4*, 4.

³¹⁰ Haec verba apostolica sunt sic accipienda, ut non de igne novissimi iudicii, sed ante illud iudicium hoc quod dictum est intelligatur sive in hac vita sive post mortem, Agostino, *Epist.* 4*, 4. 1 Cor 3, 12-15 è uno dei passi biblici chiave per comprendere la dottrina del "Purgatorio" in Agostino, che, come nella lettera 4*, a volte riferisce metaforicamente la purificazione a un fuoco terrestre, cioè mentre si è in vita, in altri casi la purificazione avrà luogo tra la morte e la risurrezione. Vedi J. Ntedika, *L'Évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*, Parigi, Études Augustiniennes, Parigi, 1966, spec. pp. 46-54 e pp. 56-64. Lo studio di Ntedika è stato criticato da P. Jay, 'Saint Augustin et la doctrine du purgatoire', in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), pp. 17-30, spec. pp. 28: "si notre vue des choses est exacte et jusqu'à plus ample informé, il n'y a pas chez Augustin une translation de feu purificateur du dernier jour à la période qui sépare la mort du jugement dernier". Tuttavia le ricerche di Ntedika sono state ulteriormente confermate da R. Attwell, 'Aspects in St. Augustine of Hippo's Thought and Spirituality concerning the State of the Faithful Departed, 354-430', in *The End of Strife. Papers Selected from the Proceedings of the Colloquium of the Commission International d'Histoire Ecclésiastique Comparée Held at the University of Durham, 2 to 9 September 1981*, a cura di D. Loades, Edinburgo, T&T Clark, 1984, pp. 3-13, spec. pp. 7-8, dove l'autore, pur criticando la prospettiva evolucionistica di Ntedika, condivide la possibilità della purgazione di alcuni peccati tra la morte e il giudizio finale, e da R. B. Eno, 'The Fathers and the Cleansing Fire', in *Irish Theological Quarterly* 53 (1987), pp. 184-202, spec. pp. 194-199. Su questo aspetto del pensiero di Agostino vedi anche C. Beiting, 'The Third Place: Augustine, Pelagius and the Theological Roots of the Idea of Limbo', in *Augustiniana* 48 (1998), pp. 5-30, spec. pp. 16-30.

³¹¹ Et si quis aliter credit, Origenista est, Agostino, *De gestis Pelagii* 3, 10.

prevede la salvezza quasi attraverso il fuoco distruggitore delle loro opere³¹². Si tratta di un implicito riferimento a 1 Cor. 3, 15, lo stesso versetto citato nella lettera 4*, secondo cui anche per i peccatori c'è possibilità di salvezza grazie alla misericordia di Dio³¹³.

Benché Agostino non lo affermi esplicitamente, è quasi certo che la copia del *De gestis Pelagii* che Giusto ha con sé fosse destinata proprio a Cirillo. Tuttavia, i recenti tentativi di trovare una traccia di questo scritto nelle opere di Cirillo sono stati infruttuosi. Dunn afferma che il pensiero del vescovo di Alessandria “on questions of grace, freedom and original sin was not particularly influenced by his contact with Augustine”³¹⁴. Similmente Van Loon, dopo una lunga analisi, conclude che: “The reception by Cyril of the acts of the synod of Diospolis and of Augustine’s *De gestis Pelagii* had little effect on his theological position”³¹⁵. Allo stato attuale delle ricerche è soltanto possibile ipotizzare che Cirillo abbia letto il *De gestis Pelagii* di Agostino, ma una prova definitiva non è ancora stata trovata tra la produzione letteraria di Cirillo.

Un ulteriore documento relativo alla controversia pelagiana nelle mani di Cirillo è un'altra perduta lettera di Agostino. Di questa missiva ci resta soltanto un accenno da parte di Giuliano d'Eclano nell'*Ad Florum*: Agostino nella lettera che ha inviato ad Alessandria si vanta a tal punto del *Dialogus adversus Pelagianos* di Girolamo da affermare che Pelagio non è riuscito a difendere il libero arbitrio³¹⁶. Non sappiamo se questa lettera sia precedente o successiva alla lettera 4*, tuttavia testimonia che lo scambio epistolare tra Ippona ed Alessandria non è stato un evento a sé stante. Non credo sia possibile dedurre da questo breve accenno, come al contrario sostiene Wickham³¹⁷, che una copia del dialogo di Girolamo fosse giunta a Cirillo. Certo l'ipotesi non è da scartare, ma senza ulteriori prove è forse più ragionevole supporre che Agostino si sia limitato a descrivere l'opera al suo collega di Alessandria.

³¹² De illis vero peccatoribus, quos dicit apostolus exusto eorum opere tamquam per ignem salvos futuros, Agostino, *De gestis Pelagii* 3, 10.

³¹³ Sed rursus qui nullum peccatorem in dei iudicio misericordia dignum existimat quod vult ei nomen imponat, dum tamen et hunc errorem ecclesiastica veritate non recipere intellegat, Agostino, *De gestis Pelagii* 3, 10.

³¹⁴ Dunn, ‘Augustine, Cyril of Alexandria and the Pelagian Controversy’, pp. 79-87, citazione a p. 87.

³¹⁵ H. van Loon, ‘The Pelagian Debate and Cyril of Alexandria’s Theology’, in *Studia Patristica* 68 (2013), pp. 61-83, citazione a p. 83.

³¹⁶ Agostino, *Opus imperfectum* IV, 88.

³¹⁷ Wickham, ‘Pelagianism in the East’, p. 203.

1.5.3. La confutazione teologica del pelagianesimo

Numerosi elementi, alcuni certi come la lettera 4* e l'ulteriore lettera di Agostino, altri probabili, come la lettura del *De gestis Pelagii*, mostrano che Cirillo poteva avere una discreta conoscenza della controversia pelagiana, almeno dal punto di vista di Agostino. Il vescovo di Alessandria, soltanto alcuni anni dopo aver ricevuto questi documenti, decide di prendere una posizione di netta condanna nei confronti del pelagianesimo. L'unica fonte per comprendere il rifiuto di Cirillo della predicazione pelagiana dal punto di vista teologico è una perduta lettera inviata all'imperatore Teodosio II. Fozio ci ha lasciato un breve riassunto di questo scritto, citato, in base a quanto riporta lo stesso patriarca, da un sinodo romano in cui sono stati condannati nestorianesimo e pelagianesimo, e di cui il patriarca sta leggendo gli atti ufficiali. Purtroppo nessuna tra le lettere che conosciamo inviate da Cirillo all'imperatore tratta i temi riassunti da Fozio³¹⁸. Secondo Dekkers, la lettera è stata citata da un sinodo riunito a Roma da Gelasio (492-496) per condannare entrambe le eresie. A questi atti sono allegati numerosi documenti, tra cui l'ultimo in ordine cronologico è una apologia di Giovanni di Alessandria allo stesso Gelasio, documento che permetterebbe di datare questo sinodo alla fine del V secolo³¹⁹.

³¹⁸ Questa lettera non compare nel dettagliato catalogo redatto da N. M. Haring, 'The Character and Range of the Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430-1260)', in *Mediaeval Studies* 12 (1950), pp. 1-19, spec. p. 2: "since St. Cyril's writings to the Emperor and his family, also composed at the beginning of the Nestorian controversy, remained unknown in the West for many centuries, it can be presumed that they did not form part of the dossier".

³¹⁹ E. Dekkers, 'Les traductions grecques des écrits patristiques latins', in *Sacris Erudiri* 5 (1953), pp. 193-233, spec. p. 210. Tuttavia non è completamente da escludere l'ipotesi che il codice letto da Fozio riproduca gli atti del sinodo tenutosi a Roma nell'estate del 430, che ha condannato Nestorio e il pelagianesimo, prima ancora della loro definitiva condanna ad Efeso nel 431. Vedi L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, Vita e Pensiero, 1974, pp. 166-176; B. Green, 'Leo the Great and the Heresy of Nestorius', in *Studia Patristica* 43 (2003), pp. 373-380, spec. p. 376, e G. Bevan, 'Augustine and the Western Dimension of the Nestorian Controversy', in *Studia Patristica* 49 (2007), pp. 347-352, spec. p. 348. A questi atti, oggi perduti a parte un breve frammento in Arnobio il giovane, *Conflictus Arnobii et Serapionis de Deo trino et uno* 2, 13, 9-16, potrebbero essere stati aggiunti altri documenti relativi alla controversia pelagiana, prodotti nei decenni successivi, così da formare il codice letto da Fozio. Il fatto che una lettera di Cirillo di Alessandria sia stata citata da un sinodo romano non deve destare perplessità: numerose lettere, infatti, furono scambiate tra Roma e Alessandria sul caso Nestorio, e Cirillo stesso, in una lettera indirizzata a Celestino prima del sinodo romano del 430, afferma di aver consegnato alcune sue lettere a Posidonio, inviato di Cirillo a Roma, con l'ordine di consegnarle a Celestino. Tra le lettere che Posidonio aveva con sé, è possibile supporre che ci fosse anche la perduta lettera di Cirillo a Teodosio, e che questa lettera sia stata utilizzata dal sinodo romano per condannare Nestorio e il pelagianesimo. Sappiamo, inoltre, grazie al breve frammento preservato da Arnobio il giovane, che in questo sinodo Celestino I aveva rafforzato la sua posizione di condanna di Nestorio appoggiandosi ad alcune autorità tra cui Ambrogio, Ilario di Poitiers,

L'obbiettivo della lettera di Cirillo è proprio quello di dimostrare che tra pelagianesimo e nestorianesimo non vi sono differenze, trattandosi della medesima eresia. Il clima politico-ecclesiale in cui si colloca questa lettera è evidentemente contemporaneo all'intervento di Cirillo nella controversia nestoriana e al suo tentativo di coinvolgere l'episcopato di Roma nella lotta contro Nestorio. Cirillo preferisce parlare di celestiani, piuttosto che di pelagiani, segno evidente che a questa altezza cronologica Pelagio è già morto, o comunque la sua influenza nel dibattito teologico è stata superata da altri esponenti, come appunto Celestio. Sappiamo, infatti, che Celestio è stato attivo per un certo periodo a Costantinopoli durante l'episcopato di Nestorio. È Cirillo ad informarci in un memorandum segreto affidato a un suo collaboratore inviato a Roma che Celestio avrebbe composto alcuni pamphlet polemici su ordine di Nestorio³²⁰. Questo è dunque il quadro storico in cui è possibile collocare la lettera di Cirillo.

Dando credito al riassunto di Fozio, secondo Cirillo, “i celestiani a proposito del corpo o delle membra di Cristo, ovvero della chiesa, hanno il coraggio di dire che Dio, o meglio lo Spirito Santo, non distribuisce a tutti la fede, e a ciascuno in particolare tutto ciò che riguarda la vita, la pietà e la salvezza, così come vuole, ma ritengono che la natura con cui è costituito l'uomo, decaduta a causa della trasgressione e del peccato dalla sua condizione di beatitudine, separata da Dio e condannata alla morte, in virtù della sua libertà di scelta, è in grado di invocare o di respingere lo Spirito Santo”³²¹. Sembra che Cirillo abbia duramente reagito alla minimalizzazione del peccato di Adamo proposta da Celestio, secondo cui la trasgressione avvenuta in Eden non avrebbe avuto ripercussioni sulla natura umana.

Per comprendere più facilmente il breve riassunto della lettera di Cirillo si provvederà a contestualizzarlo all'interno della produzione letteraria di Cirillo, opportunamente selezionata. Le seguenti osservazioni si baseranno principalmente sulla lettura del Commento al Vangelo di

papa Damaso e Cirillo stesso. Sull'utilizzo dell'argomentazione patristica da parte di Celestino I durante il sinodo romano del 430 vedi: T. Graumann, 'Autorität und Argumentation: Papst Caelestin und die römische Synode vom Sommer 430', in *I Concili Occidentali: Secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2001, pp. 489-501.

³²⁰ Vedi in seguito paragrafo 1.7.1.

³²¹ Οἱ μὲν γὰρ Κελεστιανοὶ περὶ τοῦ σώματος ἦτοι τῶν μελῶν τοῦ Χριστοῦ, τουτέστι τῆς Ἐκκλησίας, ἀποθρασύνονται ὅτι περ οὐχὶ ὁ Θεὸς, τουτέστι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὴν τε πίστιν αὐτοῖς καὶ πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν καὶ σωτηρίαν διαρεῖ ἰδίᾳ ἐκάστῳ, καθὼς βούλεται, ἀλλ'ὅτι περ ἡ κατατεταγμένη τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ἢ διὰ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἁμαρτίαν τῆς μὲν μακαριότητος ἐκπεσοῦσα καὶ τοῦ Θεοῦ χωρισθεῖσα, τῷ δὲ θανάτῳ παραδοθεῖσα, αὕτη κατὰ τὴν τῆς προαιρέσεως ἀξίαν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ προσκαλεῖται καὶ ἀπωθεῖται, Fozio, *Bibliotheca* 54.

Giovanni³²², dei frammenti del Commento alla Lettera ai Romani³²³, e di alcuni passi delle *Responsiones ad Tiberium* e delle *Quaestiones doctrinales*³²⁴, risposte a quesiti di tipo dottrinale posti a Cirillo da un gruppo di monaci palestinesi guidati da un certo Tiberio attorno al 432. La data ci pone, dunque, oltre i limiti della controversia pelagiana in Oriente, ma i contenuti esposti da Cirillo

³²² Non è stato possibile consultare l'edizione critica di Pusey, per cui si è utilizzata l'edizione presente in PG 73-74. Nessun elemento, interno o esterno al Commento, permette di datare con certezza l'opera, che, tuttavia, precede sicuramente lo scoppio della controversia nestoriana poiché è assente qualsiasi riferimento alle questioni dibattute tra Cirillo e Nestorio, vedi J. Mahé, 'La date du Commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon S. Jean', in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 9 (1907), pp. 41-45. Jouassard ha ipotizzato che il Commento a Giovanni fosse l'ultima opera redatta da Cirillo prima dell'esplosione della controversia nestoriana, datandola tra il 425 e il 428. Vedi G. Jouassard, 'L'activité littéraire de Saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse', in *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la faculté de théologie de Lyon*, Lione, Facultés Catholiques, 1945, pp. 159-174, spec. pp. 164-172. La stessa posizione è stata ribadita circa trenta anni dopo in G. Jouassard, 'La date des écrits antiariens de Saint Cyrille d'Alexandrie', in *Revue Bénédictine* 87 (1977), pp. 172-178. Di diverso avviso è invece Charlier, che ritiene necessario datare il Commento a Giovanni all'inizio della carriera vescovile di Cirillo, ovvero attorno al 414, vedi N. Charlier, 'Le "Thesaurus de Trinitate" de saint Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 45 (1960), pp. 25-81. Farag ha, infine, proposto di retrodatare ulteriormente questa opera al periodo precedente l'elezione alla sede alessandrina, quando Cirillo ricopriva il ruolo di lettore, vedi L. M. Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete. His Commentary on the Gospel of John*, Piscataway, Gorgia Press, 2007, pp. 60-67. Le diverse proposte avanzate dagli studiosi non ci permettono di preferire una datazione piuttosto che un'altra: il commento di Giovanni potrebbe, infatti, essere stato redatto a ridosso o negli stessi anni in cui ha inviato la lettera all'imperatore Teodosio II, e perciò riflettere più da vicino le intenzioni teologiche del vescovo di Alessandria, ma si potrebbe trattare anche di un'opera discretamente lontana dalla stessa lettera. Ciononostante, il Commento al Vangelo di Giovanni riveste un ruolo di primaria importanza nella comprensione dell'impostazione teologica di Cirillo, ragion per cui, qualsiasi sia la data di composizione, le sue osservazioni teologiche possono essere considerate come un manifesto della sua teologia. Sul Commento a Giovanni di Cirillo vedi: L. Koen, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1991; e D. Pazzini, *Il prologo di Giovanni in Cirillo di Alessandria*, Brescia, Paideia Editrice, 1997.

³²³ Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in *D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon Tractatus ad Tiberium Diaconum duo*, Vol. III, a cura di P. E. Pusey, Oxford, 1972, pp. 173-248, di seguito abbreviato con Pusey seguito dal numero del volume e della pagina. Per un'interessante lettura dei frammenti di questo commentario esegetico in relazione alla grazia vedi: G. Giudici, *La dottrina della grazia nel commento alla Lettera ai Romani di S. Cirillo di Al.*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1951.

³²⁴ Edizione critica con traduzione inglese in R. L. Wickham, *Cyril of Alexandria: Selected Letters*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 168-175 (*Responsiones* 12-13), pp. 200-205 (*Quaestiones* 6), pp. XXVIII-XXXI per un'introduzione ai due scritti.

riprendono alcune questioni ampiamente dibattute in questa controversia benché in un contesto diverso³²⁵.

Come mostrato dalla moderna ricerca sulla teologia di Cirillo, lo Spirito Santo riveste un ruolo di primaria importanza nell'antropologia e nella cristologia elaborata dal vescovo di Alessandria³²⁶. Punto di accesso privilegiato al sistema teologico di Cirillo è la sua esegesi di Gn 2, 7 ('allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente'). L'esegesi di questo versetto da parte dei padri della chiesa si è concentrata attorno alla corretta interpretazione dell'espressione 'alito di vita'³²⁷. Per la gran parte degli esegeti (Ireneo di Lione, Clemente di Alessandria, Atanasio, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Cirro, Agostino) si tratta dell'insufflazione dell'anima nel corpo dell'uomo appena creato³²⁸. Un ristretto gruppo di esegeti, tra cui Tertulliano, in parte Origene, Didimo di Alessandria, Apollinare di Laodicea e, soprattutto, Cirillo di Alessandria, ha interpretato questa espressione biblica in termini

³²⁵ Wickham, 'Pelagianism in the East', p. 205, ritiene che le *Responsiones ad Tiberium* 12 (possibilità di sradicare le passioni) e 13 (peccaminosità in Cristo) e la *Quaestiones doctrinales* 6 (trasmissione del peccato di Adamo) 'were raised and suggest to me souls troubled by some of the Pelagian arguments'. Tuttavia la proposta di Wickham non sembra essere convincente in quanto in Palestina dopo il concilio di Efeso (431) non ci sono tracce di permanenza delle dottrine pelagiane. Per quanto riguarda *Responsiones ad Tiberium* 12 sono state avanzate altre proposte interpretative che contestualizzano le preoccupazioni dei monaci palestinesi all'interno di una corrente anti-origenista, vedi J. J. O'Keefe, 'Incorruption, anti-Origenism, and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria', in *The Theology of St Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, a cura di T. G. Weinandy e D. A. Keating, Londra-New York, T&T Clark, 2003, pp. 187-204, spec. pp. 198-203; e K. Pinggéra, 'Heilsverwirklichung in eschatologischer Spannung. Zu Cyril von Alexandrien, *Responsiones ad Tiberium* 12', in *Patristica et Oecumenica: Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag*, a cura di P. Gemeinhardt e U. Kühneweg, Marburg, Elwert, 2004, pp. 51-63. A prescindere dal reale contesto in cui queste questioni si sono originate, la loro risposta è un utile strumento per comprendere la posizione di Cirillo su questioni dibattute nella controversia pelagiana.

³²⁶ G. Ferrero, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo: I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1995; B. E. Daley, 'The Fullness of the Saving God. Cyril of Alexandria on the Holy Spirit', in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, pp. 113-148; D. A. Keating, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 21-31, 'yet the strikingly prominent place he accords to the gift, loss and reacquisition of the spirit surpasses what we find in their accounts [predecessori di Cirillo]', p. 30.

³²⁷ M-O. Boulnois, 'Le soufflé et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22', in *Recherches Augustiniennes* 24 (1989), pp. 3-37.

³²⁸ Boulnois, 'Le souffle et l'Esprit', pp. 5-24, "en conclusion de cette première partie, nous pouvons dire que la grande majorité des Pères a interprété le don fait à l'homme par Dieu en Gn 2, 7 comme la creation de l'âme. Cependant cette exégèse comporte des accents et des nuances variées", p. 23.

completamente diversi: non si tratterebbe, infatti, dell'anima umana, ma dell'insufflazione dello Spirito Santo in Adamo³²⁹.

Cirillo ritiene, dunque, che la natura del primo uomo sia stata elevata a uno stato di grazia superiore grazie alla presenza dello Spirito Santo. L'infrazione adamitica, non solo introduce la mortalità e una netta inclinazione al male nella natura umana, ma distrugge anche lo stretto legame tra natura umana e Spirito Santo, allontanandone gradualmente la presenza dall'uomo. La storia della salvezza presentata a più riprese da Cirillo nel Commento a Giovanni vede nel battesimo di Gesù (Gv 1, 32) il ritorno, per la prima volta dopo il peccato di Adamo, dello Spirito Santo nella natura umana³³⁰. Ulteriore tappa dell'economia salvifica è il dono dello Spirito Santo ai discepoli (Gv 20, 22), dono a cui tutti gli uomini possono prendere parte per partecipazione tramite l'eucarestia e il battesimo. Per Cirillo, la storia umana può essere sintetizzata in quattro tappe: tra il primitivo dono dello Spirito e il suo ritorno nei discepoli hanno avuto luogo il peccato di Adamo che ha allontanato lo Spirito Santo e l'incarnazione di Cristo che ne ha reso possibile il ritorno³³¹.

Implicazione escatologica e corollario soteriologico dell'economia salvifica elaborata da Cirillo è la sua peculiare concezione della divinizzazione³³². La salvezza dell'uomo, infatti, avverrà tramite un graduale processo di appropriazione della vita divina³³³, il cui possesso completo non potrà attuarsi che nella vita futura. Nell'attuale realtà terrena all'uomo è concesso soltanto di percepire e di vivere in parte la vita divina, tramite la comunione eucaristica e il sacramento del battesimo. Lo Spirito Santo viene rivestito di un ruolo centrale in questo processo salvifico: è l'agente principale della salvezza umana la cui azione si esplica tramite l'eucarestia e il battesimo.

³²⁹ Boulnois, 'Le soufflé et l'Esprit', pp. 24-36, su Cirillo vedi spec. pp. 30-35. "Cyrille d'Alexandrie est l'auteur qui semble s'être le plus intéressé à cette question. Sans prétendre être exhaustive, nous avons relevé au moins dix-sept textes qui abordent l'exégèse de Gn 2, 7", p. 30.

³³⁰ Keating, *The Appropriation of Divine Life*, p. 40, "the reacquisition of the Spirit for the renewal of human nature in Christ is a consistent feature of Cyril's narrative of salvation", p. 40.

³³¹ La storia della salvezza umana compare ripetutamente in Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, Gv. 1, 14, PG 73, coll. 160 C – 162 A; Gv. 1, 32-33, PG 73, coll. 204 D – 208 A; Gv 7, 39, PG 73, coll. 752 B – 756 B; Gv 14, 20, PG 74, coll. 276 D – 280 C; Gv 17, 18-19, PG 74, coll. 542 B – 552 B e Gv 20, 22-23, PG 74, coll. 710 D – 721 B. Sulla tipologia Adamo-Cristo vedi R. L. Wilken, 'Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria', in *Church History* 35 (1966), pp. 137-156; e A. J. Naidu, 'The First Adam-Second Adam Typology in John Chrysostom and Cyril of Alexandria', in *Perichoresis* 12 (2014), pp. 153-162.

³³² Su questo aspetto vedi l'eccellente trattazione di Keating, *The Appropriation of Divine Life*.

³³³ Cirillo non utilizza quasi mai il termine 'divinizzazione', preferendo l'espressione 'appropriazione della vita divina', evidentemente tratta da 2 Pt. 1, 4, vedi Keating, *The Appropriation of Divine Life*.

La natura umana, soprattutto in seguito alla caduta di Adamo, non possiede in sé stessa ciò che è necessario per la salvezza, come invece sosterebbero i pelagiani. L'allontanamento dello Spirito Santo rende impossibile all'uomo salvarsi: ciò che perde la santificazione è soggetto ai legami del peccato, e cade nel vizio, non avendo ormai in sé stesso ciò che lo preserva dal peccato³³⁴. Se, infatti, l'uomo appena creato in Paradiso era dotato di una completa libertà orientata verso il bene, la libertà dell'uomo decaduto, mai negata da Cirillo, è invece sottomessa alla schiavitù del diavolo³³⁵. L'uomo non è, dunque, in grado, da solo e senza l'aiuto divino, di compiere il bene poiché il potere della depravazione è troppo forte per essere sconfitto “se non con altro mezzo che con l'aiuto celeste”³³⁶. Gli esempi e le citazioni si potrebbero facilmente moltiplicare³³⁷, ma, credo che Cirillo esprima in maniera chiara la sua visione dell'uomo decaduto e della necessità dello Spirito Santo con un raffinato paragone. Come il ferro, sebbene sia, per sua natura, duro, non rimane intatto se urta le asperità delle pietre, se prima non ha ricevuto la resistenza che proviene dalla tempratura, così l'anima dell'uomo, sebbene affronti con grande impeto le passioni immutabili per cercare di compiere qualsiasi bene, non supererà mai la durezza della lotta se prima non è stata ingrassata dalla grazia del divino Spirito³³⁸. Questo incessante richiamo alla grazia non oscura, in ogni caso, l'invito rivolto ad ogni cristiano di co-operare all'azione dello Spirito Santo: la sobrietà, la diligenza e la volontà di

³³⁴ Τὸ δὲ ἀγιότητος ἐκπεσὼν, οὐχὶ δὴ πάντως ἔσται καὶ ὑπὸ τὰ τῆς ἀμαρτίας δεσμὰ, καὶ ὀκλάσει πρὸς τὸ χεῖρον, οὐκέτι διασῶζον πρὸς τὸ φαυλότητος ἔξω γεγέσθαι ποιοῦν, Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 200 B.

³³⁵ M-O. Boulnois, ‘Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d’Alexandrie’, in *Revue des Études Augustiniennes* 46 (2000), pp. 61-82, spec. p. 75. Vedi Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 553 C; col. 632 A; PG 74, col. 129 B-D; col. 264 C; col. 404 B; Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*, Rom 7, 18-20, in Pusey vol. III, pp. 206-207. Sia in Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, Gv 7, 30, in PG 73, coll. 720 A – 732 B, che in Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*, Rom 7, 15, in Pusey vol. III, pp. 202-206, Cirillo redige due estesi commenti con l'intenzione di confutare le teorie deterministiche della cultura classica.

³³⁶ Εἰ μὴ διὰ μόνης τῆς ἐξ οὐρανῶν ἐπικουρίας, Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 252 B. Vedi anche Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*, Rm 8, 3, in Pusey vol. III, p. 211-213.

³³⁷ Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 297 A; col. 801 B; PG 74, col. 177 C; PG 74, col. 264 A; PG 74, col. 712 A; vedi Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*, Rom 8, 2, in Pusey, vol. III, p. 210.

³³⁸ Ὡσπερ γὰρ τρόπον ὁ σίδηρος, καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων σκληρὸς, οὐκ ἂν ἀλωβήτως ὁμιλήσαι τοῖς τῶν λίθων ἀπνευστεροῖς, εἰ μὴ τὴν ἐκ τοῦ στομοῦσθαι προσλάβοι δύναμιν, οὕτως ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ, κἂν σφόδρα νεανιεύηται ταῖς εἰς πᾶν ὀτιοῦν ἀγαθὸν ἀπατραπέτοις ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ τῆς τῶν ἐντεῦθεν ἀγόνων σκληρότητος οὐ περιέσται ποτὲ, μὴ οὐχὶ πρότερον τῇ διὰ τοῦ θείου Πνεύματος ἀδρυνθεῖσα χάριτι, Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 74, coll. 609 D – 612 A.

compiere il bene e di esercitare la virtù sono fondamentali, anche se non sufficienti senza l'aiuto e la grazia divina³³⁹.

Questo mi sembra il contesto teologico in cui è possibile leggere in maniera fruttuosa la perduta lettera di Cirillo a Teodosio II. La principale criticità che Cirillo ravvisa nella predicazione pelagiana riguarda l'ottimistica valutazione della natura umana, dotata di libero arbitrio, e pertanto in grado di salvarsi o di dannarsi da sé. Cirillo rilegge le teorie pelagiane in suo possesso nei termini di una assoluta eliminazione del ruolo dello Spirito Santo nella storia della salvezza umana. Se, infatti, la natura umana non è stata debilitata dal peccato di Adamo, ciò significa che l'uomo si trova ancora in una posizione privilegiata, uguale a quella del primo uomo in cui è stato insufflato lo Spirito Santo. Questa prospettiva, tuttavia, non corrisponde minimamente a quanto crede Cirillo. La natura umana per salvarsi ha necessariamente bisogno dello Spirito Santo, che, a partire dal peccato di Adamo, si è progressivamente allontanato dall'uomo.

Tuttavia, la netta confutazione delle dottrine pelagiane non significa necessariamente che Cirillo condivida la posizione di Agostino sul peccato originale. Come nel caso di Attico, ma, questa volta, con una abbondanza documentaria incomparabilmente maggiore, risulta chiaro che il vescovo di Alessandria non solo non condivide, ma rifiuta esplicitamente qualsiasi tipo di dottrina che sottintenda l'affermazione del peccato originale e della sua trasmissione³⁴⁰.

La sesta questione dottrinale riguarda il peccato di Adamo e le sue conseguenze per l'umanità. Cirillo prende in esame il modo in cui il nostro progenitore Adamo ha fatto ricadere su di noi la punizione inflittagli a causa della trasgressione³⁴¹. La risposta di Cirillo è senza esitazioni: “anche noi siamo eredi della maledizione di Adamo. Tuttavia, non siamo assolutamente puniti come se avessimo disobbedito insieme a lui alla legge divina [...], ma, come ho detto, quando divenne mortale, trasmise

³³⁹ Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 74, col. 524 A. Vedi anche Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 489 C-D; coll. 702 C – 704 A.

³⁴⁰ J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas. Im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, Monaco-Basilea, Ernst Reinhardt Verlag, 1963, vol. II, pp. 140-149, spec. pp. 145-146 e p. 148. C. Dratsellas, *Man in His Original State and in the State of Sin According to St. Cyril of Alexandria*, Atene, 1971, pp. 58-61; A-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1983, pp. 30-33. Su una posizione parzialmente diversa: L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Friburgo-Basilea-Vienna, Herder, 1981, pp. 131-133.

³⁴¹ Ἐξετάσαι χρῆ πῶς εἰς ἡμᾶς ὁ προπάτωρ Ἀδάμ παρέπεμψε τὴν ἐπενεχθεῖσαν αὐτῷ διὰ τὴν παράβασιν δίκην, Cirillo di Alessandria, *Quaestiones doctrinales* 6.

la maledizione alla sua generazione: infatti siamo nati mortali da un mortale”³⁴². La colpa per l’infrazione avvenuta nel paradiso terrestre rimane imputata al solo Adamo: nessun altro è considerato colpevole per il peccato del primo uomo. Tuttavia, il peccato adamitico non è privo di conseguenze per la natura umana, che diventa corruttibile e mortale, lasciando il primitivo stato di immortalità e incorruttibilità. Tale condizione verrà riacquistata soltanto alla fine dei tempi, grazie a Gesù Cristo. Vi è, dunque, in Cirillo una netta distinzione tra la colpevolezza di cui sono responsabili gli uomini per quanto commesso da ognuno, (non per quanto commesso in principio da Adamo), e l’eredità derivante da Adamo, ovvero la morte. Mentre in Agostino questi due concetti sono strettamente connessi nella sua teoria del peccato originale, tanto che ogni uomo non solo è erede della maledizione adamitica, ma è anche colpevole per il peccato originale, in Cirillo rimane soltanto uno dei due termini, ovvero l’eredità della morte.

Ulteriore controprova della diversità con cui Agostino e Cirillo interpretano il peccato di Adamo si può trovare nell’esegesi di Rm 5, 12, luogo classico della dottrina sul peccato originale³⁴³. Nel Commento all’Epistola ai Romani, Cirillo chiarisce i termini entro cui è possibile leggere la trasmissione del peccato di Adamo ai suoi eredi. Non si tratta del passaggio della sua colpa ad altri uomini, bensì è il suo cattivo esempio ad essere stato imitato: “poiché abbiamo imitato la trasgressione di Adamo, in quanto tutti peccarono, siamo stati condannati nelle sue stesse pene”³⁴⁴. È l’imitazione del nostro progenitore a rendere ogni uomo colpevole, non l’eredità del suo peccato. Proseguendo il commento ai restanti versetti di Rom 5, Cirillo solleva una possibile obiezione circa la possibilità che uomini non ancora nati siano condannati per il peccato di Adamo. Una simile posizione contraddirebbe il dettato biblico di Dt. 20, 16 secondo cui i figli non saranno puniti per i peccati dei padri. A tale obiezione la risposta di Cirillo è netta: l’anima che pecca morirà³⁴⁵, preservando, in questo modo, la responsabilità individuale del peccato.

Il problematico rapporto padre-figlio e la possibilità che il peccato del primo venga espiato dal secondo è una tematica che ricorre frequentemente nelle pagine del Commento a Giovanni. La

³⁴² Καί ἐσμεν τῆς ἐν Ἀδὰμ κατάρως κληρονόμοι, οὐ γὰρ πάντως ὡς σὺν ἐκείνῳ παρακούσαντες τῆς θείας ἐντολῆς [...] τετιμωρήμεθα, ἀλλ’ ὅτι, ὡς ἔφην, θνητὸς γεγὼνός, εἰς τὸ ἐξ αὐτοῦ σπέρμα παρέπεμψε τὴν ἀράν· θνητοὶ γὰρ γεγόναμεν ἐκ θνητοῦ, Cirillo di Alessandria, *Quaestiones doctrinales* 6.

³⁴³ Su questo tema vedi J. Meyendorf, ‘Ἐφ’ ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d’Alexandrie et Théodoret’, in *Studia Patristica* 4 (1961), pp. 157-161, spec. pp. 158-160.

³⁴⁴ Ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταὶ καθ’ ὅ πάντες ἡμάρτον, ταῖς ἴσαις ἐκείνῳ δίκαις ὑπενεήγημεθα, Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*, Rom 5, 11-12, in Pusey vol. III, pp. 182-183.

³⁴⁵ Ψυχή μὲν ἢ ἀμαρτάνουσα αὕτη ἀποθανεῖται, Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*, Rom 5, 18-19, in Pusey vol. III p. 186.

questione è sempre la stessa: perché un giudice non dovrebbe punire il figlio per i reati del padre?³⁴⁶ La risposta è esclusivamente biblica: Cirillo, cita infatti Ez. 18, 20, secondo cui il peccatore deve morire, mentre il figlio non può essere ritenuto responsabile per le colpe del padre. Il rapporto padre-figlio non viene descritto da Cirillo nei termini di una eredità biologica, in base alla quale le caratteristiche del padre si trasferiscono nel figlio, è, invece, l'esemplarità del padre che stabilisce chi sia suo figlio³⁴⁷. Dunque, il padre di una persona lo si può individuare dalle azioni del figlio: Adamo, o meglio il diavolo, è il padre di quanti ne hanno seguito l'esempio, compiendo peccati e dimenticandosi di Dio. Questa peculiare concezione della paternità viene ampiamente analizzata da Cirillo, che vi dedica un intero capitolo del suo *Commento a Giovanni*³⁴⁸.

L'impossibilità di essere giudicati colpevoli per il peccato commesso da Adamo, non significa che la sua trasgressione sia stata indifferente per l'umanità. Come già mostrato in precedenza, da allora la natura dell'uomo è divenuta mortale. Accanto a questa prima dannosa conseguenza, Cirillo individua un ulteriore elemento introdottosi nell'uomo a partire dal peccato di Adamo, ovvero una marcata inclinazione al peccato: "la natura umana fu colpita dalla malattia del peccato per la disobbedienza di un solo uomo, cioè di Adamo, così i molti furono costituiti peccatori, non perché abbiano condiviso la trasgressione di Adamo, dato che ancora non erano nati, ma perché condividono la sua stessa natura caduta sotto la legge del peccato"³⁴⁹. L'eredità di Adamo aggiunge al dominio della morte, anche il potere delle passioni sulla nostra carne, che, come ritiene Cirillo, è proclive al male³⁵⁰. La vita dell'uomo è, dunque, caratterizzata da una incessante lotta contro le passioni, e, come afferma Cirillo nella *Responsiones ad Tiberium* 12, l'uomo non riuscirà mai a superare le sue innate pulsioni: tale traguardo, infatti, è riservato per la vita futura³⁵¹. Lo sforzo dell'uomo, l'attenzione nelle

³⁴⁶ Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 64 B.

³⁴⁷ Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. 880 D.

³⁴⁸ Vedi Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, Gv 9, 2-3, in PG 73, coll. 940 D – 954 B. Su questo aspetto, vedi: M-O. Boulnois, 'Le Décalogue contient-il une formule scandaleuse? "Dieu qui reporte les fautes des pères sur les enfants" (Ec 20, 5)', in *Le décalogue au miroir des Pères*, a cura di R. Gounelle e J-M. Prieur, Strasburgo, Université Marc Bloch, 2008, pp. 243-259, spec. pp. 256-258 per Cirillo.

³⁴⁹ Νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἀμαρτίαν διὰ τῆς παραχοῆς τοῦ ἐνὸς, τουτέστιν Ἀδάμ, οὕτως ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ, οὐχ ὡς τῷ Ἀδάμ συμπαραβεβηκότες, οὐ γάρ ἦσαν πρόποτε, ἀλλ'ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμον πεσοῦσης τὸν τῆς ἀμαρτίας, Rom 5, 18-19, in Pusey vol. III, p. 187. Vedi anche Rom 8, 3-4, in Pusey vol. III, p. 212.

³⁵⁰ Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*, PG 73, col. B; PG 74, col. 650 C.

³⁵¹ Περιεσόμεθα τοίνυν τῶν ἐμφύτων κινημάτων οὐκ εἰς ἅπαν, οὐδὲ ὀλοτελῶς, τετήρηται γὰρ τοῦτο τῆ παμμακαρία ζῶῃ τῇ ἔσσεσθαι προσδοκωμένη κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα, Cirillo di Alessandria, *Responsiones ad Tiberium* 12.

azioni che compie e la sobrietà come stile di vita possono aiutare in questa lotta, anche se non è possibile eliminare dalla carne il suo desiderio innato³⁵².

³⁵² Τῆς σαρκὸς τὴν ἔμφυτον αὐτῆς ἐπιθυμίαν, Cirillo di Alessandria, *Responsiones ad Tiberium* 12.

1.6. TEODORO DI MOPSUESTIA

Teodoro, vescovo di Mopsuestia, originario di Antiochia, nasce attorno al 350 in una famiglia agiata³⁵³. Inizia gli studi di retorica, per poi abbandonarli in favore della vita ascetica, nel monastero diretto da Diodoro, poi vescovo di Tarso. Dopo un paio d'anni, in seguito a una crisi spirituale, abbandona i suoi compagni d'ascesi, per occuparsi degli affari di famiglia e con l'intenzione di sposarsi. Probabilmente grazie all'intervento di Giovanni, futuro vescovo di Costantinopoli, ritorna sui suoi passi e prosegue il suo cammino di perfezionamento ascetico e teologico. Lascia il monastero nel 392 per combattere i macedoniani ad Anazarbo, dove viene consacrato presbitero e in seguito vescovo di Mopsuestia, carica che ricopre fino alla morte nel 428. Muore in comunione con la chiesa, ma in seguito alla sua morte si scatena una lunga battaglia che porterà alla sua condanna nel 553 nel concilio dei tre capitoli, insieme a Ibas di Edessa e ad alcuni scritti di Teodoreto di Cirro, in quanto padri spirituali di Nestorio. La sua cristologia è, infatti, accusata di condividere con Nestorio una netta divisione e separazione in Cristo di due persone, l'uomo e il Verbo³⁵⁴. Dal punto di vista esegetico, Teodoro ha commentato quasi tutti i libri della Bibbia, ma la condanna sancita nel 553 ha decretato la quasi totale scomparsa di questi scritti³⁵⁵. La tradizione delle opere di Teodoro si estende, dunque, oltre al greco, anche al latino e al siriano, lingue in cui alcune sue opere sono state tradotte in antichità.

Il suo legame con la controversia pelagiana è particolarmente importante in quanto nell'ultimo periodo della sua vita, a partire circa dal 421 ha ospitato Giuliano d'Eclano, esule dall'Italia. Le modalità con cui è avvenuto questo incontro e i vicendevoli influssi teologici ed esegetici saranno analizzati nel corso di questo capitolo. Infine si provvederà a valutare l'impatto delle dottrine portate da Giuliano in Cilicia, mettendole a confronto con una selezione della produzione letteraria di Teodoro.

³⁵³ Per un'introduzione a Teodoro, vedi: R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948; R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, Westminster, Faith Press, 1961; F. G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London-New York, Routledge, 2009.

³⁵⁴ Sulla cristologia di Teodoro, vedi: F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1956; R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, Clarendon Press, 1963; F. G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.

³⁵⁵ Per una introduzione all'esegesi di Teodoro, vedi: D. Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his Old Testament Exegesis*, New York, Paulist Press, 1989.

1.6.1. L'incontro tra Teodoro e Giuliano

Giuliano d'Eclano e i suoi compagni, dopo il probabile soggiorno a Costantinopoli³⁵⁶, hanno trovato rifugio in Cilicia presso Teodoro di Mopsuestia. La nostra principale fonte di informazione sul soggiorno di Giuliano è Mario Mercatore³⁵⁷. Non è facile cercare le ragioni per cui Giuliano sia entrato in contatto proprio con Teodoro, tuttavia, due fonti a nostra disposizione ci possono permettere di comprendere, quanto meno, la modalità con cui questo incontro è avvenuto.

La prima è la Storia ecclesiastica di Barhadbesabba Arbaia, uno scrittore siriano del sesto secolo. Nel paragrafo dedicato a Teodoro di Mopsuestia c'è un'interessante allusione ai primi contatti tra Giuliano e Teodoro. Barhadbesabba riporta che Teodoro era ammirato non solo in Oriente, ma anche da alcuni occidentali, tanto che, quando tra di essi è scoppiata una polemica circa l'origine del peccato, ovvero se esso appartenesse alla natura o alla volontà dell'uomo, questi occidentali hanno inviato a Teodoro una richiesta di chiarificazioni. Teodoro ha risposto con un'opera in due volumi, chiara allusione al suo trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà', che verrà analizzato in seguito³⁵⁸. È molto probabile che dietro a questi anonimi occidentali ci siano Giuliano e i suoi seguaci, i quali hanno richiesto l'aiuto di Teodoro nella loro controversia teologica, tale evidenza risulterà ancora più chiara nelle pagine seguenti dopo aver analizzato dettagliatamente il trattato di Teodoro. È interessante notare che il verbo siriano usato da Barhadbesabba per descrivere l'appello di Giuliano a Teodoro è 'sadar'. Questo verbo può essere usato in siriano per indicare l'azione di inviare una lettera a qualcuno, e ritengo che in questo caso, anche se non è presente il sostantivo per lettera, è possibile supporre che Giuliano e i suoi seguaci abbiano spedito una lettera a Teodoro al fine di ottenere il suo supporto nella controversia pelagiana³⁵⁹. È probabile, infine, che Barhadbesabba abbia trovato questa informazione nel trattato di Teodoro e abbia deciso di riportarla nella sua Storia ecclesiastica.

Purtroppo la lettera di Giuliano a Teodoro è perduta. Tuttavia, ritengo che sia possibile ricostruirne in parte i contenuti. Sappiamo infatti che Giuliano e i suoi seguaci hanno scritto una lettera a Rufo di Tessalonica, i cui frammenti sono citati e commentati da Agostino negli ultimi tre

³⁵⁶ Vedi in precedenza il paragrafo 1.4.2.

³⁵⁷ Iulianum, ex episcopo oppidi Eclanensis haereticum Pelagianum, seu Coelestianum, hunc secutum esse Theodorum, ad quem peragratis terris, et exarato mari, atque Oriente lustrato, cum sociis et participibus [...] tetendit, Mario Mercatore, *Epistula in refutationem symboli Theodori Mopsuesteni* in ACO I, 5, p. 23, ll. 23-26. Vedi anche Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani* in ACO I, 5, p. 19, ll. 24-25.

³⁵⁸ Barhadbesabba Arbaia, *Storia ecclesiastica*, p. 512.

³⁵⁹ Devo questa indicazione al dott. Vittorio Berti che ringrazio sentitamente.

libri del *Contra duas epistulas Pelagianorum*. Questa lettera è stata inviata da Giuliano dopo la condanna di Pelagio e Celestio da parte di Zosimo nel 418. Agostino riporta che Giuliano ha inviato questa lettera per cercare di ottenere il favore di un vescovo orientale alla sua causa³⁶⁰. È verosimile che una simile lettera sia stata spedita anche a Teodoro per la medesima ragione, benché la risposta di Teodoro sia stata radicalmente diversa da quella di Rufo. Sappiamo infatti che Rufo ha prontamente inviato la lettera di Giuliano a Bonifacio I, vescovo di Roma, il quale, a sua volta, l'ha inviata ad Agostino, allegando un'altra lettera di Giuliano al clero romano, perché le potesse confutare³⁶¹. La decisione di Rufo di inviare la lettera di Giuliano a Roma può essere spiegata come l'atto di fedeltà di un vicario della sede petrina come era Rufo³⁶². Teodoro, come si può facilmente intuire, ha risposto in maniera positiva alla lettera di Giuliano, tanto da offrirgli protezione e decidere di scendere in campo contro la dottrina del peccato originale.

Non sappiamo se altre lettere sono state scritte da Giuliano a vescovi orientali al fine di ottenere il loro supporto: probabilmente più di due lettere sono circolate in Oriente, ma tutta questa documentazione è scomparsa, lasciandoci solo i frammenti della lettera a Rufo e una allusione a una possibile lettera a Teodoro. Non ci sono ragioni stringenti per ritenere che queste lettere fossero uguali, ma, d'altro canto, perché mai Giuliano e i suoi compagni avrebbero dovuto scrivere ogni volta una lettera completamente diversa dal momento che le questioni dibattute nella controversia sono rimaste le stesse? La mia ipotesi, pertanto, è che la perduta lettera a Teodoro non era radicalmente diversa, almeno nei contenuti, da quella scritta a Rufo. Per provare la plausibilità di questa ipotesi si cercherà di confrontare i frammenti della lettera a Rufo con le questioni presenti nel trattato di Teodoro, per quanto le nostre fonti ci permettono di conoscerlo. È a partire da questo scambio epistolare, corroborato dai colloqui e dalle discussioni avvenute durante il soggiorno di Giuliano in Cilicia, che Teodoro ha composto il suo trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà'. Le eventuali somiglianze nei contenuti tra la lettera di Giuliano e il trattato di Teodoro potrebbero suggerire la possibilità di ricostruire la perduta lettera di Giuliano a Teodoro.

Il destino che ha decretato la parziale o completa scomparsa di quasi tutti gli scritti di Teodoro di Mopsuestia non ha risparmiato neppure il suo trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà'. L'originale greco è completamente perduto, e restano solo

³⁶⁰ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 1, 1.

³⁶¹ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 1, 3.

³⁶² Vedi in precedenza il paragrafo 1.4.1.

pochi frammenti in latino, conservati nella *Collectio Palatina*³⁶³, e uno in siriano, citato da Isacco di Ninive³⁶⁴. Vi sono anche fonti indirette come un lungo riassunto scritto da Fozio nella sua *Bibliotheca*³⁶⁵ e il breve paragrafo nella Storia ecclesiastica di Barhadbesabba Arbaia analizzato in precedenza³⁶⁶. In base a quanto le fonti a nostra disposizione ci permettono di inferire, il trattato di Teodoro si articola attorno a cinque punti fondamentali, gli stessi che ritroviamo anche tra i frammenti della lettera a Rufo.

Il primo punto è che i suoi avversari affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà. Questa natura peccaminosa non è quella in cui Adamo è stato creato, ma quella che ha ricevuto dopo aver peccato³⁶⁷. Nella lettera di Giuliano a Rufo, c'è un frammento che denota una stringente somiglianza con il titolo del trattato di Teodoro. Giuliano e i suoi seguaci affermano che ogni peccato non deriva dalla natura, ma dalla volontà³⁶⁸. Ci sono anche altri passaggi in cui Giuliano difende il libero arbitrio dagli attacchi di Agostino³⁶⁹.

Il secondo punto è che i suoi avversari affermano che anche i bambini sono contaminati dal peccato, e che il battesimo e la somministrazione della santa eucarestia sono necessari per la remissione dei peccati³⁷⁰. Nella lettera ci sono almeno tre passaggi che riguardano questa questione. Il primo è che Giuliano accusa Agostino di legare la trasmissione dell'anima alla trasmissione del

³⁶³ I frammenti sono editi in ACO I, V/1, pp. 173-176. Traduzioni inglesi in McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, pp. 86-91, e in J. Behr, *The Case against Diodore and Theodore*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 252-263.

³⁶⁴ Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *The Second Part: Chapters IV–XLI*, a cura di S. P. Brock, CSCO 554-555, Syr. 224-225, Leuven, Peeters, 1995. Testo siriano vol. 224, p. 156, traduzione inglese vol. 225, pp. 166-167. Traduzione italiana in Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di P. Bettolo, Magnano, Qiqajon, 1985, p. 231.

³⁶⁵ Fozio, *Bibliotheca* 177.

³⁶⁶ Barhadbesabba, *Storia ecclesiastica*, p. 512.

³⁶⁷ Φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν φασὶ τοὺς ἀνθρώπους, φύσει δὲ οὐ κατ'ἐκείνην ἐν ἧ κατὰ τὸ πρῶτον δημιουργηθεὶς ὑπέστη ὁ Ἀδάμ (ἐκείνην γὰρ ἀγαθὴν ἀγαθοῦ Θεοῦ ποίημα οὐσάν φασι), ἀλλὰ κατ'ἐκείνην ἦν ὕστερον ἁμαρτήσας ἐκληρώσατο, Fozio, *Bibliotheca* 177.

³⁶⁸ Peccatum omne non de natura, sed de voluntate descendat, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 2, 2, vedi anche Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 4, 5.

³⁶⁹ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 10; II, 8, 17; IV, 2, 2.

³⁷⁰ Λέγειν μηδὲ τὰ παιδιά, κἄν ἀρτιγέννητα ἦ, μὴ ἀπηλλάχθαι ἁμαρτίας, ἅτε ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀδάμ παραβάσεως τῆς φύσεως ἐν ἁμαρτίαις ὑποστάσης [...] Αὐτὸ τὸ ἅγιον βάπτισμα καὶ τὴν τοῦ ἀχράντου σώματος κοινωνίαν εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν, καὶ τοῖς βρέφεσιν ἐπιφερόμενα ταῦτα, Fozio, *Bibliotheca* 177.

peccato³⁷¹. Il secondo è l'affermazione che da Adamo noi ereditiamo solo la morte e non il peccato³⁷², mentre l'ultimo, simile al secondo, è che da Adamo non è passato nessun male tramite le altre persone a parte la morte³⁷³.

La terza accusa è che essi affermano che nessun uomo è giusto³⁷⁴. Un eco di questa polemica si può trovare in due passaggi della lettera a Rufo che sono stati parafrasati da Agostino. In entrambi Giuliano e i suoi seguaci attaccano Agostino di affermare che gli apostoli e i profeti non sono completamente santi, ma lo sono solo rispetto alle persone malvage, mentre per Giuliano gli apostoli e i profeti sono santi per sé stessi non in confronto ad altri³⁷⁵. Dunque, sia per Giuliano che per Teodoro è sbagliato affermare che nessun uomo è giusto, perchè simili uomini sono vissuti sia nei tempi dell'Antico che del Nuovo Testamento.

Il quarto punto riguarda Cristo. Teodoro afferma che secondo i suoi nemici ci sono due opportunità: o affermare che anch'egli era macchiato dal peccato, dal momento che ha preso su di sé una carne come la nostra, oppure è necessario concludere che la sua incarnazione non era reale³⁷⁶. Nella lettera a Rufo è possibile trovare solo la prima parte di questa accusa. Giuliano attacca Agostino di affermare che Cristo ha mentito a causa delle necessità della carne, mentre Giuliano nega decisamente la possibilità che Cristo si sia mai macchiato di qualche peccato³⁷⁷.

L'ultimo punto riguarda il matrimonio e i rapporti sessuali. Secondo gli avversari di Teodoro, entrambi appartenerebbero a quella natura malvagia che Adamo ha ottenuto dopo il suo peccato³⁷⁸. Giuliano, nella lettera a Rufo, elogia il matrimonio citando due versi dalle Scritture: Mt. 19, 4.6 ('da principio li creò maschio e femmina') e Gen. 1, 28 ('Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra.

³⁷¹ Nos animarum traducem cum peccati traduce contueri, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* III, 10, 26.

³⁷² Per Adam mortem ad nos transisse, non crimina, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 4, 6.

³⁷³ Ex Adam nihil mali transisse per ceteros nisi mortem, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 2, 2.

³⁷⁴ Ὅτι οὐδεὶς ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δίκαιος, Fozio, *Bibliotheca* 177.

³⁷⁵ Aiunt etiam quod omnes apostoli vel prophetae non plene sancti definiantur a nobis, sed in comparatione peiorum minus malos eos fuisse dicamus, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* III, 5, 14. Vedi anche Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 2, 2; IV, 7, 18.

³⁷⁶ Οὐδ' ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν, ἅτε τὴν ἡμαρτημένην φύσιν προσειληφώς, οὐδ' αὐτὸς ἐκαθάρευεν ἀπὸ ἁμαρτίας [...] οὐδ' ἀληθεῖα καὶ φύσει σχήματι δὲ μόνον διαδόντας αὐτῷ τὴν ἐνανθρώπησιν, Fozio, *Bibliotheca* 177.

³⁷⁷ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* III, 6, 16.

³⁷⁸ Τὸν γάμον, ἦτοι τὴν τῆς μίξεως ὄρεξιν καὶ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν καὶ πάντα διὰ τὰ τοιαῦτα [...] τῆς μοχθηρᾶς ἔργα φασὶ φύσεως, εἰς ἣν διὰ τῆς ἁμαρτίας πεσὼν ὁ Ἀδάμ, Fozio, *Bibliotheca* 177.

Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi')³⁷⁹.

Tutte le principali questioni affrontate da Teodoro nel suo trattato si possono trovare anche nella lettera di Giuliano a Rufo. Tuttavia, alcuni argomenti trattati nella lettera, come il ruolo della grazia e della legge³⁸⁰, sembrano essere assenti dal trattato di Teodoro. Ciò può essere dovuto al fatto che non possediamo il trattato originale, o che Teodoro non ha ritenuto tali questioni di primaria importanza. Ad ogni modo, poiché la lettera di Giuliano a Rufo è molto vicina ai contenuti del trattato di Teodoro è possibile, con un certo grado di plausibilità, che anche la perduta lettera di Giuliano a Teodoro assomigliasse a quella scritta a Rufo. In tale primo incontro epistolare devono essere stati senza dubbio presentati al vescovo di Mopsuestia le principali questioni affrontate da Giuliano nella sua polemica con Agostino. A questa lettera di Giuliano dobbiamo supporre che Teodoro abbia risposto invitando il suo interlocutore presso la propria sede episcopale dove sappiamo che ha risieduto per diversi anni. È durante questo soggiorno che Giuliano compone la sua ultima opera contro Agostino, gli otto libri dell'*Ad Florum*³⁸¹ e che Teodoro compone il suo trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà'.

1.6.2. Il trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà'

Questa opera presenta numerosi problemi che necessitano di una soluzione, a partire dal titolo stesso. Infatti, le varie fonti riportano tre titoli più o meno differenti. Nei frammenti latini l'opera è intitolata: "contro sant'Agostino che difende il peccato originale, e afferma che, secondo la dottrina cattolica, Adamo è diventato mortale a causa della sua trasgressione"³⁸². Barhabesabba Arbaia riporta che Teodoro di Mopsuestia ha espresso la sua opinione sulla questione se il peccato dipende dalla nostra volontà o se è determinato dalla nostra natura in due volumi³⁸³. Isacco di Ninive riporta che il

³⁷⁹ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 2, 2; IV, 5, 9.

³⁸⁰ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 10; III, 2, 2; IV, 5, 10.

³⁸¹ Inde, velut instructor, octo contra fidem catholicam potius quam contra sanctae memoriae Augustinum volumina illa [...] conderet", Mario Mercatore, *Epistula in refutationem symboli Theodori Mopsuesteni* in ACO I, 5, p. 23, ll. 28-29.

³⁸² Contra sanctum Augustinum defendentem originale peccatum, et Adam per transgressionem mortalem factum catholice disserentem, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis*, in ACO I, 5, p. 173, ll. 15-17.

³⁸³ Barhadbesabba, *Storia ecclesiastica*, p. 512.

titolo di questa opera è “Contro coloro che dicono che il peccato è presente nella natura”³⁸⁴. Fozio ha letto un’opera in cinque volumi intitolata: “Contro coloro che dicono che gli uomini peccano per natura e non per volontà”³⁸⁵. Poiché Teodoro è un autore greco, è probabile che Fozio abbia letto la versione originale di questa opera, mentre Isacco di Ninive e Barhadbesabba Arbaia hanno utilizzato una traduzione siriana³⁸⁶. Chiaramente, c’è una certa armonia tra i titoli preservati dagli autori siriani e dall’unico testimone greco. La tradizione latina, invece, attribuisce all’opera un titolo completamente diverso, suggerendo che l’avversario di Teodoro era Agostino.

In realtà, il paragrafo che Fozio dedica alla descrizione dell’avversario di Teodoro indica chiaramente che il suo avversario non è Agostino ma Girolamo. Fozio descrive la persona contro cui l’opera è indirizzata in questi termini:

Teodoro afferma che il capo della loro eresia è partito da quelle terre [Occidente] per trasferirsi in seguito nelle regioni orientali, dove ha redatto dei libri sull’eresia da lui inventata dal nulla, per poi inviarli ai suoi compatrioti, tramite cui ne ha convertiti un gran numero, così che intere chiese si sono riempite con un’assurdità. Egli chiama o soprannomina, non so dirlo con certezza, il loro capo Aram. Dice anche che questi ha forgiato un quinto vangelo, avendo finto di trovarlo nella biblioteca di Eusebio di Palestina; che ha rifiutato la traduzione della sacra e divina scrittura che i settanta riuniti insieme hanno pubblicato, e anche la versione di Simmaco, di Aquila e degli altri; che si è esaltato di aver elaborato una propria e nuova traduzione, pur senza essersi esercitato nella lingua degli ebrei fin da bambino, come quegli altri, non avendo appreso lo spirito della Sacra Scrittura, ma si è messo nelle mani di alcuni vili ebrei e da allora ha avuto il coraggio di pubblicare la propria versione³⁸⁷.

³⁸⁴ Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, p. 166.

³⁸⁵ Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμη πταίειν τοὺς ἀνθρώπους, Fozio, *Bibliotheca* 177.

³⁸⁶ P. Yousif, ‘Traduzioni siriane di Teodoro di Mopsuestia’, in *Autori classici in lingue del vicino e medio Oriente*, a cura di G. Fiaccadori, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1990, pp. 141-162.

³⁸⁷ Ὡν καὶ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγὸν λέγει γενέσθαι ἐκεῖθεν μὲν ὀρμώμενον, τοῖς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπιχωριάζοντα τόποις καὶ συντάττοντα λόγους ὑπὲρ τῆς καινοποιηθείσης αὐτῷ αἰρέσεως διαπέμπειν τοῖς τὸ πατρῶν ἔδαφος οἰκοῦσιν, ὑφ’ ὧν καὶ πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε πρὸς τὸ οἰκεῖον φρόνημα ἐλκύσαι, ὡς καὶ ἐκκλησίας ὅλας τοῦ ἀτοπήματος πληρωθῆναι. Ἀραμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν, οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν, εἴτε ὀνομάζει εἴτε ἐπονομάζει. Τοῦτον καὶ πέμπτον εὐαγγέλιον προσαναπλάσαι λέγει, ἐν ταῖς Εὐσεβίου τοῦ Παλαιστίνου βιβλιοθήκαις ὑποπλαττόμενον εὐρεῖν· καὶ ἀπόσασθαι μὲν τῆς θείας καὶ παλαιᾶς γραφῆς ἦν οἱ ἐβδομήκοντα συνεληλυθότες ἐκδεδώκασι μετάφρασιν, καὶ διὰ καὶ τὴν Συμμάχου καὶ Ἀκύλα καὶ τῶν ἄλλων, ἰδίαν δὲ τινα καὶ καινὴν ἐπαρθῆναι συντάξαι μήτε τὴν Ἑβραίων, ὥσπερ ἐκεῖνοι ἐκ παιδὸς

Le incertezze di Fozio circa l'identità dell'avversario di Teodoro sono motivate dall'uso di uno pseudonimo: Aram. Non c'è alcun dubbio, tuttavia, che Aram sia Girolamo. Numerosi indizi ci permettono di identificare il nemico di Teodoro. Prima di tutto, è evidente il riferimento al trasferimento in Palestina: Girolamo ha lasciato il mondo occidentale attorno al 385 per vivere in Palestina, dove ha condotto vita monastica nei monasteri fondati da lui stesso e Paola. Secondo elemento, la traduzione dell'Antico Testamento dall'ebraico in latino è l'impresa più famosa di Girolamo³⁸⁸.

Qual è l'opera di Girolamo confutata nel trattato di Teodoro? Due elementi ci permettono di rispondere a questa domanda. Il primo si trova nel titolo dell'opera: i suoi avversari, secondo Teodoro, difendono una dottrina secondo cui il peccato si trova nella natura umana. Questa posizione può essere genericamente definita come anti-pelagiana: la tesi secondo cui il peccato si trova nella natura umana e non nella volontà individuale senza dubbio si scontra con l'alto ideale dell'uomo e della sua libertà difeso da Pelagio a partire dall'inizio del quinto secolo³⁸⁹. Mentre viveva in Palestina, Girolamo, alla fine della sua vita, ha scritto un dialogo, o meglio una *altercatio*³⁹⁰, contro Pelagio³⁹¹. Questo testo, il *Dialogus adversus Pelagianos*, è stato scritto nel 415. Infine, il riferimento alla scoperta, o meglio all'invenzione, del Vangelo degli Ebrei dissipa ogni rimanente dubbio: l'unica opera contro l'eresia pelagiana che contiene un frammento del Vangelo degli Ebrei e la sua presunta locazione nella biblioteca di Cesarea di Palestina è il *Dialogus adversus Pelagianos*³⁹².

Pertanto, è possibile rifiutare il titolo conservato nella *Collectio Palatina* come implausibile: l'opera di Teodoro non era diretta contro Agostino, ma contro Girolamo. I titoli preservati da Isacco

ἀσκηθέντα, μήτε τὸν τῆς θείας γραφῆς νοῦν ἐκδιδαχθέντα, Ἑβραίων δέ τισι τῶν χαμαιπετῶν ἑαυτὸν ἐκδεδοκότα ἐκεῖθεν θαρῆσαι ἰδίαν ἔκδοσιν ἀναγράφειν, Fozio, *Bibliotheca* 177.

³⁸⁸ Sull'uso o il rifiuto della traduzione di Girolamo in Agostino, Giuliano d'Eclano e Teodoro di Mopsuestia, vedi: J. Lössl, 'A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aclanum and Theodore of Mopsuestia', in *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 157-175.

³⁸⁹ Agostino e Girolamo, i principali avversari di Pelagio e dei suoi seguaci, non hanno mai sostenuto una tale affermazione. Agostino, per esempio, non ritiene che il peccato si trovi nella natura, ma che la natura umana sia *vitiata* dal peccato originale. Il titolo del trattato di Teodoro, pertanto, non riproduce la reale posizione teologica di Agostino e Girolamo, ma solo una presentazione polemica, come sarà mostrato nella pagine seguenti.

³⁹⁰ A. Canellis, 'La composition du Dialogue contre les Lucifériens et du Dialogue contre les Pélagiens de saint Jérôme: a la recherche d'un canon de l'*altercatio*', in *Revue des Études Augustiniennes* 43 (1997), pp. 247-288.

³⁹¹ Sull'attività anti-pelagiana di Girolamo, vedi in seguito il capitolo 2.2.

³⁹² G. Bardy, 'Saint Jerome et l'évangile selon les Hébreux', in *Mélanges de science religieuse* 3 (1946), pp. 5-36; and T. C. G. Thornton, 'Jerome and the Hebrew Gospel according to Matthew', in *Studia Patristica* 28 (1993), pp. 118-124.

di Ninive e da Barhadbesabba Arbaia, nonostante alcune piccole discrepanze, sono decisamente simili al titolo dell'originale greco che, secondo Fozio, l'unico testimone greco, sarebbe: "Contro coloro che dicono che gli uomini peccano per natura e non per volontà".

Altri problemi legati a questo trattato sono stati affrontati dalla critica a partire dal XX secolo³⁹³. Tra di essi, occupa un posto di primo piano il dibattito sull'autenticità di questo scritto, negata dal Devreesse³⁹⁴, accettata, seppur a partire da considerazioni diverse, da altri studiosi³⁹⁵. Ad oggi il consenso unanime degli studiosi è favorevole ad attribuire questo scritto al vescovo di Mopsuestia. Il secondo punto dibattuto riguarda l'identità dell'avversario di Teodoro. Come mostrato in precedenza, l'opera di Teodoro è stata scritta per confutare il dialogo di Girolamo. Molti studiosi hanno solo parzialmente creduto alla testimonianza di Fozio secondo cui le accuse di Teodoro sarebbero state formulate contro Girolamo³⁹⁶. Nelle pagine che seguono si cercherà di dare ragione del motivo per cui sia il riassunto di Fozio, che individua in Girolamo l'avversario di Teodoro, sia il titolo della *Collectio Palatina*, secondo cui il presente trattato sarebbe stato scritto contro Agostino, si avvicinano, in un certo senso, all'identità dell'avversario di Teodoro. Un'ulteriore questione dibattuta riguarda la datazione di questo scritto ritenuto da molti una risposta diretta al *Dialogus adversus Pelagianos* di Girolamo e al sinodo di Diospoli del 415, motivo per cui lo scritto di Teodoro

³⁹³ Alcune delle osservazioni presenti in questo capitolo sono già state esposte in G. Malavasi, 'The Involvement of Theodore of Mopsuestia in the Pelagian Controversy. A Study of Theodore's Treatise Against Those who Say that Men Sin by Nature and not by Will', in *Augustiniana* 64 (2014), pp. 227-260.

³⁹⁴ Devreesse, *Essai sur Théodore*, pp. 102-103.

³⁹⁵ M. Gaudel, 'Péché originel. Les Antiochiens', in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, 1933, t. 12, pp. 353-358; E. Amann, 'Théodore de Mopsueste', in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, 1946, t. 15, pp. 270-278; J. Gross, 'Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre', in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953), pp. 1-15; A. Vööbus, 'Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia', in *Church History* 33 (1964), pp. 115-124, e N. Kavvadas, 'On the Relationship Between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia', in *Studia Patristica* 45 (2010), pp. 245-250.

³⁹⁶ Gross, 'Theodor von Mopsuestia', pp. 11-15; P. Beatrice, *Tradux peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 243-250, secondo cui i suoi reali avversari sarebbero sistemi teologici che possiedono le caratteristiche tipiche dell'encratismo e del messalianesimo nei quali, secondo Beatrice, si troverebbero le radici della tradizione teologica del peccato originale. Fiducia nella testimonianza di Fozio è stata espressa da N. Cipriani, 'Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano', in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 371-389, spec. p. 385 e da Wickham, 'Pelagianism in the East', p. 207. Vedi anche gli altri contributi di Cipriani: N. Cipriani, 'La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano di Eclano', in *Cristianesimo Latino e cultura greca sino al sec. IV, XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1992*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 365-378; N. Cipriani, 'Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano di Eclano', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana: atti del convegno 4-6 giugno 2003*, a cura di A. V. Nazzaro, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004, pp. 157-170.

viene datato tra il 415 e il 418³⁹⁷. Contro tale indicazione cronologica, altri studiosi hanno avanzato l'ipotesi che sia stato Giuliano d'Eclano a fornire a Teodoro le informazioni necessarie per redigere questo trattato, che sarebbe pertanto da datare alla seconda fase della controversia pelagiana e, in particolare, durante il soggiorno di Giuliano presso Teodoro³⁹⁸. Sfortunatamente, in nessun caso è stata presentata una dettagliata analisi, motivo per cui tale ipotesi, che ritengo la più verosimile, verrà analizzata ulteriormente nelle pagine seguenti.

Da uno sguardo alla bibliografia è evidente che il trattato di Teodoro ha ricevuto solo una attenzione parziale dalla critica moderna. Nessuno studioso ha cercato di approntare un confronto preciso tra ciò che rimane dell'opera di Teodoro e il *Dialogus adversus Pelagianos* di Girolamo per verificare se ci sono punti di contatto tra le due opere. Un altro problema non risolto riguarda le fonti di Teodoro: Marrou e Lössl hanno soltanto indicato Giuliano come possibile fonte. Nei prossimi due paragrafi verrà mostrata, da un lato, la netta discrepanza tra il trattato di Teodoro e il dialogo di Girolamo, motivo per cui non è possibile ritenerlo una fonte diretta di Teodoro, dall'altro, la convergenza tematica, ma anche esegetica, tra Teodoro e Giuliano. Tale prossimità dimostra, a mio giudizio, l'inevitabile dipendenza di Teodoro dalle informazioni polemiche di Giuliano.

1.6.2.1. Teodoro contro Girolamo

Come già anticipato in precedenza, il trattato di Teodoro, stando al riassunto di Fozio, contiene cinque accuse contro i suoi avversari, a cui è necessario aggiungere due ulteriori aspetti della teologia di Teodoro che Fozio non ritiene completamente ortodossi. In questa sezione la struttura del trattato di Teodoro presentata da Fozio, debitamente corroborata da riferimenti presenti tra i frammenti, sarà messa a confronto con i contenuti del dialogo di Girolamo, allo scopo di mostrare che il *Dialogus adversus Pelagianos* non è il reale obiettivo polemico di Teodoro.

La prima accusa riguarda lo statuto del peccato, che per gli avversari di Teodoro appartiene alla natura umana. Adamo sarebbe stato creato buono e senza peccato, ma la sua trasgressione avrebbe introdotto un doppio cambiamento nel primo uomo e nella sua discendenza: la natura umana sarebbe diventata peccaminosa e l'umanità avrebbe cessato di essere immortale. Teodoro è, dunque, costretto ad affrontare due argomentazioni: deve dimostrare l'errore di coloro che considerano il peccato una questione di natura, e confutare l'originaria immortalità di Adamo. La confutazione del primo punto

³⁹⁷ Gaudel, 'Péché originel', p. 356; Amman, 'Théodore de Mopsueste', p. 271; Gross, 'Theodor von Mopsuestia', p. 10; Beatrice, *Tradux Peccati*, p. 247.

³⁹⁸ H-I. Marrou, 'Les attaches orientales du pélagianisme', in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 112 (1968), pp. 459-472 e Lössl, *Julian von Aeclanum*, p. 298. Tale ipotesi è completamente ribaltata da Cipriani, 'La presenza di Teodoro di Mopsuestia', pp. 365-378.

non è presente nei frammenti rimasti a parte per il titolo e per un passo che riporta la relazione tra peccato/volontà e morte/natura in Cristo, che verrà analizzato in seguito.

Il tentativo di ritrovare questo primo aspetto della polemica di Teodoro, ovvero la naturale peccaminosità dell'essere umano, nel dialogo di Girolamo si scontra con alcune difficoltà. Il peccato di Adamo, come verrà mostrato in seguito, ha un ruolo del tutto secondario nel dialogo di Girolamo, ed è menzionato per la prima volta solo al termine del terzo e ultimo libro³⁹⁹. In generale, l'accusa che Girolamo predichi una dottrina deterministica del peccato è una erronea distorsione polemica più che un riflesso del suo pensiero. Girolamo combatte la dottrina secondo cui il peccato, ovvero la scelta di fare il male, sia una decisione morale completamente nelle mani degli uomini, e ritiene che l'uomo può provare a evitare il peccato, ma la sua congenita debolezza gli impedisce di raggiungere una simile perfezione. Tuttavia, nel *Dialogus adversus Pelagianos* non viene mai affermato che Dio ha creato la natura umana peccaminosa. La causa delle cadute degli uomini non può essere attribuita a Dio: ogni uomo non possiede tutte le cose che sono possibili, non a causa della debolezza umana, a meno di calunniare Dio, ma piuttosto a causa della debolezza dell'anima che non può possedere tutte le virtù allo stesso tempo e per sempre⁴⁰⁰. Cadute ed errori non devono essere attribuiti a Dio e alla natura creata da Lui, ma alla debolezza della volizione umana. Girolamo evita, dunque, di accusare in qualsiasi modo Dio: mai afferma che la natura umana è cattiva, al contrario afferma che è limitata e non in grado di fare il bene senza l'aiuto di Dio, ma non è essenzialmente cattiva⁴⁰¹.

La risposta di Teodoro al secondo argomento sollevato dai difensori del peccato originale, ovvero l'originaria immortalità di Adamo perduta in seguito al suo peccato, si trova tra i frammenti della *Collectio Palatina*: “in che modo non è estremamente demente credere che da principio Dio abbia creato Adamo immortale per sei ore (infatti tante furono le ore dalla sua creazione fino al momento in cui ha mangiato, dal momento che il sesto giorno è stato creato dalla terra e mangiando contro il comando divino è stato cacciato dal paradiso), e che in realtà lo abbia reso mortale dopo il peccato?”⁴⁰². Secondo Teodoro, il peccato non implica un cambiamento nella natura dell'uomo, un passaggio dall'immortalità alla mortalità: Adamo, prima e dopo il suo peccato, è rimasto un essere

³⁹⁹ Vedi in seguito il paragrafo 2.2.4.

⁴⁰⁰ Sed haec possibilia cuncta singuli habere non possumus, non imbecillitate naturae, ne calumniam facias, sed animi lassitudine, qui cunctas simul et semper non potest habere virtutes, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 24.

⁴⁰¹ Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 33 – II, 1.

⁴⁰² Quo modo ergo non est extremae dementiae credere quod primitus eum immortalem in sex horis fecerit (nam tantae fuerunt a conditione eius usque ad comestionem, quoniam quidem sexto die factus e terra et comedens contra divinum mandatum de paradiso pulsus est), mortalem vero post peccatum monstraverit?, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 176, ll. 16-20.

mortale. Per Teodoro, il peccato non ha il potere di cambiare le decisioni di Dio e a sostegno di questa sua affermazione porta l'esempio del diavolo, che pur avendo peccato continua ad essere una creatura immortale⁴⁰³. Come il diavolo non ha mutato la sua natura in seguito al peccato, così anche gli uomini continuano a vivere nella stessa natura mortale in cui sono stati creati in principio.

Teodoro cerca di radicare nel testo biblico la sua posizione, commentando due passi del racconto genesiaco: Gen 2, 17⁴⁰⁴ e Gen 3, 17. Quest'ultimo passo è particolarmente importante perché ritroveremo anche in Giuliano d'Eclano un'esegesi molto vicina a quella di Teodoro. Il termine 'terra' nel versetto 'tu sei terra e ritornerai alla terra' (Gen 3, 19) viene analizzato da Teodoro: "infatti non ha accostato questo termine 'terra' a chi era immortale e ora per la prima volta si accingeva a ricevere la sentenza di morte, così come i sapientissimi difensori del peccato originale, o meglio i mirabili padri del peccato, affermano, ma ha indicato che questo titolo corrisponde a chi è stato creato mortale fin dal principio"⁴⁰⁵.

Il passo di Teodoro appena citato sembra porsi in dialogo diretto con le affermazioni dei suoi avversari, la cui posizione sembra essere parafrasata in un altro estratto della *Collectio Palatina*, secondo cui Dio non sapeva che Adamo avrebbe peccato⁴⁰⁶. La questione riguarda la prescienza di Dio: Dio conosceva già che Adamo avrebbe peccato? Teodoro potrebbe riferirsi a una sezione del dialogo di Girolamo in cui Attico, la voce di Girolamo, afferma che se Dio non sapeva che Adamo avrebbe peccato, viene negata la sua divinità e la sua prescienza⁴⁰⁷.

Per comprendere l'affermazione di Teodoro, è utile ricostruire il contesto e l'argomentazione usata da Attico nel dialogo di Girolamo. Critobulo, il portavoce pelagiano, solleva alcuni dubbi sul ruolo di Dio nelle azioni dell'uomo. Se la grazia di Dio è necessaria per rispettare i comandamenti,

⁴⁰³ Certum est enim quia si eum inmortalem voluisset, nec intercedens peccatum Dei sententiam commutasset; quia nec diabolus fecit sex horis ex immortalis mortalem, et quidem cunctorum malorum existentem principium, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 176, ll. 20-23.

⁴⁰⁴ Non ait mortales eritis sed morte moriemini. [...] Dixit morte moriemini, non quod tunc mortales fierent, sed quod digni essent, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 173, ll. 21-27.

⁴⁰⁵ Non enim ut inmortali et nunc primum incipienti sententiam mortis excipere, sicut sapientissimi defensores peccati originalis, immo potius patres peccati mirabiles adseverant, vocabulum huic terrae composuit, sed ut ab exordio naturaliter effecto mortali appellationem hanc congruere indicavit, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 174, ll. 11-15.

⁴⁰⁶ Si inquit peccatum deus nesciebat Adam. [...] Quod hoc insanissimum est vel in cogitatione percipere, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 176, ll. 14-15.

⁴⁰⁷ Si nescivit, cui praescientiam tollis, aufers et divinitatem, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6.

Critobulo si chiede il motivo per cui Dio dovrebbe premiare l'uomo per ciò che Lui stesso compie⁴⁰⁸. Critobulo non comprende la ragione per cui uomini virtuosi ottengono una ricompensa se la loro capacità di agire virtuosamente dipende dall'intervento di Dio. Il ragionamento sillogistico di Critobulo implica inoltre che i fallimenti dell'uomo non sono una colpa sua ma di Dio perché l'uomo cade quando non è aiutato da Dio. Attico risponde al suo interlocutore, accusandolo di disonorare Dio ritenendolo o inutile o invidioso. La questione viene esemplificata tramite il peccato di Adamo, al cui riguardo si pongono due alternative: o Dio sapeva che Adamo avrebbe trasgredito il suo comandamento oppure non lo sapeva⁴⁰⁹. La prima alternativa, come mostrato in precedenza, è rifiutata da Attico. Dio sapeva già che Adamo avrebbe peccato, ma non è intervenuto perché "Dio giudica il presente, non il futuro. Non condanna, a motivo della sua prescienza, l'uomo che, lui già sa, diventerà quel tipo di persona che in seguito lo deluderà"⁴¹⁰. Pertanto Adamo non ha peccato perché Dio sapeva che ciò sarebbe accaduto, ma Dio già conosceva ciò che Adamo avrebbe commesso per libera scelta⁴¹¹.

Il confronto tra il frammento di Teodoro e il passaggio del *Dialogus adversus Pelagianos* mostra che sia Girolamo che Teodoro discutono della prescienza di Dio. Tuttavia, le loro discussioni rivelano delle discrepanze. Per Teodoro, il tema dell'originaria immortalità è più importante della prescienza divina, che è aggiunta solo come una ulteriore prova a favore della sua tesi, nel dialogo, invece, il passaggio dall'immortalità alla mortalità non è preso in considerazione.

Il secondo punto del sistema teologico combattuto da Teodoro riguarda la trasmissione del peccato originale in tutti gli uomini, bambini compresi, e la necessità del battesimo e dell'eucarestia per la remissione dei peccati. A favore della loro posizione gli avversari di Teodoro citano Sal 50, 7. Negli estratti della *Collectio Palatina* il problema specifico del battesimo degli infanti non è mai menzionato, ma Teodoro si scaglia contro l'idea che il genere umano sia punibile per la colpa di un singolo rappresentante. Questa erronea dottrina fa inorridire Teodoro: "parlando così egli non teme né è sconvolto di pensare su Dio ciò che nessuno tra gli uomini sapienti e che portano con sé un

⁴⁰⁸ Quid igitur coronat in nobis atque laudat quod ipse operatus est?, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6.

⁴⁰⁹ Aut scivit Deus hominem in paradiso positum praevaricaturum esse mandatum illius, aut nescivit, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6.

⁴¹⁰ Deus praesentia iudicat, non futura, nec condemnat ex praesentia quem noverit talem fore, qui sibi postea displiceat, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6.

⁴¹¹ Neque enim ideo peccavit Adam, quia Deus hoc futurum noverat; sed praescivit Deus, quasi Deus, quod ille erat propria voluntate facturus, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6.

qualche amore per la giustizia ha mai osato pensare”⁴¹². Teodoro ritiene che questa dottrina implichi l’esistenza di un Dio irascibile, ingiusto e senza amore per le sue creature, un Dio che punisce gli uomini per la colpa di una sola persona. Teodoro aggiunge una breve esegesi a un passo di Ezechiele 18, 2-3 (‘Perché andate ripetendo questo proverbio sul paese d’Israele: I padri han mangiato l’uva acerba e i denti dei figli si sono allegati? Com’è vero che io vivo, dice il Signore Dio, voi non ripeterete più questo proverbio in Israele): “Dio senza dubbio non punisce l’uno per l’altro”⁴¹³. Anche in questo caso l’esegesi di Teodoro è molto importante perché, come vedremo in seguito, Giuliano d’Eclano proporrà un’interpretazione dello stesso passo molto simile.

Girolamo prende in considerazione la questione del battesimo degli infanti al termine del *Dialogus adversus Pelagianos* (III, 18). Come verrà mostrato in seguito, la trasmissione del peccato originale e il battesimo degli infanti detengono un ruolo marginale nel pensiero di Girolamo⁴¹⁴. La posizione di Girolamo su questi temi verrà analizzata più dettagliatamente in seguito, per ora basti rilevare la poca importanza affidata a questi temi negli scritti anti-pelagiani di Girolamo e, in particolare, nel suo dialogo.

Il versetto citato da Fozio (Sal 50, 7) compare solo una volta nell’opera di Girolamo. È usato da Attico per confutare l’affermazione di Pelagio secondo cui l’uomo può essere senza peccato e può facilmente rispettare i comandamenti di Dio, se vuole. Il passo del dialogo in cui è usato è diverso dal contesto presentato da Fozio: la questione del battesimo degli infanti per il perdono del peccato originale non appare nella sezione del dialogo in cui il Sal 50, 7 è citato⁴¹⁵. Vi è, pertanto, una discrepanza tra il riassunto di Fozio e le informazioni ricavabili dal testo di Girolamo. Una seconda discrepanza riguarda il fatto che Girolamo non discute mai l’amministrazione dell’eucarestia agli infanti.

La terza accusa riguarda l’esistenza di uomini giusti. Fozio riporta che gli avversari di Teodoro usano Sal 143, 2 (‘nessun vivente sarà trovato giusto davanti a Te’), insieme ad altri versetti, a sostegno della loro posizione. Nessuno dei frammenti del trattato di Teodoro si riferisce esplicitamente a questa accusa. Ciononostante, Teodoro porta l’attenzione del suo lettore

⁴¹² Sic autem disputans non veretur nec confunditur ea sentire de Deo quae nec de hominibus sanum sapientibus et aliquam iustitiae curam gerentibus umquam quis aestimare temptavit, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 174, ll. 35-37.

⁴¹³ Alterum pro altero [...] Deus non punit, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 174, ll. 41-42.

⁴¹⁴ Vedi in seguito il paragrafo 2.2.4.

⁴¹⁵ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 33.

sull'esistenza di uomini giusti come Abele, il primo dei giusti⁴¹⁶, negando implicitamente la tesi dei suoi avversari.

Nel *Dialogus adversus Pelagianos*, il versetto in questione è citato due volte, ai paragrafi 12 e 16 del primo libro. In entrambe le occasioni è usato per difendere la posizione secondo cui nessun uomo senza peccato è mai vissuto sulla terra. I contesti in cui è usato corrispondono alla breve descrizione di Fozio: questi paragrafi usano questo versetto e molti altri passi per confutare l'esistenza di uomini senza peccato. Al paragrafo dodici, Attico e Critobulo si attaccano vicendevolmente citando esempi che, a seconda dell'interlocutore, sono dichiarati giusti per cui senza peccato, o che, pur essendo senza dubbio giusti, non sono senza peccato. Critobulo afferma che Giobbe, Zaccaria ed Elisabetta sono chiamati giusti nelle Sacre Scritture, ma Attico confuta ognuno di questi esempi con un passaggio in cui queste figure bibliche commettono un qualche tipo di peccato.

Il paragrafo sedici presenta un tentativo di mediare tra un'apparente contraddizione nella Scritture: come è possibile affermare che un uomo è giusto e che nessuno tra i viventi potrà mai essere giusto, come affermato dal salmo 143? Attico, dopo una lunga dimostrazione, conclude che dalle Sacre Scritture emergono due tipi di giustizia⁴¹⁷. Il primo tipo, nel suo vero e legittimo significato, si riferisce soltanto alla natura divina. Rispetto a questa perfezione, nessun uomo può essere chiamato giusto, ma c'è un'altra perfezione il cui quadro di riferimento è puramente umano. A causa della differenza tra questi due tipi di giustizia, "Giobbe, Zaccaria ed Elisabetta sono chiamati giusti secondo quella giustizia che prima o poi potrebbe mutarsi in ingiustizia, e non secondo quella giustizia che non può mai cambiare"⁴¹⁸.

La successiva questione affrontata da Teodoro riguarda Gesù Cristo. Teodoro deduce che, secondo i suoi avversari, se l'incarnazione di Cristo è stata un evento reale e se l'unica natura umana in cui l'incarnazione avrebbe potuto verificarsi era una natura peccaminosa, allora Cristo stesso non era esente da peccato. L'unica alternativa a questa ipotesi è ritenere che l'incarnazione non sia stata reale ma apparente. Circa il primo punto, Teodoro afferma che: "Gesù Cristo ha assunto certamente su di sé la morte, mentre in nessun modo il peccato, ma è rimasto del tutto immune da esso; ciò infatti che era proprio della natura, cioè la morte, lo ha assunto senza dubbio, il peccato però, poiché non

⁴¹⁶ Primus iustus existens, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 175, l. 12.

⁴¹⁷ Ex quo perspicuum est duas in Scripturis sanctis esse perfectiones duasque iustitias, Girolamo. *Dialogus adversus Pelagianos* I, 16.

⁴¹⁸ Iob quoque et Zacharias et Elisabeth iusti dicti sunt secundum eam iustitiam quae possit in iniustitiam aliquando mutari, et non secundum illam quae mutari numquam potest, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 16.

era proprio della natura ma della volontà, non lo ha assunto in nessun modo”⁴¹⁹. Sottolineando questo punto, Teodoro torna alla tesi principale del suo trattato: il peccato non è una questione di natura, ma di volontà. L’affermazione dei suoi avversari è perciò assurda: Cristo ha assunto una natura umana, che, per Teodoro, è caratterizzata dalla morte ma non dal peccato. Nessuno dei frammenti della *Collectio Palatina* sembra riferirsi all’accusa di docetismo. Nel dialogo di Girolamo, queste problematiche cristologiche non sono discusse esplicitamente⁴²⁰.

L’ultima accusa riguarda l’unione sessuale e il matrimonio, che, secondo gli avversari di Teodoro sarebbero diventati una caratteristica della natura umana solo in seguito al peccato di Adamo. Questa idea non è presente in nessuno dei frammenti preservati. Sebbene Girolamo, soprattutto nell’*Adversus Iovinianum*⁴²¹, abbia esposto alcuni dubbi sulla bontà del matrimonio, benché non abbia condannato in maniera irreversibile le nozze, nel *Dialogus adversus Pelagianos* questa questione non è mai presa in considerazione.

Dopo aver riassunto le cinque accuse, Fozio espone due punti che ritiene inaccettabili. La prima posizione riguarda due affermazioni contestabili: “afferma che Adamo sarebbe stato creato mortale sin dal principio e che Dio avrebbe poi finto di introdurre la morte come punizione per il peccato, solo in apparenza, perché noi odiassimo il peccato”⁴²². La mortalità di Adamo è già stata discussa in precedenza in relazione alla prima accusa di Teodoro. La seconda proposizione riguarda, invece, la relazione tra la morte e il peccato. Un’interpretazione letterale di questa affermazione imporrebbe di concludere che la morte non è la conseguenza del peccato. Tuttavia, ritengo che l’affermazione di Teodoro riportata da Fozio debba essere considerata in un contesto più ampio. È

⁴¹⁹ Mortem quidem propterea suscepit, peccatum vero nequaquam, sed ab hoc immunis omnino permansit. Quod enim erat naturae, id est, mortem, indubitanter adsumpsit; peccatum vero, quod non erat naturae, sed voluntatis, nullo pacto suscepit, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 176, ll. 8-12.

⁴²⁰ Pelagio, *Libellus fidei*, 23, attacca, pur senza nominarlo, Girolamo per alcune sue affermazioni cristologiche: anathematizamus etiam illos qui Dei Filium necessitate carnis mentitum esse dicunt et eum propter adsumptum hominem non omnia facere potuisse quae voluit. Pelagio si riferisce ad alcuni passi del dialogo anti-pelagiano di Girolamo, tra cui *Dialogus adversus Pelagianos* II, 17, benché non fosse intenzione di Girolamo denigrare Gesù Cristo. Vedi Kelly, *Jerome*, p. 320, e J. M. Dewart, ‘The Christology of the Pelagian Controversy’, in *Studia Patristica* 17 (1982), pp. 1221-1244, spec. pp. 1229-1230. L’accusa di Pelagio alla cristologia di Girolamo è diversa da quelle di Teodoro. Inoltre, non c’è alcuna fonte storica che ci permette di affermare che Teodoro conoscesse l’accusa cristologica di Pelagio, ragion per cui non è possibile ritenere Pelagio come la fonte di Teodoro.

⁴²¹ Evans ritiene che le accuse di Pelagio contro la dottrina del matrimonio esposta da Girolamo, riportate da Girolamo stesso nel suo commento a Geremia, sono probabilmente dirette contro questa opera, vedi: Evans, *Pelagius*, pp. 26-42. Ciò nonostante, non c’è alcuna fonte storica che ci permette di collegare Pelagio a Teodoro.

⁴²² Λέγειν αὐτὸν ἀπ’ ἀρχῆς μὲν θνητὸν πεπλάσθαι τὸν Ἀδάμ, ἐνδείξει δὲ μόνον, ἵνα μισήσωμεν τὴν ἁμαρτίαν, σχηματίσαι οὕτω τὸν Θεὸν ὡς διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀντὶ τιμωρίας ἐπιτέθειται ὁ θάνατος, Fozio, *Bibliotheca* 177.

probabile che Teodoro si riferisse alla morte inflitta ai nostri progenitori dopo la trasgressione di Adamo. Dio già sapeva che Adamo avrebbe peccato, per cui la sentenza di morte non è stata inflitta alla prima coppia umana in maniera inaspettata. Dio si mostra sorpreso e sembra introdurre la morte dopo la caduta, sebbene già sapesse che l'esperienza in Eden di Adamo ed Eva avrebbe prodotto questo risultato⁴²³.

Ugualmente poco chiara è anche la seconda affermazione di Teodoro riportata da Fozio, ovvero l'esistenza di una doppia remissione dei peccati. La prima remissione è per ciò che ognuno ha commesso, vale a dire la remissione dei peccati passati. Lo stesso Fozio, però, manifesta i suoi dubbi circa la seconda remissione dei peccati, che viene definita come impeccanza, o piuttosto, come la completa distruzione del peccato. Fozio prova a chiarire il meccanismo di questa doppia remissione dei peccati che ha iniziato a manifestarsi a partire dall'economia di Cristo Signore quando fu disposto di darla in pegno, sarà data in maniera completa e in base alle opere nell'apocatastasi dopo la risurrezione, in vista della quale, per ottenerla, si è battezzati⁴²⁴. Due momenti: l'età presente e quella della risurrezione. Due remissioni: una parziale, tramite il battesimo, in cui gli uomini ricevono in pegno la totale remissione dei peccati dopo la risurrezione.

Un estratto del trattato di Teodoro citato da Isacco di Ninive descrive perfettamente questo doppio meccanismo:

Nel mondo futuro, coloro che qui hanno scelto il bello riceveranno, [insieme] con le lodi, la delizia dei beni. I cattivi, invece, la cui vita è stata tutta incline ai mali, quando per la punizione e il timore, da cui, nel loro intelletto, saranno stati [nuovamente] volti all'ordine, sceglieranno le cose belle, perché avranno imparato quanto hanno peccato e di aver perseverato nei mali e non nei beni, e avranno ricevuto con ciò la conoscenza della fondamentale dottrina del timore di Dio e saranno stati istruiti a serbarla con buona volontà, diverranno degni della delizia della prodigalità divina. [Il Signore] non avrebbe mai detto, infatti: Finché tu non abbia dato l'ultimo quadrante (Mt 5, 26), se

⁴²³ Su questo aspetto mi sembra utile l'analisi di Norris, *Manhood and Christ*. pp. 173-189, spec. p. 184: 'mortality is chronologically prior to sin; but sin is logically prior to mortality: and this is true not merely in the case of Adam, but also in the case of his posterity, whose mortality is at once a natural inheritance from the First Man, and a punishment for the sin which, after the manner of Adam, each commits for himself'. Vedi anche N. Kavvadas, 'An Eastern View: Theodore of Mopsuestia's Against the Defenders of Original Sin', in *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2014, pp. 271-293, spec. pp. 283-292.

⁴²⁴ Ἦρξατο μὲν, φησιν, ἐμφανίζεσθαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας καὶ ἐν ἀρραβῶνος ἡμῶν δίδοσθαι τάξει, δίδοται δὲ τελείως καὶ ἐπ' αὐτοῖς ἔργοις ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀποκαταστάσει, ὕπερ ἧς, ἵνα τύχωμεν, καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ βρέφη βαπτιζόμεθα, Fozio, *Bibliotheca* 177.

non fosse possibile che, dopo aver posto riparo ai peccati tramite la punizione, ne fossimo liberi; né, ancora, avrebbe detto: Riceverà molte percosse, e: Ne riceverà poche (Lc 12, 47-48), se misurate le punizioni contro i peccati, da ultimo esse non ricevessero compimento⁴²⁵.

Teodoro afferma esplicitamente la possibilità per coloro che hanno vissuto una vita peccaminosa di entrare nel regno di Dio. Le punizioni, tuttavia, non sono dimenticate o eliminate, esse permettono agli uomini, una volta morti, di convertirsi dal male al bene. Diversamente da altri teologi Teodoro afferma che le punizioni infernali non saranno eterne ma permetteranno a ognuno di convertire le

⁴²⁵ Isacco di Ninive, *Discorsi Spirituali*, p. 231. È l'unico passo in cui Isacco di Ninive cita esplicitamente questo trattato di Teodoro, tuttavia l'influenza di questo scritto su Isacco sembra essere più ampia, come mostrato da: Kavvadas, 'On the Relationship', pp. 245-250. È interessante, a questo proposito, la testimonianza di Ibn as-Salt, monaco siro-orientale del IX secolo, che in alcune sue lettere riporta le accuse di alcuni critici, tra cui Daniele bar Tubanita, agli scritti di Isacco tra cui quelli della quinta collezione. Il contrasto tra Isacco e i suoi critici è riassunto da Ibn as-Salt in sei questioni a cui Isacco fornisce una risposta diversa dagli 'altri'. La prima questione è se Dio abbia creato Adamo per la vita o per la morte, a cui Isacco risponde che Adamo è stato creato per la morte, mentre i suoi avversari ritengono che Adamo sia stato creato per la vita e che la sua disobbedienza sia stata la causa della sua morte. La seconda domanda riguarda il fatto se Dio entra in collera per la disobbedienza della sua creatura. Isacco, contrariamente ai suoi avversari, ritiene che le azioni delle creature non causano alcun cambiamento in Dio. La terza domanda concerne la durata dei castighi divini: per Isacco le punizioni di Dio non sono eterne a motivo della misericordia divina. Infine, l'ultima questione che mi pare utile ricordare, è relativa all'ampiezza della misericordia di Dio, ovvero se abbraccia sia i giusti che i cattivi, opzione scelta da Isacco, oppure solo i giusti, come ritengono i suoi avversari. Per ulteriori dettagli, vedi: S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002, pp. 56-63. Tali questioni mi pare che riflettano molti degli aspetti presenti nel trattato di Teodoro di Mopsuestia. La conoscenza di questa opera da parte di Isacco rende possibile la sua utilizzazione forse anche negli scritti della Quinta Collezione. Purtroppo tale collezione è perduta, a parte due brevi testi da cui non è possibile dedurre l'utilizzo del trattato di Teodoro. Vedi: S. Chialà, 'Due discorsi ritrovati della Quinta parte di Isacco di Ninive?', in *Orientalia Christiana Periodica* 79 (2013), pp. 61-112, e S. Chialà, 'Two Discourses of the "Fifth Part" of Isaac the Syrian's Writings: Prolegomena for Apokatastasis?', in *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*, a cura di M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi e H. Al Thani, Piscataway, Gorgias Press, 2014, pp. 123-131. In generale sull'influenza di Teodoro in Isacco, vedi: P. Bettiolo, 'Prigionieri dello spirito. Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti', in *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), pp. 343-363; Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 92-101; N. Kavvadas, 'Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources', in *Scrinium* 4 (2008), pp. 147-157; N. Kavvadas, 'Theodore of Mopsuestia as a Source of Isaac of Nineveh's Pneumatology', in *Parole de l'Orient* 36 (2010), pp. 393-405; I. Ramelli, 'Isacco di Ninive teologo della carità divina e fonte sulla perduta escatologia antiochena', in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2014, pp. 749-768.

proprie attitudini⁴²⁶. Teodoro, come riportato da Fozio, sembra essere un seguace di Origene sul termine della dannazione, anche se tra le loro escatologie le differenze sono molte⁴²⁷.

Il destino futuro dei peccatori è discusso anche nel dialogo di Girolamo. Al termine del primo libro, Attico confuta alcune affermazioni estratte da un recente libro di Pelagio, il *Liber testimoniorum*⁴²⁸. Pelagio afferma che nel giorno del giudizio nessuna clemenza sarà mostrata agli empi e ai peccatori, ma loro saranno consumati da fiamme eterne⁴²⁹. Girolamo è critico di quelle affermazioni che negano l'intervento della grazia divina⁴³⁰. Secondo Girolamo, la condizione degli empi è diversa da quella dei peccatori: i primi non hanno la conoscenza di Dio, o, pur avendola avuta, si sono allontanati da Dio; un peccatore, invece, trasgredisce i comandi di Dio ma non si allontana da lui. Solo gli empi soffriranno la dannazione eterna⁴³¹. Girolamo, pertanto, si posiziona in mezzo tra il rigore di Pelagio e l'apocatastasi di Origene, che rifiuta esplicitamente⁴³².

Dove si situa Teodoro di Mopsuestia? La distanza tra Teodoro e la rigidità di Pelagio è evidente, ma Teodoro è anche lontano dalla soteriologia proposta da Girolamo. Sembra che l'affermazione di Girolamo (solo i peccatori saranno salvati, non gli empi) rappresenti il punto medio

⁴²⁶ Tra gli estratti della *Collectio Palatina* ci sono altri importanti affermazioni a questo proposito: non enim his qui ab Adam usque ad adventum Christi domini in tantis fuereunt impietatibus et iniquitatibus, [...], tamquam magnum quiddam resurrectionis conlaturus est praemium, si eos suppliciiis quibusdam sine fine et sine correctione tradiderit, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 176, ll. 25-29. Quis ita demens ut tantum bonum credat materiam fieri resurgentibus infiniti supplici, quibus utilius erat omnino non surgere quam tantorum et talium malorum post resurrectionem sub infinitis poenis experientiam sustinere, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 176, ll. 31-33.

⁴²⁷ Chialà, *Dall'ascesi eremitica*, pp. 273-274. Vedi anche I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 521-526 e 539-548.

⁴²⁸ G. Caruso, 'Il *Testimoniorum liber* di Pelagio tra Girolamo e Agostino', in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, 2012, pp. 357-373.

⁴²⁹ In die iudicii iniquis et peccatoribus non parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 29.

⁴³⁰ Interdicere te misericordiam Dei et ante diem iudicii de sententia iudicis iudicare, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 29.

⁴³¹ Proprie hoc de haeticis loquitur, qui rectum fidei tramitem relinquentes consummabuntur, si noluerint reverti ad Dominum quem relinquerunt. Quae sententia et tibi parata est, si neglexeris ad meliora converti, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 29. Sulla distinzione tra peccatori ed empi in Girolamo, vedi: S. Visintainer, *La dottrina del peccato in s. Girolamo*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1962, pp. 208-221.

⁴³² Si autem Origenes omnes rationales creaturas dicit non esse perdendas et diabolo tribuit paenitentiam, quid ad nos, qui et diabolum et satellites eius omnesque impios et praevaricatores dicimus perire perpetuo, et Christianos, si in peccato praeventi fuerint, salvandos esse post poenas?, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 29.

tra Pelagio (nessun peccatore verrà salvato) e Teodoro/Origene (tutti saranno salvati). Questo punto è particolarmente importante perché non è possibile porre Teodoro e i pelagiani in completo accordo tra loro. Benché Teodoro sembra essere dalla parte di Giuliano e dei suoi seguaci, non è possibile affermare che accolga completamente le loro dottrine. La soteriologia è una questione su cui Teodoro si distanzia dai pelagiani.

Questa analisi del trattato di Teodoro suggerisce alcune conclusioni. Come indicato da Fozio, Teodoro potrebbe aver confutato il dialogo di Girolamo, ma il suo grado di conoscenza di questa opera deve essere valutato attentamente. Infatti, il confronto tra queste due opere mostra che, sebbene condividano alcuni riferimenti, Teodoro non sembra avere una conoscenza diretta dell'opera di Girolamo. Gli argomenti che sono enfatizzati da Girolamo vengono parzialmente o assolutamente non discussi nel trattato di Teodoro. Al contrario, le idee che formano la spina dorsale dell'argomentazione di Teodoro assumono solo un ruolo marginale nel dialogo di Girolamo. Il peccato di Adamo, i suoi effetti sulle generazioni successive e la funzione redentiva del battesimo sono i punti principali dell'argomentazione di Teodoro. Queste questioni compaiono nel dialogo di Girolamo, ma in maniera così limitata che l'importanza data loro da Teodoro sembra sospetta. Per Girolamo, le questioni cruciali sono l'impossibilità umana di vivere senza peccato e il ruolo della grazia; il peccato originale è solo una appendice a questi argomenti. In aggiunta, è necessario segnalare alcune inesattezze: Girolamo non ha mai denunciato la natura umana come malvagia. Inoltre, benché compaia nel trattato di Teodoro, l'immortalità di Adamo non è discussa nel dialogo di Girolamo. In questo caso, l'incomprensione di Teodoro sarebbe molto seria se avesse avuto tra le mani l'opera in questione. Vi è una certa coincidenza nella discussione sul ruolo del battesimo, ma questo argomento è menzionato solo al termine del dialogo di Girolamo. Il problema del peccato in Cristo e l'accusa di docetismo non sono mai espressamente presi in esame nel *Dialogus adversus Pelagianos*. Infine, la condanna del matrimonio e delle relazioni sessuali non compaiono nel dialogo.

1.6.2.2. Giuliano fonte di Teodoro

Poiché Teodoro non ha letto direttamente il dialogo di Girolamo, è necessario determinare come ha ricevuto le informazioni relative alla controversia pelagiana. Un'ipotesi, proposta da alcuni studiosi ma mai approfondita, è che Giuliano d'Eclano abbia portato queste informazioni in Cilicia. Come già anticipato, Giuliano ha composto in Cilicia l'ultima opera contro Agostino, gli otto libri dell'*Ad Florum*. Questa opera potrebbe essere quella più vicina, almeno dal punto di vista cronologico, al trattato di Teodoro. Nelle pagine seguenti si cercherà di mostrare la prossimità

teologica della polemica di Giuliano contro Agostino, così come emerge nell'*Ad Florum*⁴³³, al trattato di Teodoro.

L'obiettivo di Giuliano è distinguere i cattolici dai manichei: “questa è sempre stata la grandissima differenza tra i manichei e i cattolici, questo il grande confine che separa tra loro i dogmi delle persone pie e i dogmi delle persone empie, anzi questo è il grande muro che divide le nostre affermazioni come l'altezza del cielo sulla terra: noi ascriviamo ogni peccato alla volontà cattiva, loro invece alla natura cattiva”⁴³⁴. Giuliano è certo che, sebbene Agostino abbia un tempo combattuto contro il manicheismo, la dottrina del peccato originale faccia rivivere gli insegnamenti di Mani negli scritti di Agostino. Sostenere che la natura umana sia la fonte del peccato è una teoria manichea che Agostino cerca di integrare tra i dogmi della chiesa⁴³⁵. Secondo Giuliano, anche Agostino sostiene questa dottrina⁴³⁶. Giuliano, pertanto, riporta che per Agostino il peccato è una questione di natura e non di volontà, mentre dal suo punto di vista il peccato, così come la virtù, sono frutti della libera volontà umana⁴³⁷.

Solo nel sesto libro Giuliano affronta in maniera analitica la questione dell'immortalità di Adamo in Eden⁴³⁸. Il modo in cui Giuliano affronta questa questione ricorda da vicino gli argomenti di Teodoro. La condanna divina di Adamo si conclude con l'affermazione ‘perché sei terra e ritornerai alla terra’ (Gen. 3, 19). Teodoro considera questo versetto come una prova dell'originaria mortalità di Adamo. Giuliano interpreta questo passaggio in termini così simili che è difficile non immaginare

⁴³³ Per una presentazione di questa opera, vedi: N. Cipriani, ‘Aspetti letterari dell'*Ad Florum* di Giuliano d'Eclano’, in *Augustinianum* 15 (1975), pp. 125-167.

⁴³⁴ Hoc semper fuit maximum inter Manichaeos Catholicosque discrimen, et limes quidam latissimus, quo a se mutuo piorum et impiorum dogmata separantur, immo magna moles sententias nostras quasi coeli a terra profunditate disiungens, quod nos omnem peccatum voluntati malae, illi vero malae conscribunt naturae, Agostino, *Opus imperfectum* I, 24.

⁴³⁵ Manichaeus dicit, voluntatem malam ab ea inspirari natura, quae bonum velle non potest; voluntatem vero bonam ab ea infundi natura, quae malum velle non potest; ita utique naturis singularum rerum imponit necessitatem, ut propriae voluntates non possint velle contraria, Agostino, *Opus imperfectum* I, 97.

⁴³⁶ Definis ergo genus hominum per liberum arbitrium nihil aliud quam peccare, nec aliud posse facere. Per quod absolute pronuntias, humanam naturam unum semper cupere quod malum est, Agostino, *Opus imperfectum* I, 97. Vedi anche Agostino, *Opus imperfectum* I, 122-123.

⁴³⁷ La contrapposizione tra natura e volontà in relazione al peccato ritorna continuamente nell'*Ad Florum*, vedi: Agostino, *Opus imperfectum* I, 47; I, 48; I, 60; I, 63; I, 72; I, 78-82; I, 88-90; I, 99; II, 6-7; II, 15; II, 17; II, 38; II, 65; II, 80-81; II, 228-229; III, 3-4; III, 107; III, 109; III, 157-159; III, 163; III, 208; IV, 76; IV, 91-93; IV, 199; IV, 136; V, 22; V, 26; V, 28; V, 43; V, 47; V, 51; V, 56.

⁴³⁸ M. Lamberigts, ‘Julien d'Éclane et Augustine d'Hippone: deux conceptions d'Adam’, in *Augustiniana* 40 (1990), pp. 373-410.

una diretta influenza: “se dunque Dio disse che questo è il motivo per cui l’uomo ritorna alla terra, cioè perché l’uomo era stato tratto dalla terra, e se d’altra parte non è stato possibile riferire ad una iniquità il fatto che l’uomo fosse tratto dalla terra, senza dubbio la causa per cui l’uomo, che non era eterno, si dissolve nella sua parte corporale non è stata una sua iniquità, ma è stata la sua natura mortale”⁴³⁹. Sia per Teodoro che per Giuliano, questo passo indica che Adamo è stato creato mortale fin dal principio.

Giuliano ritiene che la trasmissione del peccato originale, così come è professata da Agostino e dai manichei, contraddice la definizione di divinità, che nessuno, a parte i manichei e i traduciani, ha messo mai in discussione⁴⁴⁰. Giuliano continua a presentare la teologia di Agostino come una forma di manicheismo. L’iniquità di Dio è implicita nella dottrina del peccato originale di Agostino a motivo della condanna divina di tutti gli uomini, inclusi i bambini, per un peccato che non hanno commesso. Giuliano retoricamente si chiede chi possa essere stato così barbaro da condannare gli innocenti come colpevoli⁴⁴¹. La giustizia di Dio e la sua vera natura, secondo Giuliano, sono rivelate nei suoi decreti, cioè nel non punire nessun uomo se non per quei peccati che commette con libera volontà⁴⁴².

Le affermazioni sulla natura di Dio e sul modo in cui i crimini dovrebbero essere puniti sono difese da tre citazioni bibliche: un passo dal Deuteronomio (Dt. 24, 16)⁴⁴³, un episodio dal secondo libro delle Cronache (2 Rg. 14, 5-6)⁴⁴⁴ e un passo dal profeta Ezechiele (Ez. 18, 1-30)⁴⁴⁵. L’ultimo passo, una lunga citazione dal capitolo 18 del libro di Ezechiele, è particolarmente importante perché si tratta della stessa prova scritturistica usata da Teodoro per dimostrare l’assurdità del peccato originale.

⁴³⁹ Si ergo redeundi in terram, hanc esse rationem dixit Deus, quoniam fuerat assumptus e terra, porro ut assumeretur, ad iniquitatem spectare non potuit; procul dubio non iniquitatis, sed naturae mortalis fuit, ut qui aeternus non erat, in corporis parte solveretur, Agostino, *Opus imperfectum* VI, 27.

⁴⁴⁰ Agostino, *Opus imperfectum* I, 27.

⁴⁴¹ Quis ille fuit, qui hos adiudicaret reos, tam excors, tam trux, tam oblitus Dei et aequitatis, barbarus perduellis?, Agostino, *Opus imperfectum* I, 48.

⁴⁴² Nullum subditorum puniret nisi pro his delictis, quae constabat libera voluntate commissa, Agostino *Opus imperfectum* III, 3. Vedi anche Agostino, *Opus imperfectum* I, 31; I, 56; I, 106; II, 27-31; II, 42; II, 44; II, 47-50; II, 56-57; II, 63-79; II, 105-115; II, 145-149; II, 173-174; II, 176; II, 180-184; II, 201-209; II, 217-219; III, 20; III, 85-95; III, 198; IV, 2; IV, 104; VI, 7-8; VI, 10-11; VI, 21-31.

⁴⁴³ Agostino, *Opus imperfectum* III, 13.

⁴⁴⁴ Agostino, *Opus imperfectum* III, 30.

⁴⁴⁵ Agostino, *Opus imperfectum* III, 38-54.

Il battesimo è il primo sacramento citato dagli avversari di Teodoro per difendere il peccato originale. Giuliano confuta la loro spiegazione del battesimo, sostenendo che, benché si tratti di un sacramento che perdona i peccati commessi in passato, questa non è la sua unica funzione. I doni garantiti da Dio tramite il battesimo superano la remissione dei peccati e si estendono all'illuminazione spirituale, all'adozione a figli di Dio, alla cittadinanza nella Gerusalemme celeste, alla santificazione, alla promozione a membra di Cristo e al possesso del Regno dei Cieli per i mortali⁴⁴⁶. Secondo Fozio, gli avversari di Teodoro offrono l'eucarestia ai bambini per la remissione del peccato originale. Tale questione non è discussa né nel *Dialogus adversus Pelagianos*, né nei frammenti dell'*Ad Florum* di Giuliano. Si tratta, in ogni caso, di una dottrina difesa da Agostino⁴⁴⁷.

L'*inpeccantia* non è un tema ampiamente dibattuto da Giuliano in ciò che rimane degli otto libri dell'*Ad Florum*, benché il suo approccio a questo problema sia presente in altre opere⁴⁴⁸. Ciò nonostante, l'*Ad Florum* contiene alcune indicazioni a riguardo⁴⁴⁹. In più occasioni Giuliano ricorda l'esistenza di molti uomini giusti tra quanti hanno vissuto prima di Cristo. Per esempio, Giuliano afferma: “tutti i giusti sono giunti all'immortalità senza l'intervento del disfacimento corporale, perché Abele, il primo dei giusti, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe e tutte le schiere dei santi, tanto nel Nuovo quanto nel Vecchio Testamento, hanno insegnato il loro merito con le virtù e la natura con la morte”⁴⁵⁰. Proprio come Teodoro, Giuliano ricorda che Abele è il primo uomo giusto.

Il quarto libro è quasi interamente dedicato a questioni cristologiche⁴⁵¹. Le accuse che Giuliano muove contro Agostino sembrano coincidere perfettamente con quelle fatte da Teodoro. Il

⁴⁴⁶ *Illuminatio spiritalis, adoptio filiorum Dei, municipatus Hierusalem caelestis, sanctificatio atque in Christi membra translatio, et possessio Regni caelorum mortalibus*, Agostino, *Opus imperfectum* I, 53. Vedi anche: Agostino, *Opus imperfectum* I, 54; I, 95; II, 116-120; III, 151 e V, 9. Questa visione del battesimo è condivisa anche da Teodoro di Mopseustia, vedi: Cipriani, 'La presenza di Teodoro di Mopsuestia', pp. 365-378.

⁴⁴⁷ Vedi, per esempio: Agostino, *De peccatorum meritis* I, 20, 27 e I, 24, 34.

⁴⁴⁸ F. Perago, 'Una "querelle" del V secolo sulla giustizia, la virtù, la salvezza degli infedeli', in *Asprenas* 9 (1962), pp. 32-40.

⁴⁴⁹ Vedi, per esempio: Agostino, *Opus imperfectum* I, 98.

⁴⁵⁰ *Iusti tamen omnes ad immortalitatem sine intercessu corporalis dissipationis evaderent: siquidem Abel iustorum primus, Noe, Abraham, Isaac, Iacob, et omnia sanctorum agmina, tam in Novo quam in Vetere Testamento, et meritum suum virtutibus, et naturam morte docuerunt*, Agostino, *Opus imperfectum* VI, 30.

⁴⁵¹ Su questo argomento, vedi: Cipriani, 'Echi antiapollinaristici'; E. A. Clark, 'Generation, Degeneration, Regeneration: Original Sin and the Conception of Jesus in the Polemic between Augustine and Julian of Eclanum', in *Generation and Degeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe*, a cura di V. Finucci e K. Brownlee, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 17-41; M. Lamberigts, 'Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ', in *Augustinian Studies* 36 (2005), pp. 159-194 e D. Keech, *The Anti-*

primo punto riguarda la posizione di Agostino in riferimento all'assenza di peccato in Cristo. Se la natura umana è contaminata dal peccato originale, allora anche Cristo è contaminato da questo peccato poiché ha assunto una natura umana. L'argomentazione di Giuliano non lascia alternative ai suoi avversari, che sono costretti ad abbandonare il dogma del peccato originale o a negare la realtà della carne di Cristo⁴⁵². Quest'ultima posizione è proprio quella scelta da Mani⁴⁵³.

Secondo Giuliano, Agostino è influenzato non solo dalla predicazione di Mani, ma anche dagli insegnamenti di Apollinare di Laodicea⁴⁵⁴. La cristologia di Apollinare è generalmente spiegata come l'unione del Logos divino con un corpo umano senza anima (nous), il cui posto è preso dalla natura divina. Giuliano riporta che l'iniziale posizione di Apollinare è stata in seguito cambiata a causa di alcune critiche, ed è stata riformulata in questi termini: "in Cristo ci fu l'anima umana, ma non ci furono in lui i sensi del corpo, e dichiarò che Egli visse impassibile a tutti i peccati"⁴⁵⁵.

Agostino è un apollinarista tanto quanto un manicheo a causa della sua concezione della nascita verginale di Cristo. Agostino afferma che Gesù, nato dalla vergine Maria per mezzo dello Spirito Santo, è privo di concupiscenza carnale⁴⁵⁶. L'assenza di peccato di Cristo non è, secondo Giuliano, dovuta alla sua virtù, ma riguarda la sua natura perché in lui è assente la concupiscenza carnale, così come affermerebbero apollinaristi e manichei⁴⁵⁷.

Alcuni studiosi ritengono che le accuse cristologiche di Teodoro contro Girolamo siano prive di fondamento. Kavvadas ha suggerito che Fozio potrebbe aver male interpretato le parole di Teodoro⁴⁵⁸. Cipriani non nega l'autenticità delle parole di Fozio, ma ritiene che le accuse di Teodoro

Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 142-189. Vedi Agostino, *Opus imperfectum IV*, 45-64 e 78-89.

⁴⁵² Cipriani ritiene che la fonte di queste affermazioni cristologiche sia il trattato *Contra Manichaeos* di Serapione di Thmuis. Vedi N. Cipriani, 'L'autore dei testi pseudobasiliani riportati nel C. Iulianum (I, 16-17) e la polemica agostiniana di Giuliano d'Euclano', in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. I, pp. 439-449, spec. pp. 444-445.

⁴⁵³ Commentatus in carne malum esse naturaliter, dixit in Christo non fuisse carnem, ne confiteretur in eo fuisse iniquitatem, Agostino, *Opus imperfectum IV*, 81.

⁴⁵⁴ Hic igitur ut adsit toto animo lector, admoneo; videbit enim Apollinaristarum haeresim, sed cum Manichaei per te adiectione reparari, Agostino, *Opus imperfectum IV*, 47.

⁴⁵⁵ Dixit, animam quidem humanam in Christo fuisse, sed sensus in eo corporis non fuisse, atque impassibilem eum pronuntiavit universis exstitisse peccatis, Agostino, *Opus imperfectum IV*, 47.

⁴⁵⁶ Pronuntiasti ergo Christum, quem verum per omnia hominem fides catholica confitetur, hanc concupiscentiam, [...], in sua non habuisse carne, Agostino, *Opus imperfectum IV*, 45.

⁴⁵⁷ Non qui virtute iudicii delicta vitasset; sed qui felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae, Agostino, *Opus imperfectum IV*, 48. Vedi anche Agostino, *Opus imperfectum IV*, 50.

⁴⁵⁸ Kavvadas, 'On the relationship', p. 250.

siano rivolte ad Agostino e non a Girolamo⁴⁵⁹. Beatrice, infine, afferma che queste accuse non sono state mosse contro Girolamo⁴⁶⁰. La fragilità di queste affermazioni si trova nella mancata considerazione dovuta a un frammento dell'*Ad Florum*. Nel quarto libro Giuliano afferma:

Tu che esalti gli scritti di Girolamo dici che in Cristo non ci fu peccato, quando egli al contrario nel dialogo che compose con il nome di Attico e Critobulo, con una meravigliosa bellezza conveniente a tale fede, valendosi anche della testimonianza di un quinto Vangelo che dice di aver tradotto, cerca di dimostrare che Cristo ebbe non solo il peccato naturale, ma altresì il peccato volontario, a motivo del quale riconobbe di doversi lavare con il battesimo di Giovanni⁴⁶¹.

Secondo Giuliano, il *Dialogus adversus Pelagianos* di Girolamo presenta Gesù come un uomo macchiato dal peccato. Un frammento del Vangelo degli Ebrei giustificerebbe tale giudizio.

Girolamo, nel suo *Dialogus adversus Pelagianos*, discute un passo tratto dal Vangelo degli Ebrei⁴⁶², in cui, Gesù, venuto a conoscenza del battesimo per la remissione dei peccati impartito dal Battista sulle rive del Giordano, risponde di non averne bisogno non avendo commesso alcun peccato. Il fatto che Gesù in seguito abbia deciso di farsi battezzare, induce l'autore di questo vangelo a suggerire che l'affermazione di Gesù circa l'assenza di peccati in se stesso potrebbe essere dovuta a ignoranza. Lettori ostili, come Giuliano e forse Teodoro, potrebbero aver concluso che Girolamo credesse che Gesù Cristo abbia commesso almeno un peccato. Anche Teodoro è a conoscenza del fatto che Girolamo avrebbe scoperto e tradotto questo nuovo vangelo. Teodoro esprime le sue critiche affermando che non crede nell'affermazione di Girolamo, il quale deve aver creato e non trovato questo vangelo. L'attitudine estremamente negativa di Teodoro verso questo nuovo vangelo potrebbe essere considerata come una prova sufficiente per concludere che Giuliano e Teodoro condividono un comune obiettivo. Sfortunatamente, tra i frammenti del trattato di Teodoro non vi è un collegamento diretto tra l'accusa cristologica e il Vangelo degli Ebrei, come invece troviamo

⁴⁵⁹ Cipriani, 'Echi antiapollinaristici', pp. 384-385.

⁴⁶⁰ Beatrice, *Tradux Peccati*, pp. 249-250.

⁴⁶¹ Tu, cum Hieronymi scripta collaudes, dicas in Christo non fuisse peccatum, cum ille in Dialogo illo, quem sub nomine Attici et Critoboli, mira et ut talem fidem decebat venustate composuit, etiam quinti Evangelii, quod a se translatus dicit, testimonio nitatur ostendere, Christum non solum naturale, verum etiam voluntarium habuisse peccatum, propter quod se cognoverit Ioannis baptismate diluendum, Agostino, *Opus imperfectum IV*, 88.

⁴⁶² Et ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei: Iohannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos III*, 2.

nell'opera di Giuliano. Sebbene Girolamo non intendesse attribuire alcun tipo di peccato a Cristo, i suoi avversari hanno usato questo passaggio per formulare una simile accusa⁴⁶³.

Non è stato possibile trovare alcun riferimento all'accusa di docetismo in riferimento all'opera di Girolamo nel testo di Giuliano.

La concupiscenza è una questione decisamente rilevante nell'*Ad Florum* e ampiamente discussa dagli studiosi moderni⁴⁶⁴. Agostino considera la concupiscenza carnale un male che deriva dal peccato di Adamo, mentre Giuliano ritiene che la concupiscenza sia una caratteristica naturale della natura umana. La posizione di Agostino, secondo Giuliano, è la stessa dei manichei⁴⁶⁵. Giuliano e Agostino difendono posizioni diametralmente opposte tra loro, che sono sintetizzate da Giuliano in uno dei frammenti rimasti: "noi difendiamo la libidine come naturale e come pertinente all'opera di Dio [...] tu in così tanti scritti cerchi di affermare che la libidine è inserita nelle viscere umane dal diavolo"⁴⁶⁶.

Giuliano trova conferma della naturalezza della concupiscenza nei costumi umani legati alla nudità. Secondo Agostino, la vergogna di Adamo ed Eva per la loro nudità mostra che la concupiscenza, già presente prima del peccato, è stata viziata dal peccato di Adamo, divenendo così punizione del peccato di Adamo e fonte di ulteriori peccati. Giuliano usa numerosi esempi tratti dalla

⁴⁶³ È interessante notare che le critiche di Giuliano contro Girolamo nell'*Ad Florum* riguardano esclusivamente questioni cristologiche. Vedi: *submoves etiam a Christo verbis interim naturale peccatum, ne et ipsum sub potestate diaboli collocare videaris, quod non fecit vel ipse Manichaeus. Sed laudas Hieronymum, qui ita eum non metuit blasphemare, ut dicat illum familiaritatem cum voluntariis quoque iniisse criminibus*, Agostino, *Opus imperfectum* IV, 89. *Mendacium signatissime Christo [...] affigere*, Agostino, *Opus imperfectum* IV, 121. Il vescovo di Eclano cerca di screditare la posizione di Girolamo una delle autorità usate da Agostino.

⁴⁶⁴ Su questo argomento, vedi: P. Brown, 'Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum', in *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, a cura di E. Gabba, Como, Edizioni New Press, 1983, pp. 49-70; M. Lamberigts, 'The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence', in *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. Akten der Tagung vom 22.-25. Februar 2006 am Zentrum für Antike und Moderne der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, a cura di T. Fuhrer, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 245-260; C. Scheppard, 'The Transmission of Sin in the Seed: A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Aeclanum', in *Augustinian Studies* 27 (1996), pp. 99-108.

⁴⁶⁵ *Te, discipulum fidelem Manichaeorum et Traducianae nationis primatem, nihil aliud quam commixtionem legitimi damnasse coniugii*, Agostino, *Opus imperfectum* I, 66.

⁴⁶⁶ *De libidine [...] quam nos naturalem et ad Dei operam pertinentem [...] defendimus, quam tu inditam visceribus humanis a diabolo [...] tam multis scriptis conaris asserere*, Agostino, *Opus imperfectum* III, 142. Vedi anche Agostino, *Opus imperfectum* I, 61-62; I, 65-66; I, 70-71; II, 31-33; II, 45; III, 212; IV, 23-31; IV, 105-106; V, 5-8; V, 10-24.

vita quotidiana per affermare che il concetto di vergogna non è universale ma cambia in base alle condizioni geografiche, alle situazioni e alle culture, inoltre alcuni lavori richiedono la nudità⁴⁶⁷.

La quasi totalità delle questioni affrontate da Teodoro nel suo trattato ‘Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà’ possono essere ritrovate nell’*Ad Florum* di Giuliano. La negazione della naturale peccaminosità umana, l’affermazione che gli uomini peccano per volontà, la confutazione dell’immortalità di Adamo, la negazione della trasmissione del peccato originale, il problema dell’assenza di peccato in Cristo e la confutazione di dottrine docete e, infine, il dibattito sul matrimonio e sul desiderio sessuale: tutti quanti questi temi compaiono ugualmente sia nell’opera di Teodoro che in quella di Giuliano.

Il confronto tra l’opera di Giuliano e il trattato di Teodoro ha mostrato l’esistenza di almeno un aspetto in cui le due opere si differenziano: la somministrazione dell’eucarestia per la remissione dei peccati non è discussa nell’*Ad Florum*. Nonostante questa omissione, sembra esserci una perfetta armonia tra l’opera di Giuliano e quella di Teodoro. La loro convergenza si estende oltre la presenza di questioni simili. Molte esegesi coincidono, come, per esempio, l’interpretazione di Gn. 3, 18 per mostrare l’originaria mortalità di Adamo, l’utilizzo di Ez 18 per negare la trasmissione del peccato di Adamo e, infine, l’accusa contro Girolamo a proposito della presenza del peccato in Cristo. La presenza di queste coincidenze tra i pochi frammenti rimastici del trattato di Teodoro suggeriscono che altre somiglianze potrebbero essere state presenti nell’opera originaria.

In conclusione, ritengo che Giuliano ha portato in Cilicia le notizie di questa nuova eresia, contro cui Teodoro ha deciso di comporre questo trattato. Poiché Teodoro non ha letto direttamente il dialogo di Girolamo, il vescovo di Mopsuestia ha usato la presentazione polemica di Agostino creata da Giuliano contro Girolamo. Questa conclusione spiega la vicinanza tematica tra le opere di Teodoro e di Giuliano e l’evidente dissonanza tra il trattato di Teodoro e il dialogo di Girolamo. Prima dell’arrivo di Giuliano in Cilicia, datato approssimativamente attorno al 421⁴⁶⁸, Teodoro non può aver scritto il suo trattato contro Girolamo. Pertanto, la datazione del trattato di Teodoro tra il 415 e il 418 è infondata. La composizione di questa opera deve essere avvenuta dopo il 421, quando Giuliano è giunto in Cilicia. Questa ipotesi non solo sposta in avanti la composizione di questa opera di alcuni anni, ma la pone anche in un contesto storico differente: il trattato ‘Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà’ non è il risultato della controversia tra Girolamo e Pelagio in Palestina, ma l’esito del coinvolgimento di Giuliano d’Eclano nella controversia pelagiana.

⁴⁶⁷ Quid, quod nautis et opificibus plerisque nemo vitio nuditatem dedit? [...] Dirige hinc oculos ad medicantum munera; ducunt artem studio salutis in locos pudoris, Agostino, *Opus imperfectum* IV, 44. Vedi Agostino, *Opus imperfectum* IV, 37-44.

⁴⁶⁸ Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 292-298.

Vi è un altro aspetto di questo trattato di Teodoro che mi pare utile sottolineare. Nel 2004 Pedersen ha pubblicato il primo studio complessivo sul *Contra Manichaeos* di Tito di Bostra⁴⁶⁹. Una lunga sezione di questa monografia è dedicata a un confronto tra l'esegesi di Tito e quella dei principali autori antiocheni sui primi capitoli della Genesi⁴⁷⁰. Pedersen ha analizzato sia il Commento alla Genesi⁴⁷¹ che il trattato Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà⁴⁷² di Teodoro, sottolineando alcune convergenze tra Teodoro e Tito⁴⁷³. Poiché l'opera di Tito è precedente a quella di Teodoro sarebbe possibile ipotizzare un rapporto di dipendenza diretta tra i due autori, ma Pedersen scarta questa ipotesi. È più probabile che entrambi gli autori dipendano dagli scritti anti-manichei prodotti in area antiochena. Pedersen suggerisce che le somiglianze tra Tito e Teodoro potrebbero derivare da una fonte comune: la confutazione del manicheismo di Giorgio di Laodicea. In effetti, questa opera è stata scritta pochi anni prima di quella di Tito. Perciò, sarebbe plausibile che Tito dipenda direttamente da Giorgio. Più difficile, e forse meno convincente, è la ricostruzione di Pedersen di come le dottrine elaborate da Giorgio siano giunte a Teodoro. Fozio menziona che anche Diodoro di Tarso avrebbe scritto un'opera contro i manichei, oggi quasi del tutto perduta⁴⁷⁴, e che avrebbe riutilizzato i materiali di Giorgio. Eusebio di Emesa potrebbe aver fatto da intermediario tra Giorgio e Diodoro, essendo in rapporti amichevoli con Giorgio e, allo stesso tempo, essendo il maestro di Diodoro⁴⁷⁵.

⁴⁶⁹ N. A. Pedersen, *Demonstrative Proof in Defense of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos, the Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

⁴⁷⁰ Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 366-419.

⁴⁷¹ Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 392-407.

⁴⁷² Pedersen, *Demonstrative Proof*, pp. 407-413.

⁴⁷³ Secondo Pedersen si tratta dei seguenti aspetti: 1) l'uomo è stato creato mortale dal principio e Dio avrebbe imposto la morte come una punizione per il peccato solo in apparenza. 2) Nonostante la sua innata mortalità, ogni uomo si procura da sé stesso la causa della sua morte. 3) Il peccato non è una questione di natura ma di volontà. 4) Dio prevedeva l'infrazione di Adamo. 5) La presente mortalità contrasta con la futura immortalità.

⁴⁷⁴ Rimane un solo frammento del *Contra Manichaeos* di Diodoro di Tarso, pubblicato contemporaneamente in: G. Malavasi, 'Diodore of Tarsus' Treatise Against the Manichaeans: A New Fragment', in *Vigiliae Christianae* 69 (2015), pp. 1-9 e in M. Heimgartner, 'Neue Fragmente Diodors von Tarsus aus den Schriften "Gegen Apollinarius", "Gegen die Manichäer" und "Über den heiligen Geist"', in *Apollinarius und seine Folgen*, a cura di S-P. Berjan, B. Gleede e M. Heimgartner, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, pp. 185-204, spec. pp. 187-190.

⁴⁷⁵ Pedersen, *Demonstrative Proof*, p. 418: "this model of explanation is extremely uncertain firstly because it only deals with theological similarities and cannot be developed further through a demonstration of common passages, quotations and suchlike, and secondly because it refers to no fewer than two vanished texts (George's and Diodore's), but it has at least the advantage that it gives a coherent and not improbable explanation of the theological similarities that we elaborated above".

Diodoro è senza dubbio una fonte primaria per la teologia di Teodoro e sufficientemente vicino, secondo Pedersen, per essere venuto in contatto con le teorie sviluppate da Tito di Bostra contro i manichei. Nel trattato contro il peccato originale di Teodoro si possono trovare molte delle dottrine sistematizzate dal vescovo di Bostra. La contestualizzazione del trattato di Teodoro nella seconda fase della controversia pelagiana, e in particolare sotto l'influenza di Giuliano d'Eclano, offre prove ulteriori per la dipendenza del vescovo di Mopsuestia dalla letteratura anti-manichea prodotta in area antiochena. È probabile che Teodoro, venuto a conoscenza della teologia di Girolamo e Agostino, dipinta da Giuliano come manichea⁴⁷⁶, abbia usato temi ed esegesi presenti negli scritti anti manichei dei suoi predecessori. Tra di essi, vi era senza dubbio il *Contra Manichaeos* di Diodoro di Tarso, certamente disponibile nella biblioteca di Teodoro. Pertanto, ritengo che le fonti del trattato di Teodoro sono le opere contro Agostino di Giuliano d'Eclano e la letteratura anti manichea prodotta in area antiochena.

1.6.3. L'influsso della tradizione antiochena su Giuliano

Se l'influenza di Giuliano su Teodoro in relazione al trattato contro il peccato originale mi pare sufficientemente dimostrata, sarebbe erroneo ritenere che la relazione tra Giuliano e Teodoro si sia limitata a questa influenza e che sia stata univoca: anche Teodoro, o meglio, per essere più precisi, la tradizione antiochena, ha esercitato un considerevole influsso su Giuliano. Il deposedo vescovo di Eclano è autore di alcune opere esegetiche, tra cui un Commento a Giobbe e uno a tre profeti minori (Osea, Gioele e Amos). In queste opere è ravvisabile, in maniera più o meno evidente, l'influsso diretto di Teodoro o di altri autori antiocheni.

Il Commento a Giobbe di Giuliano d'Eclano, tradito da un solo manoscritto, è stato in precedenza confuso con il Commento a Giobbe del presbitero Filippo, un allievo di Girolamo⁴⁷⁷. È

⁴⁷⁶ Su questa questione, vedi: G. R. Evans, 'Neither a Pelagian nor a Manichee', in *Vigiliae Christianae* 35 (1981), pp. 232-244; E. A. Clark, 'Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past', in *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, a cura di E. A. Clark, New York, The Edwin Mellen Press, 1986, pp. 291-349; M. Lamberigts, 'Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aclanum', in *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, a cura di J. Van Oort, O. Wermelinger e G. Wurst, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2001, pp. 113-136; P. R. Eddy, 'Can a Leopard Change its Spots? Augustine and the crypto-Manichaeism Question', in *Scottish Journal of Theology* 62 (2009), pp. 316-346.

⁴⁷⁷ Sul Commento a Giobbe del presbitero Filippo, vedi: M. P. Ciccarese, 'Una esegesi double face. Introduzione all'*Expositio in Iob* del presbitero Filippo', in *Annali di Storia dell'Esegesi* 9 (1992), pp. 483-492.

solo nel 1915 che la paternità di questa opera viene restituita a Giuliano d'Eclano da Alberto Vaccari⁴⁷⁸. Sia per la dottrina, che per lo stile linguistico e l'esegesi, questo commento si adatta perfettamente alle altre opere sicuramente attribuibili a Giuliano⁴⁷⁹. Lo studio di Vaccari comprende una lunga sezione in cui cerca di reperire le fonti greche a cui Giuliano potrebbe aver attinto. L'attenzione con cui questo dettagliato studio è stato condotta non permette alla presente ricerca di aggiungere alcun elemento innovativo. Basterà perciò riportare le conclusioni raggiunte da Vaccari:

Ivi [cioè mentre era ospite di Teodoro di Mopsuestia] ancora fu senza dubbio messo a parte dei tesori letterari della famiglia, tra gli altri i commentari di Teodoro sui profeti minori, ch'egli seppe utilizzare nel Commentario, e il commento di Policronio a Giobbe che in ancor più lunga misura saccheggiò nella *Expositio Iob*. E forse fu allora che, godendo, come dice egli stesso, di maggior agio per comporre opere di lunga lena, scrisse la nostra *Expositio Iob*, sostenuto dagli scritti ed anche dalle dotte conversazioni con gli illustri rappresentanti della scuola esegetica di Antiochia che trovava introno a Teodoro. Ma intorno a ciò nulla può asserirsi di più verisimile. Il certo si è che l'autore dell'*Expositio libri Iob* conservatoci nel ms. cassinese, nel comporla tenne aperto sul suo scrittoio il commentario del vescovo di Apamea. Questo fatto armonizza mirabilmente coll'andata di Giuliano d'Eclano a Mopsuestia, ospite del fratello di Policronio⁴⁸⁰.

Vaccari ha confrontato analiticamente il commento di Giuliano con l'esegesi di Policronio che ci è stata tramandata dalle catene esegetiche, giungendo alla conclusione che l'opera di Giuliano ne è profondamente influenzata. Purtroppo non era stato possibile, e tutt'ora tale impossibilità permane, confrontare l'esegesi di Giuliano con quella di Teodoro. Sappiamo, infatti, che il vescovo di Mopsuestia ha redatto un commento a questo libro, ma la sua esegesi, decisamente radicale, è stata duramente criticata, tanto da condannarla all'oblio, a parte qualche frammento tradotto in latino e qualche citazione tra gli autori siriaci⁴⁸¹. Teodoro ha probabilmente criticato l'ispirazione sacra di

⁴⁷⁸ A. Vaccari, *Un Commento a Giobbe di Giuliano d'Eclano*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1915. Su questa opera vedi anche: M. Anecchino Manni, 'I temi dottrinali-esegetici nell'*Expositio in Iob* di Giuliano d'Eclano', in *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. Luongo, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, vol. I, pp. 287-309; e M. Loconsole, 'L'esegesi di Giuliano d'Eclano. Analisi di alcune "lezioni ebraizzanti" nell'*Expositio Libri Iob*', in *Nicolaus* 32 (2005), pp. 113-127.

⁴⁷⁹ Vaccari, *Un Commento a Giobbe*, pp. 11-35 (dottrina), pp. 36-77 (lingua e stile) e pp. 78-124 (esegesi).

⁴⁸⁰ Vaccari, *Un Commento a Giobbe*, pp. 183-184.

⁴⁸¹ Vedi CPG 3835.

questo libro, ritenendolo opera di letteratura profana. Tale approccio non è quello seguito da Giuliano, che, ciononostante, ha ritenuto utile utilizzare l'opera del fratello di Teodoro. Si tratta di un primo esempio di come Giuliano ha potuto beneficiare dell'accoglienza di Teodoro non solo per coinvolgerlo nella sua lotta contro gli assertori del peccato originale, ma anche per mettersi alla scuola dei maestri antiocheni. Tale apprendistato esegetico si è esteso anche al Commento ai Salmi, la prima opera scritta da Teodoro nella sua gioventù. Gran parte di tale scritto, ci è infatti giunto grazie alla traduzione latina fattane da Giuliano stesso e da un'epitome di questa stessa traduzione preservata dalla tradizione latina⁴⁸².

La successiva opera esegetica di Giuliano è un commento ai tre profeti minori Osea, Gioele e Amos. Probabilmente nelle intenzioni del suo autore il commentario si sarebbe dovuto estendere a tutti e dodici i profeti minori, ma o per la mancanza di tempo, o a causa dei problemi della trasmissione manoscritta, oggi possediamo solo il commento ai primi tre profeti minori. Anche questa opera era stata in precedenza attribuita ad un altro autore, ovvero Rufino d'Aquileia, tuttavia German Morin all'inizio del XX secolo, conducendo un minuzioso studio principalmente sul lessico di questo commento, ha potuto attribuirlo al vescovo di Eclano⁴⁸³.

Il commento di Giuliano si pone al crocevia di due tradizioni esegetiche indipendenti tra loro, ovvero quella antiochena e quella geronimiana. Questo, mi pare, è uno degli aspetti più interessanti perché mostra l'indipendenza esegetica di Giuliano dal contesto polemico. Infatti, a rigor di logica gli influssi geronimiani dovrebbe essere assenti nell'opera di uno dei suoi più accaniti accusatori, mentre quelli teodoriani, considerata la lunga permanenza in Cilicia, dovrebbero essere marcatamente presenti. Stanti queste premesse, l'opera di Giuliano non può che stupire e incuriosire il suo lettore moderno. L'influsso di Girolamo si fa sentire fin dalle prime righe del prologo in cui Giuliano dichiara programmaticamente di seguire la moderna traduzione dall'ebraico, ovvero quella che sarà

⁴⁸² Devreesse, *Essai sur Theodore*, p. 31, n. 2, A. Vaccari, 'In margine al commento di Teodoro mopsuesteno ai salmi', in *Miscellanea Giovanni Mercati. Vol I. Bibbia – Letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946, pp. 175-198, spec. pp. 187-197, e Theodori Mopsueteni *Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersunt*, a cura di L. De Conick, CCL 88a, Turnhout, Brepols, 1977, pp. XV-XXXVII.

⁴⁸³ G. Morin, 'Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: Le commentaire du Pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joël et Amos', in *Revue Bénédictine* 30 (1913), pp. 1-24. Su questa opera vedi anche: G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar*; G. de Plinval, 'Julien d'Éclane devant la Bible', in *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959), pp. 345-366, spec. pp. 362-366, che giudica l'opera di Giuliano di scarso valore; J. Lössl, 'Julian of Aeclanum's *Tractatus in Osee, Iohel, Amos*', in *Augustiniana* 51 (2001), pp. 11-37, ne traccia lo *status quaestionis*.

conosciuta nei secoli seguenti come la vulgata di Girolamo⁴⁸⁴. Giuliano ha fatto la medesima scelta anche per l'*Expositio libri Iob* e nel *Ad Florum*, in entrambi usa anche la traduzione di Girolamo⁴⁸⁵. Già questa scelta mostra l'indipendenza critica di Giuliano, che, sebbene sia ospite di Teodoro, non ha remore nel fare scelte contrarie a quelle del maestro antiocheno. Teodoro, infatti, ha duramente criticato la traduzione di Girolamo, secondo quanto riporta Fozio nel suo riassunto⁴⁸⁶.

Il giudizio di Giuliano su Girolamo ha una doppia connotazione, se infatti ne accetta la traduzione, sebbene non lo nomini esplicitamente, sembra criticarne l'esegesi perché troppo incline alle allegorie di Origene e alle spiegazioni degli ebrei⁴⁸⁷. Pertanto il commento di Giuliano è solo parzialmente accettabile. Da un lato, le influenze e i prestiti dai commenti di Girolamo sono stati messi in evidenza da alcuni studiosi⁴⁸⁸, dall'altro, la Pennacchio, in particolare, ha mostrato come la conoscenza e l'utilizzo dei commentari di Girolamo, in particolare quello su Osea, non hanno comportato una supina accettazione della fonte, ma un critico confronto che ha condotto Giuliano ad accettare alcune esegesi e a criticarne, anche duramente, altre⁴⁸⁹.

Benché l'influenza di Teodoro sull'impostazione generale del commentario, con l'importanza attribuita al contesto storico e alla norma della *consecutio*, sia innegabile, sembra essere più difficile, a detta di quanti si sono finora occupati di questa opera, dimostrare l'influsso di Teodoro nelle specifiche esegesi di Giuliano⁴⁹⁰. Tale approccio ha condotto la Pennacchio, contro l'opinione

⁴⁸⁴ Dehinc nostri operis ut lector agnoscat [...] ut istam postremam editionem, quae secundum Hebraeum appellatur, eligerem, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*, prol., ll. 28-33.

⁴⁸⁵ Agostino, *Opus imperfectum* I, 140.

⁴⁸⁶ Vedi Fozio, *Bibliotheca* 177. Un probabile accenno a queste critiche lo si trova anche nei frammenti latini: sed nihil horum perspicere potuit mirabilis peccati originalis assertor, quippe qui in divinas scripturas nequaquam fuerit exercitatus nec ab infantia iuxta beati Pauli vocem sacras didicerit litteras, Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis* in ACO I, 5, p. 174, ll. 27-29.

⁴⁸⁷ Hieronymus porro, et ingenii capax vir et studii pertinacis, in prophetarum quidem libros commenta digessit, sed quasi inter geminas traditiones ire contentus, de perquirenda consequentia nihil aut voluit aut potuit sustinere curarum: ita vel per allegorias Origenis, vel per fabulosas Iudaeorum traditiones tota eius defluxit oratio, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*, prol., ll. 48-53.

⁴⁸⁸ L'influenza del commento di Girolamo a Gi 1, 4 nell'opera di Giuliano è stata studiata da A. Canellis, 'Julien d'Éclane et l'In Ioel 1,4 de saint Jérôme', in *Chartae caritatis: Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage d'Yves-Marie Duval*, a cura di B. Gain, G. Nauroy e P. Jay, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 359-375.

⁴⁸⁹ M. C. Pennacchio, *Propheta insaniens. L'esegesi patristica di Osea tra profezia e storia*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, pp. 291-296.

⁴⁹⁰ Per esempio, vedi: Lössl, 'Julian of Aeclanum's *Tractatus*', p. 37: 'De Plinval was certainly right in calling the *Tractatus* a "rewriting" of Jerome's commentaries on Hosea, Joel and Amos. He could have called it by an equally

comune degli studiosi moderni⁴⁹¹, a datare il commento ai profeti minori di Giuliano prima dell'esilio e, quindi, prima del soggiorno in Cilicia⁴⁹². Gli influssi della teoria esegetica antiochena, secondo la Pennacchio, sarebbero spiegabili con tradizioni orali giunte all'autore. Tuttavia, di tali tradizioni non si dà conto nel suo studio. La datazione proposta dalla Pennacchio mi pare difficilmente dimostrabile, mentre a favore di una datazione durante o dopo il soggiorno presso Teodoro, mi pare che si possano addurre alcuni elementi solo parzialmente presi in esame dalla critica moderna.

Il primo elemento riguarda l'esegesi di uno dei passi più famosi del libro di Osea, ovvero l'ordine ricevuto dal profeta di sposare una prostituta. Si tratta di un passo di difficile comprensione⁴⁹³ e Giuliano è al corrente della controversia ermeneutica che divide le scuole di Antiochia e di Alessandria su questo passo⁴⁹⁴. Giuliano, prima di esporre la sua esegesi, riassume sia la posizione degli allegoristi alessandrini⁴⁹⁵, fedeli alla tradizione di Origene, secondo cui le nozze non sono state realmente celebrate, sia quella dei letteralisti antiocheni, che invece sostengono il contrario⁴⁹⁶. Mi pare che il commento di Giuliano lasci trasparire un certo grado di conoscenza dell'opera di Teodoro.

fashionable expression a relecture. It was a "re-writing" influenced in spirit, if not letter, by Theodore's commentaries on Hosea, Joel and Amos'.

⁴⁹¹ Morin, 'Un ouvrage restituée', pp. 18-20, data l'opera tra il 421 e il 423; Bouwman, *Des Julianum von Aeclanum*, p. 79, attorno al 439; De Plinval, 'Julien d'Éclane', pp. 353-354, durante il soggiorno in Cilicia.

⁴⁹² Pennacchio, *Propheta insaniens*, pp. 217-220, "la dipendenza da Teodoro che, secondo A. Mai è innegabile, non sembra così certa: è evidente infatti che Giuliano conosce i criteri esegetici antiocheni, così come la loro terminologia caratteristica e quindi si può ipotizzare che sia entrato in contatto anche con alcuni contenuti dell'esegesi di Osea; ma, senza postulare necessariamente la dipendenza da una fonte scritta, si può ritenere che questi influssi siano giunti all'autore tramite tradizioni orali", p. 218, "in conclusione credo si debba propendere per una datazione alta, anteriore alla condanna del 418", p. 220. Posizione parzialmente rivista in M. C. Pennacchio, 'Cum sermo propheticus absolute utrumque promiserit: l'interpretazione giuliana del concetto di *theoria*', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, pp. 171-189, spec. pp. 175-178: 'penso che si potrebbe propendere per una collocazione appena posteriore all'esilio di Giuliano in Cilicia', p. 178.

⁴⁹³ Per una introduzione all'esegesi patristica di questo passo vedi: S. C. Kessler, 'Le mariage du prophète Osée (Osée 1,2) dans la littérature patristique', in *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999), pp. 223-228; Pennacchio, *Propheta insaniens*, pp. 239-253.

⁴⁹⁴ Non me autem fugit quanta doctorum hominum fuerit in loci istius opinione contentio, ita ut regiones integrae super eius assertionem dissentiant, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, I, ll. 90-92.

⁴⁹⁵ Nam Palestina et Aegyptus aliique omnes, qui Origenis auctoritate plurimum commoventur, coniugium istud ab Osee propheta negant corporaliter institutum, sed, quomodo pleraque a prophetis in spiritu gesta narrantur, ita has aiunt cum meretrice nuptias in verbis tantum fuisse completas, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, I, ll. 92-97.

⁴⁹⁶ Vedi Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, I, ll. 147-157.

Giuliano riporta che gli argomenti su cui si basano i letteralisti siriani si fondano prima di tutto sull'esplicita menzione del nome della moglie e dei suoi genitori, oltre che di quello della ragione da cui proviene e, infine, da quello dei figli⁴⁹⁷. Il commento di Teodoro condivide molti degli aspetti descritti da Giuliano. Teodoro, infatti, afferma che il profeta ha menzionato il nome del padre della prostituta così che la sua profezia non sembrasse un racconto inventato e non veritiero⁴⁹⁸. Teodoro aggiunge anche il nome del figlio⁴⁹⁹. Giuliano prosegue la sua esposizione dell'interpretazione antiochena enunciando altre due argomentazioni: da un lato, l'obbedienza del profeta, anche contro le prescrizioni della legge, ha accresciuto la devozione nei suoi confronti⁵⁰⁰, dall'altro, l'azione di Osea può anche essere spiegata razionalmente con la volontà di convertire una donna da uno stile di vita dissoluto alla pudicizia⁵⁰¹. Teodoro riporta che il contrasto tra l'azione del profeta e ciò che gli ebrei si sarebbero aspettati in base alla legge ha permesso al profeta di essere più incisivo nei confronti del suo popolo. Il vescovo di Mopsuestia aggiunge, inoltre, che agendo in questo modo, il profeta ha condotto la prostituta alla castità.

Nel commento di Giuliano ritroviamo i principali elementi dell'interpretazione letterale di Teodoro di Mopsuestia. Ci sono alcune differenze soprattutto nel primo degli argomenti riportati da Giuliano: Teodoro non menziona il nome della regione da cui proviene la prostituta come prova a favore della storicità di questo evento. Tuttavia, non dobbiamo pensare che Giuliano abbia necessariamente composto il suo commento tenendo pedissequamente sott'occhio quello di Teodoro. È possibile che l'influenza di Teodoro si sia manifestata principalmente a livello orale, magari durante discussioni che sicuramente i due interpreti hanno avuto tra loro. In aggiunta a ciò, è necessario tenere in considerazione il fatto che il commento ai profeti minori è un'opera composta in gioventù da Teodoro, qualche decennio prima dell'arrivo di Giuliano. Nulla impedisce che Teodoro abbia affinato e approfondito l'esegesi di quando era più giovane. La conoscenza dell'interpretazione di Teodoro

⁴⁹⁷ Nominum praecipue attestazione nituntur, quibus evidenter et mulier et eius tam parentes quam regio publicatur, atque coniunctionis negotium secutis fetibus comprobatur, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos I, I*, ll. 148-151.

⁴⁹⁸ Ἦς καὶ τὸ ὄνομα καὶ τὸν πατέρα λέγει, ὡς μὴ πλάσμα ψιλόν τι δοκοίη τὸ λεγόμενον ἱστορία δὲ ἀληθῆς πραγμάτων, Teodoro di Mopsuestia, *In Osee*, p. 6, ll. 7-8.

⁴⁹⁹ Γίνεται δὲ αὐτῷ καὶ υἱὸς ἐκ ταύτης, Teodoro di Mopsuestia, *In Osee*, p. 6, ll. 8-9.

⁵⁰⁰ Ad devotionem autem magis prophetae, quam ad susceptam ab eo temerationem Legis debere revocari quicquid contra consuetudinem morum suorum per oboedientiam curarit adiungere, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos I, I*, ll. 151-154.

⁵⁰¹ Quamquam illud opus honestatis quoque potuerit ratione defendi, id est, ad pudicae in reliquum coniugis munus si a professione meretricia feminam transtulisset, Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos I, I*, ll. 154-157.

non ha significato l'assunzione di questa esegesi da parte di Giuliano: caratteristica ricorrente nell'esegesi di Giuliano è una attenta e approfondita conoscenza delle fonti, ma mai una supina accettazione di quanto si trova negli scritti di altri autori.

Ulteriore elemento che mi fa propendere per una conoscenza diretta dell'esegesi antiochena è la definizione che Giuliano fornisce di 'theoria'. Tale definizione è stata generalmente accolta dagli studiosi moderni come una presentazione di uno dei principali strumenti esegetici della tradizione antiochena⁵⁰². La teoria, così come è stata definita da Giuliano è la comprensione di eventi più rilevanti tramite altri eventi di portata minore⁵⁰³. In altre parole, l'interpretazione tipologica è quella che permette all'esegeta di interpretare un determinato passo dell'Antico Testamento, sempre valido nella sua realtà storica, come una prefigurazione di un altro evento, di portata più ampia per il cristiano, avvenuto durante l'economia neo testamentaria.

Tale processo non è esclusivo della tradizione antiochena, ma dagli antiocheni ha ricevuto una rilevanza particolare, in quanto, a partire da Diodoro di Tarso, ad Antiochia si è rigettata l'interpretazione allegorica. L'applicazione di interpretazioni tipologiche da parte degli autori antiocheni ha ricevuto gradazioni diverse: senza dubbio con Teodoro di Mopsuestia si è raggiunto uno dei picchi di minor utilizzo di tale interpretazione. Il Commento ai profeti minori da questo punto di vista è paradossale, infatti, Teodoro, pur enunciando questo principio, non lo applica in nessun passo di questo commentario⁵⁰⁴. In altre opere, i passi tipologici vengono da Teodoro ridotti in numero rispetto all'interpretazione tradizionale⁵⁰⁵. Girolamo applica, invece, tale principio abbondantemente, pur senza eliminare completamente la spiegazione storica. Giuliano si trova, dunque, tra due tradizioni molto diverse tra loro: è evidente, infatti, quanto meno nel suo commento a Osea, una certa riduzione delle interpretazioni tipologiche proposte da Girolamo, avvicinandosi, se non nelle specifiche esegesi, almeno nell'impostazione generale, al commento di Teodoro⁵⁰⁶.

⁵⁰² A. Vaccari, 'La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola esegetica di Antiochia', in *Biblica* 1 (1920), pp. 3-36, spec. pp. 14-15; J. M. Bover, 'La teoria antiochena definida por Julián de Eclano', in *Estudios Ecclesiastico* 12 (1933), pp. 405-415; Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 164-187, e Pennacchio, 'Cum sermo propheticus', pp. 178-189.

⁵⁰³ Theoria est autem (ut eruditus placuit) in brevibus plerumque aut formis aut causis, earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio, Giuliano c'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, I, ll. 526-528.

⁵⁰⁴ R. C. Hill, 'Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets', in *Sacris Erudiri* 40 (2001), pp. 107-129, spec. pp. 123-128. Vedi anche: P. Bruns, 'Das Offenbarungsverständnis Theodors von Mopsuestia im Zwölfprophetenkommentar', in *Studia Patristica* 32 (1997), pp. 272-277.

⁵⁰⁵ M. Simonetti, 'Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia', in *Vetera Christianorum* 14 (1977), pp. 69-102.

⁵⁰⁶ La seguente analisi si limita ad alcuni passi di Osea tratti dai commentari di Giuliano d'Eclano, Girolamo e Teodoro di Mopsuestia. Un confronto complessivo e analitico tra le interpretazioni tipologiche di questi tre autori è

Alcuni passi di Osea godevano già di una tradizionale interpretazione tipologica in età apostolica. Osea 1, 10-11 e 13, 14 erano, infatti, stati utilizzati da Paolo, rispettivamente nella lettera ai Romani e nella prima lettera ai Corinzi. Per questo motivo Girolamo li inserisce tra i passi tipologici, giustificando la propria interpretazione citando proprio l’apostolo Paolo. Nel primo caso, afferma che: “dunque, il beato apostolo, facendo proprio il versetto del profeta Osea, e spiegandolo in riferimento alla vocazione dei gentili e alla fede di coloro che tra i giudei volevano credere, ci ha tolto qualsiasi difficoltà di interpretazione, affermando che questo versetto si è compiuto ai tempi di Cristo”⁵⁰⁷. Giuliano, pur senza sopprimere il valore storico della profezia di Osea effettivamente realizzatosi, almeno in maniera parziale, nella storia del popolo ebraico, ritiene che secondo il maestro delle genti la promessa di questa felicità si era realizzata nel tempo del Vangelo⁵⁰⁸. In Teodoro, invece, non c’è alcun accenno all’apostolo Paolo, né vi è spazio per una interpretazione tipologica. Il passo si riferisce al termine dell’esilio babilonese⁵⁰⁹. In questo caso l’autorità di Paolo induce Giuliano a seguire l’interpretazione di Girolamo, non condividendo l’esegesi estremistica di Teodoro.

Anche il passo successivo, Os 13, 14, godeva di una interpretazione tipologica in Paolo. Per Girolamo, la morte di cui si parla in questo passo è quella inflitta da Cristo al dominio della morte con la sua morte e discesa agli inferi⁵¹⁰. Per Teodoro, invece, la morte è quella inflitta ai nemici degli ebrei, ovvero gli assiri⁵¹¹. Giuliano sembra inizialmente propendere per l’interpretazione di Teodoro⁵¹². Tuttavia, proseguendo il suo commento e giungendo a commentare Os 14, 10, Giuliano ritorna sulla sua precedente interpretazione aggiungendo un’interpretazione tipologica di Os 13, 14: “infatti ciò che è riferito a Sennecarib, Sarò la tua morte, o morte, sarò il tuo inferno, o inferno, può

decisamente auspicabile e, al momento attuale, non è ancora stato approntato. Per motivi di tempo, rimando una tale indagine a un momento successivo.

⁵⁰⁷ Igitur beatus apostolus Osee prophetae assumens testimonium, et exponens illud super vocatione gentium et eorum fide qui ex Iudaeis credere voluerunt, omnem nobis difficultatem interpretationis abscidit, asserens Christi temporibus esse completum, Girolamo, *In Osee I, I*, ll. 363-367.

⁵⁰⁸ Gentium ergo magister ostendit quod Evangelii tempore felicitatis huius promissio compleretur, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos I, I*, ll. 516-518.

⁵⁰⁹ Μετὰ τὴν εἰς Βαβυλῶνα αἰχλωσίαν τῶν τῆς Ἰουδα φυλῆς μία τις ἀπάντων γενήσεται ἐλευθερία, Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 8, ll. 22-23.

⁵¹⁰ Liberavit autem omnes Dominus, et redemit in passione crucis et effusione sanguinis sui, quando anima eius descendit in infernum, et caro eius non vidit corruptionem; et ad ipsam mortem atque infernum locutus est: Ero mors tua, o mors, Girolamo, *In Osee III, XIII*, ll. 285-289.

⁵¹¹ Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 73, ll. 8-10.

⁵¹² Rex assyrius et totus eius appellatur exercitus, quem se extincturum divina sententia pollicetur, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos III, XIII*, ll. 203-205.

essere riferito anche a un evento di portata più ampia, secondo ciò che mostra il maestro delle genti”⁵¹³. Giuliano prosegue riportando il testo di 1 Cor 15, 55.57.

Anche per il versetto che segue immediatamente, Os 13, 15, Girolamo propone, tra le varie spiegazioni del deserto da cui sale un vento infuocato, anche l’utero verginale di Maria⁵¹⁴. Giuliano subito non prende in considerazione questa ipotesi, e ritiene che si tratti del deserto in cui erano accampati gli assiri e che l’angelo è giunto contro di loro per annientarli⁵¹⁵. La mancanza di riferimenti tipologici la ritroviamo anche in Teodoro⁵¹⁶. Anche in questo caso Giuliano ritorna su questo passo al termine del suo commento, in Os 14, 10, dove menziona l’interpretazione di Girolamo, secondo cui si tratta di Gesù Cristo che è detto salire dal deserto, poiché è nato dall’utero di una vergine⁵¹⁷. È curioso notare che Giuliano ritorni sul suo commento al termine della sua opera per aggiungere alcune esegesi tipologiche.

Un passo molto importante è Os VI, 1-3, che si presta facilmente a interpretazioni tipologiche considerata la presenza di termini (risurrezione) e numeri (tre giorni dopo) facilmente individuabili nell’economia neotestamentaria. Girolamo, infatti, confutando un’errata esegesi ebraica espone la sua interpretazione tipologica: “gli ebrei interpretano il secondo giorno con la venuta del loro Cristo, e il terzo giorno con il giudizio, quando dovranno essere salvati. Concediamo loro pure questo, ma ci rispondano, quale sarebbe il primo giorno, cioè la prima venuta del Salvatore. E poiché non possono risponderci, ne deduciamo che il primo giorno secondo ciò che loro vogliono sia la venuta del Signore nell’umiltà, il secondo nella gloria, e il terzo nella veste di giudice”⁵¹⁸. In Giuliano, il commento è molto breve e, in riferimento al secondo e al terzo giorno, si limita a constatare che la punizione inflitta agli ebrei sarà di breve durata⁵¹⁹. Non vi è alcun accenno alla nascita, morte e risurrezione di

⁵¹³ Nam illud quod de Sennacherib dictum est, Ero mors tua, o mors, ero morsus tuus, inferne, etiam de ampliore negotio, secundum quod gentium Magister ostendit, accipi potest, Giuliano d’Eclano, *Tractatus Prophetarum Osee Iohel et Amos III, XIV*, ll. 120-122.

⁵¹⁴ Girolamo, *In Osee III, XIII*, ll. 377-381.

⁵¹⁵ Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos III, XII*, ll. 244-252.

⁵¹⁶ Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 74, ll. 15-26.

⁵¹⁷ De deserto ascendisse perhibetur, quia de utero virginis [...] germinavit, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos III, XIV*, ll. 127-129.

⁵¹⁸ Hebraei diem secundum in adventu Christi sui interpretantur, et diem tertium in iudicio, quando salvandi sunt. Quod ut concedamus, respondeant nobis, quae sit dies prima, hoc est primus Salvatoris adventus. Et cum respondere non potuerint, inferamus primum diem esse iuxta quod ipsi volunt, in humilitate Salvatoris adventum, secundum in gloria, tertium in habitu iudicantis, Girolamo, *In Osee II, VI*, ll. 45-51.

⁵¹⁹ Nec manere quam intuli plagam per spatia bidui sinam, sed tertia die vivificaturus adveniam, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos II, VI*, ll. 37-38.

Cristo, come, invece, abbiamo osservato in Girolamo. La rapidità con cui Dio interviene nei confronti degli israeliti è messa in evidenza anche da Teodoro: “egli ci guarirà così rapidamente che in due o tre giorni al massimo ci ristabilirà al nostro precedente benessere”⁵²⁰. L’assenza di riferimenti cristologici nell’esegesi di questo passo accomuna Giuliano a Teodoro, allontanando il vescovo di Eclano dall’interpretazione di Girolamo. Il passo di Osea prosegue con la distinzione tra una prima e una seconda pioggia che cadrà sul popolo. Girolamo prosegue la sua interpretazione tipologica vedendo in questa distinzione una prima semina delle fede in Cristo e la raccolta finale dei frutti di questa fede⁵²¹. In Giuliano⁵²² e in Teodoro⁵²³, invece, non c’è alcun accenno alla fede in Cristo.

Un altro versetto di Osea, Os 9, 15, viene letto in chiave tipologica da Girolamo. Il profeta Osea preannuncia la cacciata dalla casa del Signore, evento che, secondo Girolamo, si compirà soltanto con la cacciata dei cambiavalute dal tempio ad opera di Cristo: “per questo bisogna passare ai tempi di Cristo, poiché durante la sua venuta furono cacciati dalla casa di Dio [...]. Per questo anche il Signore si fece un flagello con delle cordicelle, e li cacciò dal tempio, perché essi resero la casa del suo Padre una casa di commercio”⁵²⁴. Nel commento di Giuliano, invece, non vi è questo passaggio ai tempi di Cristo. La sua interpretazione rimane legata alla vicende giudaiche in quanto ritiene che le tribù saranno cacciate dalla loro casa, cioè dalla terra della promessa⁵²⁵. Analogamente Teodoro, riferendosi a Dio, afferma che li caccerà dalla terra promessa⁵²⁶.

Nel passo appena esaminato, benché Giuliano si allontani da Girolamo, non vi è una esplicita confutazione dell’interpretazione geronimiana. Una aperta critica all’interpretazione tipologica di Girolamo la ritroviamo nel commento a Os 3, 4-5. Girolamo riferisce questo passo alla futura venuta di Cristo: “il presente capitolo alcuni dei giudei lo interpretano come riferito alla prigionia a Babilonia, quando per settanta anni il tempio fu abbandonato, e non ci furono altare, vittime e sacerdozio, e in seguito sotto Zorobabele, ritornarono nella loro precedenti sedi. Altri, come noi, lo

⁵²⁰ Οὕτως γὰρ ἡμᾶς, φησίν, συντόμως ἰάσεται, ὥστε ἐν δύο καὶ τρισὶν ἡμέραις τὸ μήκιστον εἰς τὴν παλαιὰν ἡμᾶς ἀποκαταστήναι πάλιν εὐπραγίαν, Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 32, l. 30 – p. 33, l. 1.

⁵²¹ Girolamo, *In Osee* II, VI, ll. 70-74.

⁵²² Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* II, VI, ll. 40-42.

⁵²³ Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 33, ll. 10-12.

⁵²⁴ Unde ad Christi tempora transeundum est quod in adventu eius eieci sint de domo Dei [...]. Unde et Dominus fecit sibi flagellum de funiculis, et eiecit eos de templo, quia domum Patris eius fecerant domum negotiationis, Girolamo, *In Osee* II, IX, ll. 428-432.

⁵²⁵ Eiciendas autem de domo sua tribus, id est de terra repromissionis, annuntiat, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* II, IX, ll. 305-306.

⁵²⁶ Τῆς γῆς, φησίν, τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦς ἐκβαλῶ, Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 52, l. 17.

rinviano al tempo futuro”⁵²⁷. Infatti, dalla passione di Cristo fino al tempo della sua seconda venuta passerà un arco di tempo imprecisato, durante il quale, come dice il passo di Osea, Israele sarà senza re⁵²⁸. Giuliano critica duramente questa esegesi geronimiana sostenendo che gli ebrei, o coloro che li seguono, affermano che questo passo si riferisce al giudizio del tempo presente⁵²⁹. Abbiamo visto che nel prologo al suo commentario Giuliano aveva proprio criticato quest’aspetto dell’esegesi geronimiana, ovvero quella di aderire a certe esegesi ebraiche, come in questo caso. Secondo Giuliano, questo passo si riferisce al tempo in cui erano schiavi a Babilonia⁵³⁰, poiché solo al termine del loro esilio quanti rimasero fedeli a Dio ritrovarono gli ornamenti sacri per celebrarne il culto⁵³¹. In questo caso Giuliano sembra sposare proprio l’interpretazione di Teodoro, secondo cui la punizione di Dio si riferisce all’esilio di Babilonia⁵³². La riappacificazione con Dio avverrà al loro ritorno.

Da queste brevi note, nonostante la loro incompletezza, in quanto l’analisi andrebbe estesa all’intera produzione esegetica di Giuliano, mi pare che trovi conferma l’influenza dell’esegesi antiochena, e specificamente di Teodoro, sul vescovo di Eclano. È utile ribadire che tale influenza non è tanto da ricercarsi nelle specifiche interpretazioni di passi biblici, quanto, piuttosto, nell’ispirazione generale della tecnica ermeneutica. In particolare, nel caso del commento a Osea di Giuliano si assiste a una parziale riduzione delle letture tipologiche, tramite l’assunzione e l’assimilazione di una tradizione esegetica poco incline a questo tipo di letture e più favorevole a interpretazioni di tipo storico-letterale, come è quella rappresentata da Teodoro. Uno sguardo complessivo agli influssi esegetici antiocheni in Giuliano mostra chiaramente che il soggiorno in Cilicia di questo vescovo, depresso ed esule, ha rappresentato un profondo arricchimento culturale e teologico. L’incontro con l’esegesi antiochena può, in un certo senso, rappresentare il contraltare delle posizioni teologiche anti-agostiniane portate in Cilicia da Giuliano e accolte da Teodoro stesso. Il grado di novità portato da queste posizioni teologiche sarà al centro del prossimo paragrafo.

⁵²⁷ Praesens capitulum, alii Iudaeorum super Babylica captivitate interpretantur, quando septuaginta annis desolatum est templum, et altare et victimae ac sacerdotium non fuerunt, et postea sub Zorobabel in sedes pristinas sunt reversi. Alii, ut nos, in futurum tempus differunt, Girolamo, *In Osee* I, III, ll. 179-184.

⁵²⁸ Vedi Girolamo, *In Osee* I, III, ll. 147-153.

⁵²⁹ Hunc locum Iudaei, vel eos secuti, ad praesentis temporis indicium pertinere contendunt, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, III, ll. 47-49.

⁵³⁰ Illo saeculo, in quo Babyloiiis serviebant, Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, III, ll. 58-59.

⁵³¹ Vedi Giuliano d’Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos* I, III, ll. 47-70.

⁵³² Teodoro di Mospuestia, *In Osee*, p. 20, ll. 2-5.

1.6.4. Teodoro prima di Giuliano

Un breve e parziale excursus della produzione esegetica di Teodoro di Mopsuestia permetterà di sciogliere una questione centrale. Come mostrato in precedenza, le posizioni difese dal vescovo di Mopsuestia nella sua opera contro il peccato originale sono frutto delle notizie e delle novità portate in Cilicia da Giuliano di Eclano. Tuttavia, non è chiaro quale portata abbiano avuto le posizioni di Giuliano nei confronti di Teodoro, se, cioè, abbiano rappresentato una radicale novità, oppure se tali posizioni erano già note a Teodoro, benché in altri contesti e tramite fonti diverse. In questo caso l'arrivo di Giuliano ha semplicemente permesso il coagularsi di queste idee contro alcuni aspetti della teologia agostiniana.

Benché gran parte della produzione letteraria di Teodoro sia andata perduta, ciò che resta è troppo ampio per poter essere esaminato nella sua interezza, motivo per cui, nella seguente analisi, si terrà conto solo di alcune opere, particolarmente importanti per i temi trattati. Tra di essi vi è il Commento alla Genesi⁵³³, il Commento ai Salmi⁵³⁴, il Commento alle lettere minori di Paolo⁵³⁵ e il

⁵³³ Lo stato di conservazione testuale del Commento alla Genesi di Teodoro di Mopsuestia è estremamente frammentario. La migliore presentazione tematica di questa opera si trova in Devreesse, *Essai sur Theodore*, pp. 5-25. Mancano naturalmente tutti i riferimenti alle edizioni e agli studi che sono apparsi negli ultimi decenni: per questo motivo il lavoro del Devreesse è un buon punto di partenza ma avrebbe bisogno di un aggiornamento. Per i frammenti editi di questo commento, vedi CPG 3827.

⁵³⁴ R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur le Psaumes (I-LXXX)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. Una moderna traduzione inglese è stata edita da R. C. Hill, *Theodore of Mopsuestia: Commentary on Psalms 1-81*, Leiden-Boston, Brill, 2006. È stata recentemente edita la versione siriana del commento ad alcuni salmi: Théodore de Mopsueste, *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148)*, a cura di L. Van Rompay, CSCO voll. 435-436 (Scriptores Syri tom. 189-190), Leuven, Peeters, 1982. In esso è conservata l'esegesi di Sal 143, 2, versetto usato dagli avversari di Teodoro per negare la possibilità dell'esistenza di uomini giusti. Purtroppo nella versione siriana il commento di Teodoro si limita a una semplice parafrasi non fornendo indicazioni di esegesi erronee o eretiche.

⁵³⁵ L'originale greco è andato quasi completamente perduto eccezion fatta per alcuni frammenti catenistici che sono stati rinvenuti nel manoscritto Paris MS. catena Coislin 204 e successivamente editi e pubblicati anche nell'edizione critica della versione latina. È stata recentemente edita una traduzione inglese da R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia: Commentary on the Minor Pauline Epistles*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.

Commento alla Lettera ai Romani⁵³⁶. Accanto a questi commentari, saranno presi in esame anche due trattati: uno sulla religione persiana⁵³⁷ e uno sul sacerdozio⁵³⁸.

Il primo aspetto preso in esame riguarda la natura del peccato, ovvero se esso sia dovuto alla natura umana o esito della volontà. In numerosi passi del Commento alle epistole minori di Paolo Teodoro polemizza con avversari che nella maggior parte dei casi restano anonimi. Due passaggi polemici del commento alla lettera ai Galati riguardano la confutazione di quanti ritengono malvagia la natura umana. Alcuni, a partire dall'espressione "in questo mondo perverso", usata da Paolo in Gal 1, 5, secondo Teodoro, pensano di poter dimostrare grazie a queste parole che la natura è cattiva o malvagia⁵³⁹. La spiegazione del vescovo di Mopsuestia si basa sul fatto che il termine 'mondo' non indica la natura umana ma un'estensione temporale, cioè lo stato presente contrapposto alla futura condizione promessa agli uomini.

Nella stessa lettera (Gal 5, 19-21), Paolo elenca le attività della carne tra cui l'adulterio, la fornicazione, l'idolatria e altre simili. Alcuni eretici ritengono che con il termine carne Paolo intenda la natura umana, in realtà, secondo Teodoro, queste realtà non appartengono alla carne, ma soltanto all'anima⁵⁴⁰. L'esegesi di questi anonimi eretici è diretta a screditare la natura umana e a considerarla ontologicamente malvagia in quanto sarebbero connaturati in essa i vizi esposti da Paolo. Questa visione dell'uomo viene decisamente combattuta da Teodoro secondo cui il lungo elenco delle attività della carne sono proprie dell'anima e non della natura umana. In questo modo il vescovo di Mopsuestia sposta l'attenzione dalla necessità rappresentata dalla natura alla possibilità incarnata dall'anima.

Numerosi sono i passi di questo commentario in cui Teodoro afferma esplicitamente il ruolo e la funzione del libero arbitrio di cui sono dotati tutti gli uomini ma uno in particolare, l'esegesi di

⁵³⁶ Questo commento di Teodoro è conservato soltanto in maniera frammentaria dalla tradizione catenistica greca, vedi: K. Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab*, Munster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933, pp. 113-172.

⁵³⁷ Di questo trattato restano solo frammenti, vedi: G. J. Reinink, 'A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos*', in *Le Muséon* 110 (1997), pp. 63-71, e G. J. Reinink, 'The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology', in *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 562-567, spec. pp. 565-566. Fozio ci ha lasciato un breve riassunto, vedi: Fozio, *Bibliotheca* 81.

⁵³⁸ Di questa opera rimane soltanto un frammento citato da Isacco il Siro, *Discorsi spirituali*, p. 149.

⁵³⁹ Opinatur ex his dictis posse ostendere quoniam natura est aliqua vel mala vel maligna, Teodoro di Mopsuestia, *In Galatas* in Sweete, vol. I, p. 5, ll. 11-12.

⁵⁴⁰ Quoniam non sicut quidam haeticorum existimaverunt, carnem naturam nostram vult dicere, evidens est. Nam et inimicitiam et idolorum culturam et invidiam et iram et alia quae huiusmodi sunt, carnis esse dixit; quae passiones solius animae perspicue esse videntur, Teodoro di Mopsuestia, *In Galatas* in Sweete, vol. I, p. 99, ll. 18-22.

Gal 2, 15, mi sembra importante. Caratteristica fondamentale e intrinsecamente umana è la facoltà di scegliere: nella nostra vita, scegliendo e facendo ora una cosa ora un'altra, agiamo spesso contro la legge, ma anche in questi casi esercitiamo la razionalità e la capacità di scelta che sono presenti in noi⁵⁴¹.

La seconda questione affrontata da Teodoro nel suo trattato contro i difensori del peccato originale riguarda lo statuto di Adamo, ovvero se fosse stato creato mortale o immortale, propendendo per la prima ipotesi. Tale questione è dibattuta nel Commento alla Genesi: anche in questa opera Teodoro sostiene la primitiva mortalità di Adamo. In un frammento, di incerta attribuzione nella tradizione catenistica ma sicuramente appartenente al pensiero antiocheno⁵⁴², il Csl. 115, si afferma che sia la distinzione tra maschio e femmina, che la possibilità di generare figli fin dal principio indicano che Dio ha predisposto l'uomo per una vita mortale⁵⁴³. Anche un brano citato nel Concilio dei Tre Capitoli porta l'attenzione sulla teoria delle due catastasi secondo cui alla presente mortalità si contrappone la futura immortalità⁵⁴⁴. Una tale teoria non potrebbe conciliarsi con l'affermazione dell'immortalità adamitica precedente al peccato.

La morte dunque accompagna la natura umana fin dal momento della sua creazione. Come nota Fozio, per Teodoro la morte non è tanto una punizione, o meglio non è soltanto la punizione per i peccati commessi: dietro alla morte è possibile intravedere l'azione divina. La morte è utile agli uomini affinché, sotto la sua minaccia, inizino ad odiare il peccato. Anche nel Commento alla Genesi questo tema è ampiamente illustrato da Teodoro. Sempre nel frammento Csl. 115, all'ipotetica domanda sul perché Dio, prevedendo che Adamo avrebbe peccato, gli ha offerto l'occasione di peccare tramite il comandamento, si afferma che l'utilità della morte si risolve nella possibilità di

⁵⁴¹ Nunc quidem hoc, nunc eligentes illud et facientes; in quibus non modica de illis quae non conveniunt et lege sunt interdicta facimus. Omni autem ex parte rationabilitas in nos et eligendi potestas exercetur, Teodoro di Mopsuestia, *In Galatas* in Sweete, vol. I, p. 26, ll. 12-15.

⁵⁴² La tradizione manoscritta esita nell'attribuzione tra Diodoro e Teodoro, Pedersen, *Demonstrative Proofs*, pp. 382-391, spec. p. 388: 'I have been unable to find arguments sufficiently powerful to be called decisive that Csl. 115 should come from the hand of either Diodore or Theodore. Everything speaks for it probably coming from one or the other of them, and as such it remains an important testimony to the interpretation of the Paradise narrative within the Antiochene School'.

⁵⁴³ Ὅτι γὰρ τῷ θνητῷ βίῳ τὸν ἄνθρωπον ἠὲτρέπιζεν, αὐτὸ τὸ σχῆμα τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος δείκνυσιν, ἐν τῇ δυνάμει τὴν παιδοποιίαν εὐθὺς καὶ ἐκ πρώτης ἐπιδεικνύμενον, Teodoro di Mopsuestia (?), *In Genesim* in *Collectio Coisliniana in Genesim*, fram. 115, p. 119, ll. 24-27.

⁵⁴⁴ Ideo in duos status divisit Deus creaturam, praesentem et futurum; in illo quidem ad immortalitatem et immutabilitatem omnia ducturus, in praesenti vero creatura in mortem et mutabilitatem, Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim*, in PG 66, col. 633, ll. 11-15.

fermare il peccato degli uomini⁵⁴⁵. Anche tra gli estratti del Concilio dei Tre Capitoli, è messa in luce l'utilità che la mortalità ha per l'uomo. Teodoro infatti sostiene che se l'uomo non avesse provato la mortalità e la mutabilità, non avrebbe, in seguito, potuto apprezzare i doni divini dell'immortalità e dell'immutabilità⁵⁴⁶. In questo frammento emerge il ruolo pedagogico svolto nella presente età dalla morte e dalla mutabilità. Solo facendo esperienza in prima persona del male, l'uomo potrà conoscere e amare perfettamente la futura immortalità e immutabilità. Altri frammenti si muovono attorno a queste argomentazione⁵⁴⁷.

Anche il Commento alla lettera ai Galati è un'interessante fonte per affrontare il problema dello statuto originario di Adamo. In questo commento la posizione di Teodoro sembra presentare un'insolubile contraddizione tra mortalità e immortalità. Commentando Gal 1, 5 contrariamente a quanto rilevato nelle altre opere, Teodoro sembrerebbe propendere per l'originaria immortalità adamitica⁵⁴⁸. Solo poche pagine dopo, il vescovo di Mopsuestia sembra contraddire se stesso: "il Signore Dio senza dubbio ci ha creati mortali nella vita presente"⁵⁴⁹. La difficoltà che presentano queste discordanti affermazioni è difficile da risolvere: nonostante questa oscillazione, la preponderante presenza di affermazioni favorevoli alla mortalità originaria di Adamo fa propendere per includere Teodoro in quella cerchia di teologi antichi che sostengono questa teoria.

La successiva posizione confutata da Teodoro riguarda la trasmissione del peccato di Adamo nelle generazioni future. Come riportato da Fozio, gli avversari di Teodoro avrebbero usato Sal 50, 7 per fondare sulle Scritture la propria posizione. È interessante evidenziare la posizione di Teodoro nel suo Commento ai Salmi redatto in giovane età, in cui il futuro vescovo di Mopsuestia commenta

⁵⁴⁵ Ὅτι μάλα εἰδὼς ὁ θεὸς συμφέρουσιν ἀνθρώποις τὴν θνητότητα – μένοντες γὰρ ἀθάνατοι, πταίουσιν ἀθάνατα, in *Collectio Coisliniana in Genesim*, fram. 115, p. 118, ll. 4-6.

⁵⁴⁶ Nam si quidem statim ab initio immortales nos fecerit et immutabiles, nullam differentiam ad irrationabilia haberemus, proprium nescentes bonum. Ignorantes enim mutabilitatem, immutabilitatis ignorabamus bonum: nescentes mortem, immortalitatis lucrum nescibamus: ignorantes corruptionem, non laudabamus incorruptionem: nescientes passionum gravamen, impassibilitatem non mirabamur. Compendiose dicere, ne longum sermone faciam: nescientes malorum experimentum, bonorum illorum non poteramus scientiam mereri, Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim* in PG 66, col. 633, ll. 15-26.

⁵⁴⁷ Necesse est autem, omnia simul rationabilia, invisibilia dico, et nos ipsos, quibus mortale quidem est corpus, anima autem per omnia eiusdem invisibilis et rationalibus substantiis, hic quidem praesentem mutabilitatem pati, ut optima erudiamur doctrina religiositatis, Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim* in PG 66, col. 633, ll. 29-34. Nam sciebat quidem quod peccabunt omnimodo, concedebat vero hoc fieri, expedire eis cognoscens, Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim* in PG 66, col. 634, ll. 19-21.

⁵⁴⁸ Teodoro di Mopsuestia, *In Galatas* in Sweete, vol. I, p. 7, ll. 23-24.

⁵⁴⁹ Dominus Deus mortales quidem nos secundum praesentem vitam insuit, Teodoro di Mopsuestia, *In Galatas* in Sweete, vol. I, p. 25, l. 17 – p. 26, l. 1.

il settimo versetto del salmo 50 affermando che non è accusata la natura dei figli, infatti il passo in questione non si riferisce alla loro natura, ma denuncia l'inclinazione dei genitori⁵⁵⁰. Teodoro riporta il peccato alla sua reale dimensione: il peccato non riguarda la natura, né dei bambini né dei loro genitori, ma è sempre e comunque un atto della volontà.

Tra ciò che ci rimane del trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà' è assente qualsiasi riferimento diretto a Rm 5, capitolo attorno al quale soprattutto Agostino ha costruito la sua argomentazione a favore della dottrina del peccato originale. Tuttavia è possibile leggere l'interpretazione di Teodoro nel suo commento alla Lettera ai Romani. A lato del passo paolino, Teodoro riporta che è a causa dei peccati che in qualche modo tutti hanno commesso, che tutti hanno ricevuto la sentenza di morte: infatti la morte non è prescritta come punizione solo di un peccato ma per tutti i peccati⁵⁵¹. La morte si estende ugualmente su tutti gli uomini ma non perché tutti, indistintamente, sono contagiati dal peccato di Adamo: non è una trasmissione, in un certo senso biologica, che causa la morte degli uomini. Come Teodoro ha esposto nell'opera contro Girolamo, Dio non punisce qualcuno per le colpe di un altro: a ognuno vengono imputati solamente i propri peccati. Tutti gli uomini hanno peccato ma, naturalmente, i peccati di ognuno sono diversi da quelli degli altri: è soltanto l'imitazione di Adamo a condannare gli uomini, non l'eredità del suo peccato. Nonostante l'innegabile vicinanza dell'esegesi del mopsuesteno di Rom 5, 14 con quella dei principali esponenti del movimento pelagiano, non è necessario attribuire una dipendenza del primo da questi ultimi. Infatti nel commento a Rom 5, 14 di Diodoro di Tarso è possibile ritrovare i principali punti dell'argomentazione di Teodoro. Questa esegesi del peccato di Adamo e della sua trasmissione era quindi già presente in ambiente antiocheno ben prima della crisi pelagiana⁵⁵².

⁵⁵⁰ Οὐ τὴν τῶν τεχθέντων φύσιν αἰτιᾶται, ἄπαγε, οὐδὲ γὰρ περὶ ἐκείνων φύσιν ὅλως εἴρηται, ἀλλὰ τὴν τῶν τεκόντων γνώμην ἐξαγγελλεῖ, Teodoro di Mopsuestia, *In Psalmos*, p. 674, ll. 5-6.

⁵⁵¹ Ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ὁμωσδέποτε, τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν ἐδέξαντο πάντες· οὐ γὰρ τῆς τοιαύτης ἀμαρτίας τιμωρία ὁ θάνατος ὄρισται ἀλλὰ πάσης ἀμαρτίας, Teodoro di Mopsuestia, *In Romanos* in Staab, p. 119, ll. 5-7.

⁵⁵² Per un'analisi dell'interpretazione della lettera ai Romani in area antiochena vedi: M. Simonetti, 'L'interpretazione antiochena di Romani 5-8', in *Vetera Christianorum* 45 (2008), pp. 179-192. I principali esegeti antiocheni presi in esame (Diodoro di Tarso, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro) escludono dall'interpretazione di Rom 5, 14 ogni possibile teoria di un peccato originale ereditato dal primo uomo. Intenti anti ereticali (contro gnostici, marcioniti e manichei) sono ampiamenti presenti, anche se spesso in maniera implicita, nei commentari dei maestri antiocheni. Su questa conclusione converge anche S. Zincone, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno. Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto*, L'Aquila, Japadre, 1988, pp. 49-62. Per il commento di Diodoro di Tarso, vedi: Diodoro di Tarso, *In Romanos* in Staab, pp. 83-84.

La negazione della carne di Cristo e la condanna del matrimonio compaiono tanto nel trattato di Teodoro quanto nella polemica tra Agostino e Giuliano di Eclano. Quest'ultimo rileva la vicinanza teologica tra le posizioni del vescovo di Ippona e l'insegnamento di Mani. Nel commento alla prima lettera di Timoteo, Teodoro associa il rifiuto delle nozze e le teorie docetiste a vari gruppi eretici: poiché Paolo sapeva che coloro che rifiutavano le nozze e il cibo sarebbero stati gli stessi che negano l'assunzione della carne da parte del Verbo di Dio, giustamente ha unito questi due punti insieme⁵⁵³. Insolitamente, Teodoro fornisce un elenco degli avversari che sostengono tali teorie: manichei, marcioniti e valentiniani⁵⁵⁴. L'accostamento del rifiuto delle nozze e delle teorie docetiste al manicheismo potrebbe non essere irrilevante poiché si avvicina al ritratto presentatogli da Giuliano di Eclano dei nuovi manichei, ovvero Agostino e Girolamo.

Infranto il precetto divino, Adamo ed Eva si accorgono della propria nudità e ne provano vergogna: benché questo aspetto non compaia direttamente nel trattato sul peccato originale, detiene una certa rilevanza all'interno della presente ricerca. Come mostrato nel capitolo precedente, Giuliano di Eclano si è a lungo soffermato nel difendere il pudore e la vergogna per la nudità dagli attacchi manichei di Agostino. Il corpo nudo non può essere considerato, in assoluto, un male perché sono le diverse circostanze della vita e la differente età degli uomini che giudicano quando e fino a che punto è opportuno coprire il proprio corpo. La vergogna non sarebbe perciò un concetto universale legato alla connaturata peccaminosità della carne umana ma un concetto labile e soggetto a differenti interpretazioni. Nel Commento alla Genesi, Teodoro sembra condividere e impostare il problema nello stesso modo: come gli infanti e chi si trova nei bagni pubblici, così anche i compagni di Adamo, essendo appena nati e non avendo commesso alcun peccato, non hanno ritenuto che la nudità fosse scandalosa⁵⁵⁵. Le somiglianze con le affermazioni di Giuliano e la perfetta coincidenza di alcune esemplificazioni, come il caso dei bambini o la situazione dei bagni pubblici, hanno fatto ipotizzare una dipendenza di Giuliano dal commento di Teodoro⁵⁵⁶. Tale ipotesi è plausibile anche se Giuliano fornisce una spiegazione più articolata e un ventaglio più ampio di esempi che non compaiono in

⁵⁵³ Sed quoniam illos ipsos sciebat tales esse futuros qui et nuptias et escas erant adempturi, simul negantes et quod suscepta fuerit caro a Deo Verbo, optime ergo ea cum illis complexus est, Teodoro di Mopsuestia, *In Timotheum I* in Sweete, vol. II, p. 139, ll. 13-16.

⁵⁵⁴ Manichaeos et Marcionistas et eos qui de Valentiniana sunt haeresi, Teodoro di Mopsuestia, *In Timotheum I* in Sweete, vol. II, p. 139, l. 18 – p. 140, l. 1.

⁵⁵⁵ Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim* in PG, vol. 66, col. 640, ll. 10-17.

⁵⁵⁶ Cipriani, 'La presenza di Teodoro'.

Teodoro⁵⁵⁷. Ciò che accomuna i due autori non sono quindi i brevi schizzi di vita quotidiana ma il concetto che la nudità non comporta sempre vergogna.

Il peccato di Adamo è la causa che muove Dio a introdurre nella vita degli uomini il pudore. Come nel caso della morte, anche la vergogna non è una punizione divina. Al contrario, Dio agisce in questo modo per soccorrere l'uomo: la vergogna del peccato è stata data agli uomini come un aiuto, essendo di per sé in grado di recidere l'assalto dei peccati⁵⁵⁸. La vergogna si rivela indispensabile nella lotta al peccato come ribadisce Teodoro in un altro frammento⁵⁵⁹.

Dunque, il pudore raggiunge Adamo ed Eva dopo il peccato, come ricorda ancora una volta Teodoro in uno dei frammenti del suo commento alla Genesi⁵⁶⁰. L'azione divina ha una funzione educativa: la vergogna non è una punizione ma è di aiuto per gli uomini nel limitare, entro i giusti limiti, i rapporti sessuali. Dalle parole di Teodoro sembra emergere una considerazione moderata dei rapporti sessuali: solo il loro eccesso, la loro sfrenatezza sono condannati da Dio. Di per sé l'accoppiamento tra gli esseri umani non è malvagio e non è impedito o sanzionato da Dio contrariamente a quanto sostengono gli avversari contro cui Teodoro polemizza. Questa moderazione nei confronti della sessualità è perfettamente condivisa da Giuliano di Eclano secondo cui se i rapporti sessuali si mantengono all'interno della giusta misura non sono condannabili. Un frammento di Teodoro sembra muoversi in questa stessa direzione: dopo aver creato tutti gli esseri viventi, il comando divino agli animali di accoppiarsi e di moltiplicarsi è letto da Teodoro come l'assicurazione che in essi fosse presente l'istinto di riproduzione, grazie al quale ogni animale si accoppia con gli esemplari della sua specie⁵⁶¹. Tra i frammenti del commento alla Genesi di Teodoro non è stato possibile trovare un'esplicita asserzione della naturalità della concupiscenza carnale negli uomini ma la presa di posizione a favore della naturale inclinazione degli animali ad accoppiarsi potrebbe far ipotizzare una simile posizione per quanto riguarda gli esseri umani. A prescindere da queste speculazioni, ciò che rimane di assoluto interesse è l'assenza di qualsiasi condanna di principio della nudità e dei rapporti sessuali: posizione che si ritrova perfettamente sia in Giuliano sia nel trattato di Teodoro.

⁵⁵⁷ Vedi Agostino, *Opus imperfectum* IV, 44.

⁵⁵⁸ Ἐπεὶ καὶ βοήθημα ἐκ τῆς ἀμαρτίας ἢ αἰσχῦνη παρὰ τοῦ πεποιηκότος δέδοται τοῖς ἀνθρώποις, αὐτάρκης αὔσα τὴν τῶν ἀμαρτημάτων ἐκκόπτειν ὀρμὴν ὅταν παρῆ, Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim in La Chaîne sur la Genèse*, fram. 348, p. 235, ll. 9-12.

⁵⁵⁹ Οὐκ ἐξ ἐτέρου τινὸς ἐδέξαντο τὴν αἰσχῦνην, ἀλλ' ἢ τοῦ θεοῦ μετὰ τὴν ἀμαρτίαν ἐντεθεικότος αὐτοῖς, ὡς ἀναγκαίαν αὔσαν τοῖς πρὸς ἀμαρτίαν ὀρμῶσιν, Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim in La Chaîne sur la Genèse*, fram. 353, p. 239, ll. 2-4.

⁵⁶⁰ Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim* in PG, vol. 66, col. 640, ll. 17-22.

⁵⁶¹ Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim in La Chaîne sur la Genèse*, fram. 120, p. 93, ll. 13-21.

L'ultimo aspetto che mi pare interessante sottolineare è la posizione di Teodoro circa la salvezza degli uomini e la durata delle pene dopo la morte. La prospettiva di una salvezza universale viene avanzata da Teodoro nel frammento del suo trattato tramandatoci da Isacco di Ninive. Nel commento alla prima lettera di Timoteo, Teodoro sembra accennare a questa ipotesi. A margine di 1 Tim 2, 4, Teodoro afferma: “nessuno può negare che Dio desideri questo per tutti gli uomini, è evidente infatti che vuole che tutti siano salvati perché si prende cura di tutti”⁵⁶². Senza dubbio il testo paolino suggerisce a Teodoro questo commento ma ciò non significa che questa scelta esegetica sia comune tra i suoi contemporanei. Sia Giuliano sia Agostino non prospettano una salvezza universale: per il primo la salvezza sarebbe universale se gli uomini non rinunciassero a perseguire la perfezione mentre sono in vita, mentre per il vescovo di Ippona la salvezza è opera di Dio riservata a chi è predestinato secondo i decreti divini. Per entrambi gli autori la salvezza non sarà universale o per colpa degli uomini, come ritiene Giuliano, o per ineffabile decisione divina, come sostiene Agostino⁵⁶³.

Altre testimonianze sembrano confermare che Teodoro credesse nel perdono finale di tutti i peccatori e nel loro accoglimento nel regno di Dio. Fozio, al termine del suo breve riassunto del trattato contro la magia persiana, non esita a considerare Teodoro come un anticipatore dell'eresia di Nestorio e come un sostenitore dell'apocatastasi, ovvero dell'universale salvezza degli uomini. Purtroppo i pochi frammenti siriaci di questa opera non convergono sulla questione del futuro destino dei peccatori.

Dell'opera ‘Sul Sacerdozio’ di Teodoro rimane solo un frammento, particolarmente importante perché riguarda la natura temporanea delle pene “infernali” per i peccatori, una sorta di corollario alla dottrina dell'apocatastasi: se infatti sia i buoni che i cattivi saranno accolti nuovamente da Dio, è necessario che le pene loro inflitte non siano infinite ma che un termine sia loro imposto dopo che la conversione dei malvagi ha avuto luogo. È proprio questo il contenuto del frammento: “il timore è utile alla nostra vigilanza, e dimostrazione di questo è il fatto che nel mondo futuro il timore sarà tolto. Lì dominerà solo la carità. Quando infatti Dio avrà tolto il peccato, toglierà con esso anche le punizioni; quando saranno state tolte le punizioni, allora sarà tolto anche il timore”⁵⁶⁴.

⁵⁶² Nam quia Deus de omnibus hominibus ista velit, nemo poterit contradicere; evidens autem quoniam omnes vult salvari, quia et omnes tuetur, Teodoro di Mopsuestia, *In Timotheum I* in Sweete, vol. II, p. 87, ll. 10-12.

⁵⁶³ Per l'esegesi di Agostino, vedi: A. Y. Hwang, ‘Augustine’s Interpretations of 1 Tim 2, 4 in the Context of his Developing Views of Grace’, in *Studia Patristica* 43 (2006), pp. 137-142, e R. Teske, ‘1 Timothy 2:4 and the Beginnings of the Massalian Controversy’, in *Grace for Grace*, pp. 14-34.

⁵⁶⁴ Traduzione italiana in Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, p. 149. Una posizione vicina a quella di Teodoro sull'apocatastasi e sulla temporaneità delle pene è espressa anche da Diodoro di Tarso. Alcuni frammenti del suo trattato

Questa rassegna, nonostante la sua brevità, scioglie qualsiasi dubbio su quale sia la risposta al quesito iniziale. Evidenti oltre che ricorrenti sono le tracce di una persistenza dei temi e delle posizioni teologiche espresse nel trattato contro il peccato originale. L'arrivo di Giuliano di Eclano non ha quindi significato la concomitante comparsa di nuove teorie bensì la possibilità di tornare su problemi già affrontati in maniera sparsa per rispondere alla minaccia (questa è la novità portata da Giuliano) rappresentata dalla teologia agostiniana. Dunque tra Teodoro e Giuliano è possibile stabilire una certa sintonia teologica, certamente parziale, in quanto su alcuni aspetti i due teologi divergono, senza essere costretti a postulare una diretta dipendenza dell'uno dall'altro.

1.6.5. Conclusioni

Al termine di questo capitolo sul ruolo di Teodoro di Mopseustia nella controversia pelagiana è possibile trarre alcune conclusioni. Senza dubbio Teodoro viene messo al corrente della polemica in corso da Giuliano di Eclano: prima del suo arrivo ne è completamente all'oscuro. I motivi che spingono Teodoro a scrivere il suo trattato contro Girolamo piuttosto che contro Agostino non sono chiari. È possibile ipotizzare che Girolamo, residente da anni in Palestina, anche se a questa altezza cronologica probabilmente già morto, abbia rappresentato agli occhi di un vescovo orientale una minaccia ben più grave di un vescovo occidentale come Agostino. Ciò nonostante non ci sono dubbi che nelle intenzioni di Teodoro l'intera opera sia rivolta a confutare il *Dialogus adversus Pelagianos*, o, almeno, la rappresentazione polemica dipinta da Giuliano di Eclano. Le evidenti discrepanze tra le affermazioni e le accuse di Teodoro e i contenuti dell'opera di Girolamo sono facilmente spiegabili soltanto se si ritiene che il vescovo di Mopsuestia non abbia una conoscenza diretta di questo dialogo e dell'intera controversia pelagiana a cavallo del sinodo di Diospoli del 415. I temi polemici presenti nell'opera di Teodoro rispecchiano solo in minima parte la polemica palestinese. Il vescovo di Mopsuestia ha dunque riutilizzato la polemica tra Giuliano e Agostino per contestare lo scritto di

Sulla Provvidenza sono citati da Isacco di Ninive nella stessa sezione in cui è presente il frammento dell'opera contro il peccato originale di Teodoro di Mopsuestia. Su questo trattato, vedi: C. M. Brière, 'Quelques fragments syriaques de Diodore, éveque de Tarse (378-394)', in *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1935-1936), pp. 231-283; H. G. Weis, 'Diodor von Tarsus, Περὶ προνοίας', in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, Lagarde-Haus, 1968, pp. 217-230. Per le citazione, vedi: Isacco di Ninive, *Discorsi Spirituali*, pp. 232-233. Secondo un'altra fonte, Giovanni di Dara, vescovo giacobita della fine dell'VII secolo, Diodoro e Teodoro avrebbero esposto la dottrina secondo cui i tormenti e le punizioni per i malvagi hanno un termine: "Diodore of Tarsus in the book which he wrote on the Oeconomy, and Theodore his disciple and the master of Nestorius, say in many places that there is an end to condemnation". Traduzione riportata in Brière, 'Quelques fragments syriaques', p. 277.

Girolamo. Come si è detto la fonte di Teodoro è Giuliano di Eclano. Non soltanto la notizia Barhadbesabba Arbaia punta in questa direzione, ma anche la stretta consonanza tra l'*Ad Florum* di Giuliano, scritto durante il soggiorno in Cilicia, e l'opera di Teodoro confermano questa ipotesi.

Ulteriore elemento desumibile da queste pagine è che la relazione tra Teodoro, e più in generale la tradizione antiochena, e Giuliano è stata feconda di scambi teologici ed esegetici. Giuliano si è mostrato ricettivo nell'assorbire il metodo esegetico della scuola antiochena, combinandolo in maniera equilibrata con il proprio retroterra teologico e con altre tradizioni esegetiche, come, per esempio, quella rappresentata dai commenti di Girolamo. Questo campo di ricerca è ben lontano dal potersi considerare esaurito, può anzi rappresentare un filone d'indagine da perseguire con buona possibilità di raggiungere risultati interessanti.

Da questo studio emerge una evidente consonanza tra Teodoro e Giuliano. Le affinità teologiche tra i due autori riguardano i principali temi della controversia pelagiana: entrambi contestano l'idea che il peccato di Adamo abbia avuto ripercussioni catastrofiche sull'intera umanità e negano che Dio ritenga tutti gli uomini colpevoli per la trasgressione del primo uomo. Sia Giuliano che Teodoro condividono, infine, uno sguardo benevolo nei confronti della condizione creaturale: considerano la realtà terrena come intimamente buona sia nella sua natura sia nei confronti dell'uomo. La sessualità e la concupiscenza, per esempio, non vengono classificate come mali inerenti alla natura umana ma come elementi costitutivi dell'essere umano e in quanto tali buoni⁵⁶⁵. Anche la morte

⁵⁶⁵ Mi pare interessante segnalare a questo proposito un evento della vita di Teodoro avvenuto in gioventù. Dopo aver abbandonato gli studi di retorica intrapresi nella prestigiosa scuola di Libanio, Teodoro decide di entrare nel monastero guidato da Diodoro di Tarso. Tra i suoi compagni vi è anche Giovanni, che in seguito sarà eletto vescovo di Costantinopoli. Dopo qualche tempo, Teodoro va incontro a una grave crisi che lo induce a lasciare la comunità ascetica per dedicarsi agli affari di famiglia (vedi Giovanni Crisostomo, *Ad Theodorum lapsum II*, 1) e a pensare al matrimonio (vedi Giovanni Crisostomo, *Ad Theodorum lapsum II*, 3). La crisi si è rapidamente risolta grazie all'intervento di Giovanni che ha indirizzato al giovane amico, compagno di ascesi in crisi, una lettera di esortazione a ritornare sui suoi passi. Pur senza voler caricare eccessivamente di importanza questo episodio accaduto nella giovinezza di Teodoro, mi pare che possa essere considerato come un ulteriore elemento in favore della benevola attitudine di Teodoro nei confronti della realtà matrimoniale e sessuale. La tradizione ha conservato due scritti di Giovanni Crisostomo a Teodoro: una lettera-trattato e una lettera d'occasione. Quest'ultima sarebbe proprio quella scritta da Giovanni per convincere Teodoro a tornare alla vita ascetica, mentre il trattato potrebbe essere una ripresa successiva del medesimo testo adattato a un pubblico più ampio. Alcuni studiosi hanno sollevato dei dubbi sul destinatario della lettera di Giovanni, contestando l'idea che il Teodoro menzionato sia il futuro vescovo di Mospesustia. Vedi G. Joussard, 'Ad Theodorum lapsum', in *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), pp. 140-150, spec. pp. 141-142 e 150, e C. Fabricius, 'Adressat und Titel der Schriften an Theodor', in *Classica et Mediaevalia* 20 (1959), pp. 68-97. Al contrario J. Dumortier, 'La question d'authenticité des lettres à Theodore', in *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), pp. 66-72, spec. pp. 66-67, e R. E. Carter, 'Chrysostom's *Ad Theodorum Lapsum* and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia', in *Vigiliae Christianae* 16 (1962), pp. 87-

rientra all'interno di questa positiva valutazione del mondo creato: è utile all'uomo sotto vari punti di vista. Queste convergenze non oscurano però alcuni temi in cui le proposte divergono considerevolmente. La principale divergenza riguarda il problema escatologico: il vescovo di Mopsuestia propone una sorta di apocatastasi finale in cui tutti gli uomini, a prescindere dai meriti acquisiti in vita, saranno salvati dall'amore di Dio⁵⁶⁶. Il deposto vescovo di Eclano è invece sostenitore di una dottrina più rigida nei confronti dei peccatori che sono condannati alle infinite pene infernali se in vita non fanno ciò che è loro possibile per evitare il peccato.

101, spec. pp. 92-98, hanno identificato il destinatario della lettera del Crisostomo proprio con il futuro vescovo di Mopsuestia. Una prudenziale sospensione del giudizio sull'identità del destinatario di questa lettera è stata avanzata da L. Van Rompay, 'John Chrysostom's "Ad Theodorum lapsus". Some Remarks on the Oriental Tradition', in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 19 (1988), pp. 91-106, spec. p. 105. Sull'asceterium di Diodoro, vedi: R. Leconte, 'L'asceterium de Diodore', in *Mélanges bibliques rédigées en l'honneur de André Robert*, Parigi, Bloud & Gay, 1957, pp. 531-536.

⁵⁶⁶ Ulteriori differenze sono state rilevate da J. M. Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1971, pp. 70-72. Vedi anche Norris, *Manhood and Christ*, pp. 173-189 e, in riferimento al concetto di grazia, R. A. Greer, 'The Analogy of Grace in Theodore of Mopsuestia's Christology', in *The Journal of Theological Studies* 34 (1983), pp. 82-98, spec. pp. 96-98. Questo aspetto non è stato preso in considerazione nella presente ricerca perchè, stando alle fonti a nostra disposizione, non sembra che Teodoro abbia preso posizione su questo tema nel suo trattato precedentemente analizzato.

1.7. NESTORIO

Giuliano d'Eclano e i suoi compagni, per il sopraggiungere della sua morte di Teodoro di Mopsuestia, o, come riporta Mario Mercatore, in quanto espulsi da Teodoro stesso⁵⁶⁷, giungono a Costantinopoli per perorare la loro causa⁵⁶⁸. Al vescovo Attico (406-425), che aveva in precedenza preso misure contro i pelagiani, è succeduto il breve episcopato di Sisinnio (426-427). In seguito alla sua morte, Nestorio, un monaco originario di Antiochia, viene eletto vescovo di Costantinopoli (10 Aprile 428)⁵⁶⁹. È probabile che Giuliano e i suoi seguaci abbiano ritenuto che l'elezione di un nuovo

⁵⁶⁷ Post de Cilicia abscissum ab eo in episcoporum provinciae suae conventu anathemate esse damnatum, Mario Mercatore, *Epistulam in refutatione symboli Theodori Mopsuesteni*. Dubbi sulla storicità di questo evento sono stati avanzati da Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 294-295.

⁵⁶⁸ Sulla presenza di Giuliano a Costantinopoli durante l'episcopato di Nestorio, vedi M. Lamberigts, 'Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse', in *Augustiniana* 35 (1985), pp. 264-280, spec. pp. 266-273; M. Lamberigts, 'Julian of Aeclanum's Search for Rehabilitation with Nestorius, Ephesus, Celestine, Sixtus and Leo the Great', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana. II Convegno internazionale, Mirabella Eclano 23-25 settembre 2010*, a cura di S. Accomando e R. Ronzani, Istituto Superiore di Scienze Religiose G. Moscati-Istituto Patristico Augustinianum, 2012, pp. 151-166, spec. pp. 151-157; Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 298-302, e G. Bevan, *The New Judas. The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428-451 CE*, Leuven-Parigi-Bristol, Peeters, 2016, pp. 110-111.

⁵⁶⁹ Per una concisa presentazione del pensiero teologico e delle vicende biografiche di Nestorio, vedi: G. Bevan, 'Nestorius of Constantinople', in *Wiley Blackwell Companion to Patristics*, a cura di K. Perry, Malden, Wiley Blackwell, 2015, pp. 197-215. Le vicende legate all'elezione e deposizione di Nestorio interessano solo parzialmente la presente ricerca. È utile, tuttavia, ricordare alcuni elementi di questa vicenda. La sua elezione, fortemente voluta dall'imperatore Teodosio II, è stata ben presto osteggiata da importanti settori del clero e dell'aristocrazia di Costantinopoli. Il controllo della sede di Costantinopoli era, infatti, conteso tra il clero cittadino e il potere imperiale, come mostrato da P. Van Nuffelen, 'Episcopal Succession in Constantinople (381-450 C.E.): The Local Dynamics of Power', in *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010), pp. 425-451, spec. pp. 441-447. Questo conflitto, in cui Nestorio renderà a lui ostili gran parte dell'aristocrazia e del monachesimo cittadino oltre che l'augusta Pulcheria, è una delle cause, accanto allo scontro dottrinale, che porteranno alla sua condanna e deposizione nel concilio di Efeso (431), vedi: J. A. McGuckin, 'Nestorius and the Political Factions of Fifth-Century Byzantium: Factors in his Personal Downfall', in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), pp. 7-21. L'intreccio dell'aspetto dottrinale e di quello politico nell'affare Nestorio è messo in luce anche in J. A. McGuckin, 'The Paradox of the Virgin-Theotokos: Evangelism and Imperial Politics in the Fifth-Century Byzantine World', in *Maria* 2 (2001), pp. 8-25, e Bevan, *The New Judas*, pp. 77-148. L'aspetto dottrinale ha sicuramente giocato un ruolo importante in questa vicenda: Cirillo, a partire dalle critiche di Nestorio al termine θεοτόκος, accusa il vescovo di Costantinopoli di difendere una cristologia adozionista come quella di Paolo di Samosata. In realtà, tali accuse non renderebbero pienamente giustizia a Nestorio, come mostrato da A. De Halleux, 'Nestorius. Histoire et Doctrine', in *Irénikon* 66 (1993), pp. 38-51 e pp. 163-178, spec. pp. 163-178. Secondo J. M. Hallman, 'The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople', in *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), pp. 369-391, uno degli elementi che maggiormente divide

vescovo potesse garantire qualche possibilità di successo per la loro riabilitazione. Durante l'episcopato di Nestorio abbiamo notizie relative anche all'attività di Celestio a Costantinopoli⁵⁷⁰. Sue precedenti notizie risalgono alla riapertura del suo caso da parte di Zosimo (417) e alla sua successiva condanna (418). Per circa un decennio non sappiamo dove Celestio abbia operato: se, infatti, consideriamo i numerosi editti di espulsione dei pelagiani e celestiani dall'Italia è difficile ritenere che sia rimasto a lungo in Occidente. Tuttavia, prima di Nestorio, non abbiamo nessuna fonte che ci permette di affermare la presenza di Celestio in Oriente. La contemporanea presenza di Giuliano e Celestio non ha significato la fusione di queste due anime del movimento pelagiano: come verrà mostrato nelle pagine seguenti, la posizione di Celestio è decisamente diversa rispetto a quella di Giuliano e dei suoi compagni.

1.7.1 Nestorio, Celestio e Giuliano

L'episcopato di Nestorio porta a Costantinopoli una sferzata moralista: le prime iniziative del nuovo vescovo riguardano la lotta contro gli spettacoli teatrali, i mimi e i danzatori⁵⁷¹. Anche le eresie occupano i primi posti nella sua agenda, tanto che nel primo sermone dopo il suo insediamento, recitato davanti all'imperatore, Nestorio presenta in maniera inequivocabile la sua lotta anti-eretica chiedendo all'imperatore di donargli un regno purificato dagli eretici, in cambio del regno dei cieli⁵⁷².

la cristologia di Cirillo da quella di Nestorio è il problema della sofferenza divina. Per Cirillo il Logos ha sofferto impassibilmente, mentre Nestorio rifiuta nettamente una simile ipotesi. Vedi anche P. Gavriljuk, 'Theopatheia: Nestorius's main charge against Cyril of Alexandria', in *Scottish Journal of Theology* 56 (2003), pp. 190-207.

⁵⁷⁰ Sulla presenza di Celestio vedi le brevi note di Honnay, 'Caelestius', pp. 295-297.

⁵⁷¹ Barhadbesabba Arbaia, *Storia ecclesiastica*, pp. 522-523. L'intento normalizzatore di Nestorio ha coinvolto anche il monachesimo cittadino presente nella capitale e i circoli di vergini consacrate. Entrambi questi ambienti si sarebbero dedicati più agli affari della chiesa e dell'impero, che alla cura della loro vita consacrata. Vedi Barhadbesabba Arbaia, *Storia ecclesiastica*, p. 528-529.

⁵⁷² Socrate, *Storia ecclesiastica* VII, 29. L'attività anti-eretica di Nestorio si sarebbe dispiegata specialmente contro ariani, novaziani, quartodecimani (vedi Socrate, *Storia ecclesiastica* VII, 29) e macedoniani (vedi Socrate, *Storia ecclesiastica* VII, 31). È probabile che all'interno di questa politica anti-eretica rientri anche un episodio registrato negli atti della sessione del 22 luglio del concilio di Efeso (vedi ACO I, 1/7, pp. 95-97). Carisio, presbitero e amministratore della diocesi di Filadelfia in Lidia, ha presentato una petizione in una delle sessioni dei vescovi favorevoli a Cirillo, in cui denuncia l'operato di alcuni agenti di Nestorio, inviati da Costantinopoli per riconciliare eretici quartodecimani e Novazioni presenti in Lidia. L'azione di questi agenti di Nestorio avrebbe però previsto, oltre all'abiura dell'eresia, anche la confessione di un credo probabilmente redatto da Teodoro di Mopsuestia, diverso, dunque, da quello di Nicea. A prescindere dai dettagli di questa sessione e dalla petizione di Carisio, mi pare importante inserire questa vicenda

La risposta di Teodosio non si fa attendere e con un editto imperiale datato 30 maggio 428, ovvero poco più di un mese dopo l'elezione di Nestorio, espelle le principali sette eretiche. Tuttavia tra i numerosi gruppi eretici menzionati nella legge imperiale non compaiono i pelagiani, indizio della poca importanza che l'Oriente attribuisce a questa eresia, o dell'assenza di informazioni a loro riguardo⁵⁷³.

A questo proposito, conosciamo due lettere scritte dal vescovo di Costantinopoli a quello di Roma, Celestino I. Entrambe le lettere presentano una simile architettura bipartita: nella prima parte, Nestorio chiede informazioni a Celestino sul conto di Giuliano e dei suoi compagni, nella seconda parte, invece, presenta la difficile situazione che sta affrontando a Costantinopoli contro gruppi eretici che hanno ereditato le teorie di ariani e apollinaristi⁵⁷⁴. Entrambe sono state scritte prima del 430, poiché solo in quell'anno Celestino risponde a Nestorio. Non sappiamo quanto tempo sia intercorso tra la prima e la seconda lettera, ma l'incipit di quest'ultima lascia intendere l'esistenza di altre lettere scritte da Nestorio a Celestino, purtroppo perdute⁵⁷⁵.

I pelagiani esplicitamente nominati da Nestorio sono quattro: Giuliano, Floro, Oronzio e Fabio, a cui si aggiunge un generico 'altri'⁵⁷⁶. Si tratta di ciò che rimane del gruppo di diciotto vescovi che hanno rifiutato di firmare l'*Epistola tractoria* e hanno deciso di seguire Giuliano in esilio. Un

all'interno del progetto anti-eretico di Nestorio. Vedi: F. Millar, 'Repentant Heretics in Fifth-Century Lydia: Identity and Literacy', in *Scripta Classica Israelica* 23 (2004), pp. 111-130, spec. pp. 117-130, e R. Price, 'The Nicene Creed and the Reception of Converts at the First Council of Ephesus', in *Annuario Historiae Conciliorum* 44 (2012), pp. 11-26, spec. pp. 11-14.

⁵⁷³ Non è da escludere, come ritiene Lamberigts, che i pelagiani abbiano fatto appello a Nestorio e all'imperatore prima della promulgazione dell'editto. Tuttavia, ciò non esclude la possibilità che la conoscenza della controversia pelagiana da parte di Nestorio e dell'imperatore sia quasi inesistente, come, del resto, nota lo stesso Lamberigts, *Les évêques pélagiens*, p. 269 e p. 272.

⁵⁷⁴ J. Speigl, 'Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus', in *Annuario Historiae Conciliorum* 1 (1969), pp. 1-14, spec. pp. 2-8, ritiene che nelle missive di Nestorio a Celestino la questione pelagiana sia stata soltanto un pretesto per cercare di sensibilizzare il vescovo di Roma sulle questioni cristologiche che disturbavano Costantinopoli in quegli anni. In nessun caso, Nestorio avrebbe simpatizzato per Giuliano e il gruppo di vescovi esiliati: il suo intervento si sarebbe limitato a una questione di carattere disciplinare, ovvero dare una risposta alla loro petizione. Al contrario, M. Th. Disdier, 'Le pélagianisme au concile d'Éphèse', in *Échos d'Orient* 30 (1931), pp. 314-333, spec. pp. 319-322, ritiene che Nestorio abbia cercato di proteggere i suoi amici pelagiani. Tuttavia, questa conclusione non mi sembra condivisibile perché Nestorio non fa trasparire nelle sue lettere alcuna inclinazione favorevole ai pelagiani, ma si limita a una richiesta di informazioni.

⁵⁷⁵ Saepe scripsi beatitudini tuae, Nestorio, *Ad Caelestinum* II, 1.

⁵⁷⁶ Iulianus quidem et Florus et Orontius et Fabius, Nestorio, *Ad Caelestinum* I, 1. Saepe scripsi beatitudini tuae propter Iulianum, Orontium et ceteros [...]. At hucusque scripta de his a tua veneratione non suscepimus, Nestorio, *Ad Caelestinum* II, 1.

gruppo probabilmente assottigliatosi nel numero, in quanto alcuni vescovi in seguito hanno deciso di ritornare nella comunione con Roma⁵⁷⁷. In queste lettere non viene mai menzionato Celestio, primo indizio che i due gruppi pelagiani non si sono fusi e che i loro destini a Costantinopoli, almeno inizialmente, non si sono sovrapposti.

In entrambe le missive Nestorio esplicita chiaramente le richieste di questi vescovi occidentali e il loro modo di agire. Giuliano e gli altri vescovi italiani sono in cerca di una riabilitazione dalla loro condizione di vescovi deposti ed esiliati, motivo per cui cercano di venire ascoltati sia dal vescovo che dall'imperatore⁵⁷⁸. I loro sforzi si scontrano con la completa assenza di notizie sul loro conto a Costantinopoli. Non solo Nestorio manifesta la propria ignoranza sulla loro vicenda⁵⁷⁹, ma a Costantinopoli sul loro conto circolano anche, a partire almeno da quando Nestorio scrive la seconda lettera a Celestino, opinioni contrastanti: alcuni li accusano di essere eretici e dicono che per questo motivo sono stati allontanati dalle regioni occidentali, essi stessi, d'altro canto, giurano di aver subito una calunnia e di aver affrontato un pericolo per la difesa della fede ortodossa⁵⁸⁰. È probabile che dietro agli accusatori di Giuliano si celi Mario Mercatore che in quegli stessi anni ha redatto un opuscolo per informare l'Imperatore e il vescovo di Costantinopoli su questi eretici⁵⁸¹. L'appello di Nestorio è accorato: per risolvere questa difficile situazione, affinché né la pietà né la giustizia siano esercitate ingiustamente, è necessario che da Roma giungano notizie sul loro conto⁵⁸².

La risposta di Celestino si fa attendere e giunge a Costantinopoli solo nel 430. La giustificazione avanzata da Celestino non è molto credibile: il ritardo sarebbe dovuto all'impossibilità di tradurle più celermente⁵⁸³. È poco credibile, infatti, che la principale sede della cristianità occidentale non disponesse di un interprete per tradurre due brevi lettere di Nestorio. È più probabile che Celestino abbia deciso di ritardare la sua risposta a Nestorio. Nello stesso periodo in cui giungono

⁵⁷⁷ Per esempio, Turbanzio, a cui Giuliano aveva dedicato i quattro libri dell'*Ad Turbantium*, stando alla testimonianza di Agostino, sarebbe tornato in comunione con la chiesa cattolica, vedi Agostino, *Epist.* 10*, 1.

⁵⁷⁸ *Sibi usurpant episcopalem dignitatem et creberrimam aditionem apud piissimum et praedicatissimum imperatorem faciunt nosque concidunt frequentibus lamentationibus*, Nestorio, *Ad Caelestinum* II, 1. Vedi anche Nestorio, *Ad Caelestinum* I, 1.

⁵⁷⁹ *Ignorantes eorum causas*, Nestorio, *Ad Caelestinum* I, 1.

⁵⁸⁰ *Aliis haereticos eos vocantibus et ideo de occidentalibus partibus proiectos esse dicentibus, ipsis vero iurantibus calumniam se sustinuisse et periculum pro orthodoxa fide*, Nestorio, *Ad Caelestinum* II, 1.

⁵⁸¹ Si tratta del memoriale *Super nomine Caelestii*, vedi in seguito il capitolo 2.7.

⁵⁸² *Quoniam apertiore nobis de causis eorum notitia opus est [...] dignare nobis notitiam de his largiri*, Nestorio, *Ad Caelestinum* I, 1. Vedi anche Nestorio, *Ad Caelestinum* II, 1.

⁵⁸³ *Dudum sumpsimus epistulas tuas, quibus in angusto nihil potuimus dare responsi; erat enim in Latinum sermo vertendus*, Celestino I, *Ad Nestorium* I, 3.

a Roma le lettere di Nestorio, arrivano anche i documenti e gli informatori di Cirillo sul conto di Nestorio stesso. Celestino, infatti, non si limita a informare Nestorio sul caso dei pelagiani ma prende una netta posizione di condanna contro le posizioni del vescovo di Costantinopoli⁵⁸⁴.

Sul caso dei pelagiani, Celestino non è convinto della presunta ignoranza di Nestorio: perché il vescovo di Costantinopoli avrebbe dovuto chiedere a Roma ulteriori chiarimenti dopo che Attico ha preso provvedimenti contro di loro e il suo successore, Sisinnio, non ha richiesto nulla di simile?⁵⁸⁵ L'attività anti-pelagiana di Attico, ben conosciuta a Roma, e testimoniata da atti ufficiali, secondo Celestino, sarebbe dovuta essere conosciuta anche da Nestorio. L'osservazione del vescovo di Roma non è, in effetti, priva di fondamento. Tuttavia, è necessario considerare che Nestorio non è originario di Costantinopoli ma di Antiochia, ed è stato eletto, per volere dell'Imperatore, proprio perché un outsider, estraneo alle vicissitudini e agli intrighi di potere della capitale. La sua provenienza non ha certamente giocato a suo favore nella conoscenza delle azioni intraprese dai suoi predecessori. D'altro canto, è difficile immaginare che Nestorio non avesse accesso agli archivi dell'episcopato, in cui, senza dubbio, vi era una copia di questi provvedimenti. Il problema è stabilire cosa era contenuto in questi documenti, e, poiché essi sono perduti, è possibile soltanto formulare qualche ipotesi.

In precedenza sono state analizzate due iniziative anti-pelagiane di Attico: una contro Celestio e una contro un gruppo di pelagiani influenzati dalla polemica di Giuliano d'Eclano. È possibile che tra di essi vi fosse anche Giuliano, ma le fonti non lo nominano mai esplicitamente. In entrambi i casi Attico ha inviato comunicazioni ad altre sedi episcopali circa i provvedimenti da lui presi. Nel primo caso l'unica persona coinvolta è Celestio: che Giuliano condivida la stessa eresia di Celestio potrebbe essere stato evidente per il vescovo di Roma, o per i vescovi africani, ma non altrettanto per un neo eletto vescovo di Costantinopoli, del tutto estraneo alla decennale lotta anti-pelagiana. Questo provvedimento di Attico contro Celestio potrebbe non essere stato di alcuna utilità per Nestorio nel prendere una decisione nei confronti di Giuliano e dei suoi seguaci. Quanto al secondo provvedimento di Attico, è possibile che non ci fossero sufficienti elementi che permettessero di collegare la precedente azione di Attico con la situazione attuale di Giuliano e dei suoi seguaci. La perdita di tale documentazione di impedisce di giungere a conclusioni certe, ma l'impressione è che la richiesta di chiarimenti da parte di Nestorio sul conto di Giuliano sia stata fatta in buona fede.

La situazione di Celestio a Costantinopoli è, invece, completamente diversa rispetto alle incertezze che avvolgono Giuliano e il suo gruppo. Celestio, consacrato presbitero un quindicennio prima a Efeso, è parte integrante del clero che lavora per Nestorio. Sulla sua attività siamo informati

⁵⁸⁴ Celestino I, *Ad Nestorium* I, 3.

⁵⁸⁵ Cur tamen nunc ea quae in hos tunc sunt acta, quaeruntur, cum certum sit illinc ad nos catholico tunc antistite Attico gesta directa? Cur non sanctae memoriae Sisinnius ista quaesivit?, Celestino I, *Ad Nestorium* I, 16.

da un *memorandum* segreto redatto da Cirillo di Alessandria per Posidonio, suo inviato a Roma. Nestorio avrebbe ingaggiato Celestio per redigere alcuni libelli polemici contro Filippo di Side. In questi scritti l'accusa formulata contro Filippo è quella di essere manicheo⁵⁸⁶. Filippo di Side è uno tra i principali oppositori di Nestorio e suo concorrente per l'elezione alla carica di vescovo di Costantinopoli⁵⁸⁷.

Nella breve testimonianza di Cirillo è presente un particolare importante, ovvero il fatto che Celestio abbia accusato Filippo di essere manicheo. A prima vista questo elemento potrebbe essere letto in favore di un collegamento tra Celestio e Giuliano d'Eclano: è noto, infatti, che Giuliano ha ripetutamente utilizzato l'accusa di manicheismo per combattere il suo avversario principale, ovvero Agostino⁵⁸⁸. Tuttavia l'accusa di manicheismo più che collegare Celestio a Giuliano, rafforza l'idea che tra lui e Nestorio ci fosse un qualche tipo di collaborazione. Sappiamo infatti, grazie alla testimonianza di Barhadbesabba Arbaia⁵⁸⁹ e di Nestorio stesso⁵⁹⁰, che il vescovo di Costantinopoli ha preso seri provvedimenti contro alcuni settori del clero della sua città, accusati proprio di manicheismo. Non conosciamo i nomi di chi è stato deposto, ma è estremamente probabile che si sia trattato del clero che più rigidamente si opponeva al suo episcopato, e che tra essi vi fosse anche Filippo di Side. La notizia di questa deposizione, giunta a Roma tramite Cirillo di Alessandria, lascia tracce anche nell'epistolario di Celestino, che nelle missive inviate nel 430 depreca l'iniziativa di Nestorio. Il clero deposto dal vescovo di Costantinopoli si trova ancora in comunione con quello di Roma, per cui ne viene chiesta immediata reintegrazione⁵⁹¹.

Alcuni indizi su come sia stato possibile che Celestio entrasse a fare parte dell'entourage di Nestorio ci vengono forniti da Mario Mercatore. In un breve libello scritto nel 429 per denunciare la

⁵⁸⁶ Κελέστιον παρεσκεύασεν ἐπιδοῦναι λιβέλλους κατὰ Φολίππου τοῦ πρεσβυτέρου ἐλέγχοντος αὐτὸν καὶ μηκέτι θελήσαντος συναχθῆναι μετ' αὐτοῦ διὰ τὴν αἵρεσιν. Ἐν δὲ τοῖς λιβέλλοις αἰτίας ἦν ὅτι Μανιχαῖός ἐστιν, Cirillo di Alessandria, *Memorandum ad Posidonium*, p. 171-172. Vedi Bevan, *The New Judas*, pp. 119-120.

⁵⁸⁷ Socrate, *Storia ecclesiastica* VII, 29. È anche autore di una storia cristiana, di cui restano solo alcuni frammenti, vedi: E. Honigmann, 'Philippus of Side and his Christian History (Written about 434-439)', in *Patristic Studies*, a cura di E. Honigmann, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953, pp. 82-91.

⁵⁸⁸ Vedi in precedenza il paragrafo 1.6.2.2.

⁵⁸⁹ Barhadbesabba Arbaia, *Storia ecclesiastica*, pp. 530-531.

⁵⁹⁰ Nestorio, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, a cura di P. Bedjan, Parigi, Letouzey et Ané Éditeurs, 1920. L'opera è stata tradotta anche in inglese: Nestorio, *The Bazaar of Heracleides. Newly Translated from Syriac and Edited with an Introduction, Notes and Appendices*, a cura di G. R. Driver e L. Hodgson, Oxford, Clarendon Press, 1925. Vedi, Nestorio, *Liber Heraclidis* I, 1, 14 (pp. 10-11); I, 1, 19 (pp. 13-14); I, 1, 32 (p. 22); I, 1, 48 (p. 36); I, 1, 93 (p. 80); I, 2 (p. 91); I, 3 (pp. 155-156); II, 1 (p. 179); II, 1 (pp. 181-182); II, 1 (p. 188); II, 2 (p. 326). Tra parentesi le pagine della traduzione di Bedjan.

⁵⁹¹ Vedi Celestino I, *Ad Nestorium* I, 14.

reale pericolosità di Celestio all'imperatore e alla chiesa di Costantinopoli, riassume concisamente le vicende relative alla controversia pelagiana. In particolare, ricorda che Celestio, dopo essere stato espulso da Attico nel 417, si è recato a Roma per cercare di ottenere il perdono da Zosimo. L'azione di Celestio ha come conseguenza immediata una lettera di Zosimo ai vescovi africani, in cui viene deplorato il loro comportamento verso Celestio e vengono prese le sue difese⁵⁹². Stando al racconto di Mario Mercatore, Celestio ha utilizzato questa lettera per ingannare quanti non conoscevano gli avvenimenti nel dettaglio⁵⁹³. Celestio si sarebbe, dunque, servito di questo documento come lettera di presentazione e lasciò passare nei confronti di Nestorio, il quale, come evidenziato nel caso di Giuliano, non era decisamente aggiornato sugli sviluppi di questa vicenda. Tale lettera potrebbe essere servita per convincere Nestorio della sua fede, nonostante il provvedimento preso da Attico oltre un decennio prima.

La permanenza di Giuliano d'Eclano e Celestio a Costantinopoli termina a causa del loro allontanamento forzato. Anche questa vicenda aggiunge ulteriori elementi a favore della tesi secondo cui a Costantinopoli il gruppo di Giuliano non si è unito a Celestio. Mario Mercatore, infatti, all'inizio del suo opuscolo contro Celestio, ci informa che sono stati due decreti imperiali ad allontanare i pelagiani da Costantinopoli: "tanto Giuliano, seguace e difensore di Celestio, insieme agli altri suoi alleati e compagni, quanto, più tardi, lo stesso Celestio furono cacciati dalla città di Costantinopoli"⁵⁹⁴. Si tratta di una breve introduzione che Mercatore ha aggiunto al suo opuscolo, in quanto afferma che è per mezzo del presente opuscolo⁵⁹⁵ che i pelagiani sono stati allontanati da Costantinopoli. Per le autorità di Costantinopoli le vicende di Giuliano e degli altri vescovi esiliati non sono direttamente connesse a quelle di Celestio: l'imperatore non li allontana con il medesimo decreto, ma sono state necessarie due distinte iniziative, Nestorio considera Celestio un suo collaboratore, mentre vede in Giuliano e nel suo gruppo soltanto vescovi deposti in cerca di riabilitazione.

Ulteriore controprova di quanto fin qua esposto, la si può trovare in una lettera di Nestorio a Celestio⁵⁹⁶. Si tratta di un breve biglietto in cui il vescovo di Costantinopoli invita Celestio a

⁵⁹² Zosimo, *Magnum pondus*, in *Collectio avellana*, p. 99-103. Su questa lettera e sull'intervento di Zosimo nei confronti di Celestio, vedi: Dunn, 'Did Zosimus Pardon Caelestius?', pp. 654-655.

⁵⁹³ Sic epistolam quandam benignitate plenam ad Afros episcopos meruit, qua ille abusus est vel adhuc abutitur ad multorum ignorantium deceptionem, Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 66, ll. 35-37.

⁵⁹⁴ Tam Iulianus defensor et sequax eius cum ceteris sociis et participibus suis quam **postea** idem Caelestius de Constantinopolitana urbe detrusi, Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 65, ll. 39-40.

⁵⁹⁵ Per quod commonitorium, Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 65, l. 38.

⁵⁹⁶ Nestorio, *Ad Caelestium Pelagianum*, pp. 172-173.

soportare le presenti avversità come hanno fatto Giovanni il Battista, Pietro e Paolo. La lettera si chiude con un affettuoso saluto⁵⁹⁷. Nonostante la brevità della lettera, emergono diversi attributi di stima da parte di Nestorio nei confronti di Celestio, che viene descritto come un *honorabili et religiosissimo presbytero*, un uomo *venerabilis* e, di nuovo, come un *religiosissime frater*. Si tratta di attributi che, benché siano frequentemente utilizzati nello stile epistolare della tarda antichità, difficilmente sono conciliabili con un eretico: se veramente Nestorio avesse ritenuto tale Celestio, forse non avrebbe scritto in questo breve biglietto tali parole di stima.

Come mostrato in precedenza, Mario Mercatore nell'opuscolo da lui composto contro Celestio si attribuisce l'intero merito dell'allontanamento dei pelagiani da Costantinopoli. In realtà la situazione sembra essere più complessa di come Mercatore la voglia far apparire. Altri soggetti potrebbero infatti aver esercitato pressione affinché venissero presi adeguati provvedimenti nei confronti dei pelagiani. Senza dubbio Mercatore e il suo libello sono uno di questi. Non a caso viene indirizzato alla Chiesa di Costantinopoli e all'imperatore⁵⁹⁸. La strategia di Mercatore è chiara: fornire le informazioni necessarie a chi ha potere di prendere le decisioni a Costantinopoli, ovvero la Chiesa e l'Imperatore, le stesse autorità a cui Giuliano e i suoi seguaci si sono rivolti.

Un ulteriore elemento di pressione nei confronti dell'Imperatore per convincerlo ad espellere i pelagiani da Costantinopoli potrebbe essere stata una perduta lettera di Cirillo di Alessandria a Teodosio II, citata da Fozio e analizzata in precedenza⁵⁹⁹. La lettera di Cirillo, è particolarmente interessante perché menziona specificatamente i celestiani. Se, da un punto di vista storico, questa denominazione ha poco senso, poiché non siamo a conoscenza di discepoli di Celestio, né del fatto che egli stesso abbia dato vita a un movimento, dal punto di vista polemico, questa osservazione è estremamente importante perché rifletterebbe un'accurata conoscenza dell'ambiente costantinopolitano da parte di Cirillo. Questa lettera si potrebbe, infatti, ricollegare alle informazioni in possesso di Cirillo sul conto di Celestio e presenti nel *memorandum* segreto affidato a Posidonio. Associando l'eresia di Nestorio a quella di Celestio, Cirillo potrebbe aver fatto pressione sull'Imperatore affinché prendesse provvedimenti contro entrambi. Purtroppo non sappiamo con precisione quando Cirillo abbia scritto questa lettera, tuttavia, se l'avesse scritta nell'arco temporale che intercorre tra l'arrivo di Celestio a Costantinopoli e il suo allontanamento, allora anche questo documento dovrebbe essere considerato tra quanti hanno contribuito all'allontanamento dei pelagiani da Costantinopoli.

⁵⁹⁷ *Omnem fraternitatem salutamus, Nestorio, Ad Caelestium Pelagianum*, p. 173.

⁵⁹⁸ *Non solum ecclesiae Constantinopolitanae, sed etiam plurimis religionissimis viris, oblatum quoque piissimo principi Theodosio semper Augusto, Mario Mercatore, Super nomine Caelestii*, in *ACO I*, 5, p. 65, ll. 35-36.

⁵⁹⁹ Vedi in precedenza il paragrafo 1.5.3.

Infine, anche Celestino ha esercitato la sua influenza nei confronti di Nestorio contro i pelagiani⁶⁰⁰. La sua lettera di risposta ai quesiti di Nestorio giunge a Costantinopoli soltanto nell'agosto del 430. L'apertura della lettera non lascia dubbi su chi sia veramente Celestio, attuale collaboratore di Nestorio, ricordando che la dottrina di Pelagio e Celestio è stata ripetutamente condannata, e che essi, insieme ai loro compagni, sono stati condannati congiuntamente dall'Occidente e dall'Oriente⁶⁰¹. In relazione a Giuliano e ai suoi seguaci, Celestino non lascia vie d'uscita a Nestorio e lo invita a porre rimedio a questa situazione. È vero che non è stato Nestorio a decretare l'espulsione dei pelagiani, ma Teodosio II, verso cui Celestino non indirizza alcuna lettera, tuttavia è presumibile che le informazioni contenute in questa lettera siano circolate a Costantinopoli e abbiano aiutato a creare un clima di crescente ostilità nei confronti dei pelagiani.

In conclusione, dunque, pur non sapendo con precisione quando Celestio e Giuliano d'Eclano sono stati espulsi da Costantinopoli, è probabile che la loro espulsione sia stata causata dalla congiunta pressione esercitata da Mario Mercatore, da Cirillo di Alessandria e da Celestino.

⁶⁰⁰ Il papato non avrebbe avuto alcun ruolo nell'espulsione dei pelagiani da Costantinopoli secondo Lamberigts, 'Les évêques Pélagiens', p. 273: "Rome, consultée plusieurs fois, ne joua donc aucun rôle dans l'expulsion des évêques pélagiens hors de Constantinople. La première lettre du pape Célestin à Constantinople date du 11 août 430, mais alors Julien et ses amis furent déjà exilés", p. 273. Vedi anche Lamberigts, 'Julian's of Aeclanum's Search for Rehabilitation', p. 157. Le affermazioni di Lamberigts mi pare si basino sull'informazione che lo stesso Mercatore fornisce all'inizio del suo memoriale *Super nomine Caelestii*, scritto originariamente in greco e poi tradotto in latino durante il consolato di Fiorenzo e Dionisio, ovvero nel 429. Tuttavia, mi pare che le prime righe del *commonitorium* (Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii* in ACO I, 5, p. 65, ll. 34-42) siano, in realtà, una postilla aggiunta in un secondo momento: in esse, infatti, si può leggere, oltre a quanto già ricordato in precedenza, che è grazie a questo breve scritto che Giuliano e, più tardi, Celestio sono stati espulsi da Costantinopoli e sono stati condannati ad Efeso. Solo dopo questo passo, Mercatore inizia a narrare le vicende di Celestio, probabilmente l'incipit dell'originale *commonitorium* di Mercatore (Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii* in ACO I, 5, p. 66, l. 1). Ciò significa che queste righe sono state scritte sicuramente dopo il 431, anno in cui il pelagianesimo è condannato a Efeso. Non sappiamo con precisione quando i pelagiani sono stati espulsi da Costantinopoli: sicuramente ciò è avvenuto tra il 429, anno in cui Mercatore consegna il suo *commonitorium* alle autorità ecclesiastiche e civili di Costantinopoli, e il 431, anno della condanna di Efeso. Mi pare che nulla possa escludere in maniera definitiva che anche l'intervento di Celestino I nell'agosto del 430 potrebbe aver contribuito all'espulsione dei pelagiani. Inoltre, se realmente i pelagiani fossero stati espulsi nel 429, resterebbe da spiegare dove avrebbero vissuto i due anni successivi fino al concilio di Efeso. È necessario, inoltre, considerare che nel memorandum segreto di Cirillo per Posidonio, databile alla primavera del 430, Celestio è considerato come un attivo collaboratore di Nestorio.

⁶⁰¹ Saepe damnatum dogma Pelagii atque Caelestii catholicam fidem quies habuit, quando eos cum suae disputationis sequacibus telo unitae sententiae Occidens Oriensque percussit, Celestino I, *Ad Nestorium* I, 1.

1.7.2. Nestorio e il peccato originale

Nestorio, come mostrato nel paragrafo precedente, è stato coinvolto direttamente nella vicenda della controversia pelagiana sia per il suo rapporto con Celestio sia per il ruolo che ha assunto nella vicenda di Giuliano d'Eclano. Tuttavia, come è possibile dedurre dalle lettere inviate a Celestino, il vescovo di Costantinopoli non sembra aver conosciuto i dettagli dottrinali che contrapponevano i pelagiani tanto ad Agostino quanto alla chiesa di Roma. Tuttavia vi sono alcune testimonianze che giudicano in maniera favorevole la posizione di Nestorio sul peccato originale, una tra le principali questioni di questa controversia⁶⁰².

Celestino ritiene che Nestorio sia ortodosso per quanto riguarda il peccato originale. Nella lettera di risposta alle sue richieste di informazione su Giuliano, Celestino da un lato ripudia la dottrina cristologica di Nestorio, dall'altro riconosce l'ortodossia della sua posizione in relazione al peccato originale: "abbiamo letto che tu hai un giusto concetto del peccato originale, dal momento che affermi che la natura stessa è debitrice e che giustamente il debito è stato restituito da colui che discende dalla natura del debitore"⁶⁰³. È probabile che Celestino sia giunto a questa conclusione dopo aver visionato alcuni scritti di Nestorio che Cirillo di Alessandria ha inviato, già tradotti, a Roma. Purtroppo non sappiamo con precisione quali testi di Nestorio siano giunti a Roma per cui non è possibile tracciare la fonte da cui scaturisce il giudizio di Celestino.

⁶⁰² Questo tema è già stato affrontato da alcuni studiosi, che, tuttavia, sono giunti a conclusioni parzialmente discordanti, vedi: Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*, vol. II, pp. 136-140, sostiene che: 'Nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen zu urteilen, hat also Nestorios die in der griechischen Kirche traditionelle Erbübellehre vertreten. In diesem Punkte hat er – im Gegensatz zu den Pelagianern – orthodox gedacht und gelehrt und somit das ihm von Cölestin sowie von Marius Mercator ausgestellte Zeugnis der Rechtgläubigkeit verdient. Der Papst irrte jedoch, als er aus den nestorianischen Predigten ein Bekenntnis zum Erbsündendogma herauslas. Nestorios spricht lediglich von einer Vererbung der Ursündenstrafen, nicht von einer Vererbung der Ursünde als solcher. Demgemäss liegt auch der augustinische Erbsünden-pessimismus seinem Denken gänzlich fern', p. 139. Wickham, 'Pelagianism in the East', pp. 207-209, ritiene che: 'Nestorius clearly does not teach that man was made mortal from the beginning or that Adam's sin affected only himself. Two prominent Pelagian theses are denied and the solidarity of mankind in Adam asserted. [...] It may well be that he approved of certain features in the Pelagian critique of Augustine [...]; he betrays no sympathy for notions of inherited guilt and says little of continuous divine grace; he certainly did not follow Augustine on the subject of concupiscence. But he was sound on original sin: we are involved in Adam's condemnation as we are liberated by Christ's incarnation and saving work', p. 209. Lamberigts, 'Les évêques pélagiens déposés', p. 269 sostiene che 'Nestorius prit nettement position en faveur du péché originel'.

⁶⁰³ Legimus quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asseveris debtricem et eum debitum merito reddere qui descenderit de genere debitoris, Celestino I, *Ad Nestorium* I, 16.

Si tratta, tuttavia, di un giudizio originale ed estremamente interessante se lo si pone nel contesto occidentale della prima metà del quinto secolo. La posizione di Celestino emerge in un ambiente estremamente ostile a Nestorio e che non risparmia al vescovo di Costantinopoli nemmeno l'accusa di essere un pelagiano. Con motivazioni e specificità diverse, sia Cassiano che Prospero d'Aquitania accusano Nestorio di pelagianesimo. Le due principali fonti sono il *De incarnatione Domini* di Cassiano⁶⁰⁴, e un epigramma di Prospero di Aquitania contro nestoriani e pelagiani⁶⁰⁵. Nonostante la considerevole presenza di questa accusa a Nestorio, il vescovo di Roma intraprende un cammino diverso: la dura reazione alla cristologia di Nestorio non può mescolarsi ai problemi della controversia pelagiana.

Mario Mercatore traduce alcuni sermoni di Nestorio ai quali premette delle brevi introduzioni. Un gruppo di alcuni sermoni sarebbe stato predicato da Nestorio a Costantinopoli contro i pelagiani⁶⁰⁶. In realtà soltanto il primo di questi sermoni è sicuramente di Nestorio, mentre la paternità degli altri è dubbia. Mercatore, nell'introduzione al primo sermone, afferma esplicitamente che esso è stato declamato da Nestorio alla presenza di Giuliano e dei suoi compagni per correggerli dai loro

⁶⁰⁴ Vedi Cassiano, *De incarnatione Domini* I, 3; II, 1; V,1; V, 2; V, 4; VI, 14. Sulla genesi e l'utilizzo dell'equazione polemica tra pelagianesimo e nestorianesimo, vedi: G. Plagnieux, 'Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne: d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine', in *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), pp. 391-402. Agostino potrebbe aver suggerito e ispirato le motivazioni teologiche di fondo per associare pelagianesimo e nestorianesimo, ma non l'associazione stessa, in quanto Agostino non ha mai attaccato esplicitamente Nestorio. Sull'uso polemico del lessico nell'opera di Prospero, vedi: G. Bartelink, 'Die Invektiven gegen Nestorius und seine Häresie in Cassianus' *De Incarnatione*', in *Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity. Studies in Honour of Adalbert Davids*, a cura di J. Verheyden e H. Teule, Leuven-Parigi-Walpole, Peeters, 2011, pp. 275-291. Il *De incarnatione Domini* è stato a lungo ritenuto un'opera minore, in cui Cassiano non ha dato sfoggio della sua originalità e profondità, cadendo troppo spesso nelle ingiurie personali ai suoi avversari. Tuttavia, il giudizio degli studiosi moderni sembra rivalutare questo trattato teologico, considerandolo una valida opera nel campo della cristologia, vedi: K-H. Kuhlman, 'Some Aspects of Revaluation of John Cassian's "*De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*"', in *The Harp* 1 (1988), pp. 21-29, e A. M. C. Casiday, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 222-227.

⁶⁰⁵ Nestoriana lues successi Pelagianae / Quae tamen est utero praegenerata meo / Infelix miserae genetrix et filia natae / Prodivi ex ipso germine quod peperit, Prospero d'Aquitania, *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon*. Prospero presenta, in maniera peculiare, l'eresia nestoriana nel doppio ruolo di madre e figlia dell'eresia pelagiana. Vedi: G. Becht-Joerdens, 'Und dieser erregt die Herzen mit campanischem Gras'. Zu den drei Epigrammen des Prosper Tiro von Aquitanien gegen Pelagianer, Nestorianer und "Semipelagianer" (CPL 518f.)', in *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns*, a cura di A. M. Ritter, M. Baumbach e H. Koehler, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1998, pp. 278-308, spec. pp. 299-305.

⁶⁰⁶ ACO I, V, pp. 60-64.

errori dottrinali⁶⁰⁷. Tuttavia rimane difficile conciliare questa affermazione con la completa ignoranza, a più riprese denunciata da Nestorio stesso, sulla vicenda che li aveva coinvolti. Come poteva Nestorio correggere dal punto di vista dottrinale alcuni presunti eretici di cui non conosceva i motivi che li avevano condotti all'esilio? Mi pare più ragionevole ritenere che Nestorio abbia pronunciato qualche sermone dal carattere generale senza scendere nei dettagli di una controversia di cui era quasi completamente all'oscuro, e che Mercatore, entrato in possesso di questi materiali li abbia tradotti e interpretati come una reazione di Nestorio contro Giuliano.

Questa impressione viene confermata anche dalla lettura del sermone che Mercatore attribuisce alla presunta attività anti-pelagiana di Nestorio. La prima osservazione è che né Giuliano e i suoi compagni né alcun membro del movimento pelagiano vengono mai nominati da Nestorio. Il sermone tratta del rapporto tra le maledizioni inflitte al genere umano in seguito alla trasgressione di Adamo e la loro redenzione ad opera di Gesù Cristo. In seguito alla caduta di Adamo il genere umano vive nel dolore e nella tristezza, entrambi aboliti dalla nascita di Cristo⁶⁰⁸. Le dolorose doglie del parto e la fatica con cui l'uomo è costretto a procurarsi il cibo sono i principali ostacoli alla vita sulla terra⁶⁰⁹. L'assenza dei dolori e della fatica dei lavori agricoli erano propri solo della vita edenica⁶¹⁰. Le nozze di per sé non sono parte della condanna, così come la procreazione dei figli e la fecondità della natura. Il peccato di Adamo introduce il dolore: questa è la maledizione di cui è vittima il genere umano⁶¹¹. Tanto la madre quanto i figli sono stretti in questa condanna: la donna per le dolorose doglie del parto, i figli per il dolore con cui vengono alla luce⁶¹². La nascita di Gesù rompe la maledizione: Nestorio accosta abilmente passi della maledizione raccontata in Genesi 3, a passi tratti dai vangeli in cui a una maledizione si contrappone la relativa redenzione operata da Cristo⁶¹³.

⁶⁰⁷ Itaque hic contra eos, eodem Iuliano cum complicibus suis in Constantinopolitana urbe constituto et eum tractantem publice in ecclesia audiente, primus eius habitus est sermo, de Graeco in Latinum a nobis verbum de verbo translatus, *Schwartz*, p. 60.

⁶⁰⁸ Ante hunc in maerore et gemitu universum erat constitutum genus humanum, Nestorio, *Sermo 20, De nativitate*, in ACO I, 5, p. 60, ll. 23-24.

⁶⁰⁹ Nestorio, *Sermo 20, De nativitate*, in ACO I, 5, p. 61, ll. 2-6.

⁶¹⁰ Indoloriae enim primae illae protoplasti fuere deliciae et laborum agriculturae penitus liberae, Nestorio, *Sermo 20, De nativitate*, in ACO I, 5, p. 61, ll. 9-10.

⁶¹¹ Nuptiae namque divinae munus sunt bonitatis, ubertas naturae, machina repugnans contra mortem omnia consumentem, castitatis contra libidinem freni, inculpabilis voluptatis potestas; multiplices autem gemitus in parturitione feminarum poena peccati est, Nestorio, *Sermo 20, De nativitate*, in ACO I, 5, p. 61, ll. 12-15.

⁶¹² Huic sententiae socium est quod nascitur et quod parit, unum eorum in maeroribus pariens, alterum vero in maeroribus nascens, Nestorio, *Sermo 20, De nativitate*, in ACO I, 5, p. 61, ll. 31-32.

⁶¹³ Nestorio, *Sermo 20, De nativitate*, in ACO I, 5, p. 61, l. 37 – p. 62, l. 12.

Nelle intenzioni di Mercatore questo sermone avrebbe dovuto rappresentare una netta presa di posizione del vescovo di Costantinopoli. In realtà, le aspettative di Mercatore, o meglio la sua lettura di questo sermone, non può essere in nessun modo accettata. Nestorio si limita a contrapporre le maledizioni inflitte al genere umano in seguito alla cacciata di Adamo dal paradiso terrestre alla redenzione avvenuta per mezzo di Cristo. In nessun passo viene presentata la dottrina del peccato originale così come è stata enunciata da Agostino⁶¹⁴. Non vi è nel testo di Nestorio la presenza di una colpa ereditata da tutti gli uomini per il peccato commesso da Adamo: gli uomini, senza alcuna esclusione, ereditano una condizione di sofferenza e di dolore da cui solo Cristo può salvarli. Da questa condizione di vita umana, presentata dal racconto biblico e facilmente ravvisabile anche nella vita quotidiana, alla teoria del peccato originale la differenza è molto ampia. Nessun elemento presente in questo testo ci permette di considerare Nestorio come un sostenitore di questa dottrina.

Certamente Nestorio non avrebbe condiviso l'affermazione di Celestio secondo cui il peccato di Adamo ha danneggiato lui soltanto e non l'intero genere umano, ma è probabile che Nestorio fosse completamente all'oscuro delle posizioni dottrinali del suo collaboratore. Come già notato per altri vescovi orientali (Attico di Costantinopoli e Cirillo di Alessandria), la probabile incompatibilità con le dottrine pelagiane non significa necessariamente l'adozione di un sistema teologico di tipo agostiniano. Esiste dunque la possibilità di difendere il dato biblico, ovvero la maledizione adamitica ereditata dal genere umano, senza condividere la dottrina del peccato originale.

È possibile aggiungere altre fonti per cercare di comprendere l'interpretazione di Nestorio del peccato di Adamo, ovvero alcuni passi di omelie pronunciate da Nestorio e il *Liber Heraclidis*. Si tratta di testi che si pongono in periodi molto diversi della sua vita: le omelie sono, infatti, state declamate durante la sua carriera episcopale, mentre il *Liber Heraclidis* è un'opera composta dopo la deposizione e l'esilio, durante l'ultima fase della sua vita. Queste fonti ci permettono, almeno in parte, di valutare l'interpretazione di Nestorio del peccato di Adamo e delle sue ricadute sul genere umano su un lungo periodo di tempo.

La prima omelia presa in esame è quella in cui Nestorio si è dichiarato per la prima volta contrario al termine 'madre di Dio'. Come è si può facilmente immaginare, tale omelia non ha come suo tema principale il peccato di Adamo, bensì l'incarnazione di Cristo in relazione a Maria, madre di Dio o madre di Cristo. Le importanti ripercussioni teologiche che una scelta di questo tipo comporta non possono essere analizzate in questo studio, che si limiterà a valutare i riferimenti al peccato di Adamo presenti in questa omelia. Il primo aspetto che Nestorio affronta riguarda la rovina e la corruzione della natura umana a causa del diavolo che ha tentato il primo uomo: la natura dell'uomo,

⁶¹⁴ Vedi Lössl, *Julian von Aeclanum*, p. 301.

immagine di Dio, è stata rovinata, motivo per cui Cristo, nell'incarnazione rinnova la somiglianza della natura umana con Dio⁶¹⁵.

Nestorio parla spesso di un debito che la natura umana ha contratto a partire da Adamo e che solo Cristo è stato in grado di ripagare⁶¹⁶. Una simile affermazione potrebbe far pensare a una posizione simile a quella di Agostino per cui il debito di Adamo viene imputato a tutti gli esseri umani anche (ma non solo) sotto forma di un peccato ereditato. Tuttavia, ogni volta che Nestorio prova a spiegare in cosa consista questo debito, non viene mai presentata l'ipotesi di un peccato contratto in Adamo da tutti gli uomini. Si tratta sempre di una punizione che l'intero genere umano ha giustamente meritato a causa di Adamo e che Cristo ripaga con l'incarnazione: come Adamo ha meritato la condanna a causa del cibo, così Cristo lo libera con il digiuno nel deserto, come Adamo ha cercato di ottenere la divinità per sé, così Cristo rifiuta la promessa di potere del diavolo e come Adamo è stato disobbediente in relazione a un albero, così Cristo si è reso obbediente su un albero⁶¹⁷. Lo stretto parallelismo tra Adamo e Cristo che compare in questa omelia rispecchia quanto già emerso dalla lettura dell'omelia tradotta da Mario Mercatore. In entrambi i casi il peccato di Adamo ha condannato la natura umana a una punizione che si riversa su tutti i suoi membri, ma in nessun caso Nestorio afferma che tale punizione si è tradotta nella contrazione di un peccato da Adamo.

Un'altra omelia, tramandata solo in forma frammentaria, sembra avere come suo soggetto principale proprio Adamo e il suo peccato. Il vescovo di Costantinopoli contrappone le azioni del diavolo, istigatore del peccato di Adamo, a quelle di Cristo. Il diavolo ha offerto al genere umano il peccato di Adamo come un chirografo, ha fatto ricadere su di esso la condanna dovuta ad Eva e ha mostrato all'umanità l'intemperanza per il cibo. Al contrario Cristo ha operato la distruzione del debito impostoci dal diavolo, ha offerto la giustificazione, tramite la beata Maria, a tutto il genere umano e, infine, la natura umana in cui si è incarnato si è rivelata esente da ogni peccato. In breve, Cristo ha sciolto tutto ciò per cui il diavolo ci aveva accusato. Tali benefici si estendono a tutti i cristiani per mezzo del lavacro battesimale, che ci permette di diventare intimi con colui che scioglie

⁶¹⁵ Quoniam enim homo divinae imago naturae est, hanc autem impulit ac deiecit diabolus in corruptionem, doluit pro sua imagine (deus) tamquam pro propria statua rex, et corruptum renovat simulacrum, sine semine fingens de virgine naturam secundum Adam, qui et ipse sine semine figuratus est, humani generis operatur suscitationem per hominem, Nestorio, *Sermo 9. Doctrina pietatis*, p. 251, ll. 12-18.

⁶¹⁶ Iustum enim erat, naturam, quae offenderat, hanc, denuo deo placitam, liberare, et iustum est, obnoxiam quondam, quae debitum incurrit, absolvere, Nestorio, *Sermo 9. Doctrina pietatis*, p. 255, ll. 1-4. Vedi anche Nestorio, *Sermo 9. Doctrina pietatis*, p. 255, l. 15; p. 255, ll. 20-21.

⁶¹⁷ Nestorio, *Sermo 9. Doctrina pietatis*, p. 256, ll. 3-21.

il chirografo con cui siamo imputati⁶¹⁸. Anche in questo caso ricorre il parallelismo tra Diavolo/Adamo e Cristo. Nestorio parla di un chirografo e di una condanna con cui siamo imputati dal diavolo a causa del peccato di Adamo. Tuttavia, non mi pare che Nestorio affermi, né implicitamente, né esplicitamente, che tale chirografo sia da identificare con il peccato stesso di Adamo, di cui saremmo colpevoli. Anche alla luce degli scritti precedentemente analizzati, mi pare che Nestorio si limiti a indicare una relazione tra la trasgressione di Adamo e la condizione umana, senza che da tale constatazione ne derivi la necessaria conseguenza dell'eredità del peccato adamitico.

Nel *Liber Heraclidis*⁶¹⁹ si possono trovare affermazioni simili a queste, ma prima di analizzarle è necessario presentare brevemente i problemi che riguardano questo scritto. Si tratta dell'ultima opera composta da Nestorio mentre è in esilio. La lettura di questa opera presenta numerose difficoltà che è bene esplicitare prima di utilizzarla. Innanzitutto la sua data di composizione, circa vent'anni dopo la conclusione della controversia pelagiana in Oriente, la rende utile per rileggere eventi precedenti, con la consapevolezza, però, che le discussioni e i problemi avanzati da Nestorio non hanno un collegamento storico diretto con quanto finora esposto. Un ulteriore problema riguarda la sua trasmissione: l'originale greco è andato perduto e ne rimane soltanto una traduzione siriana, mutila di alcune pagine.

Ciò nonostante, il principale problema riguarda la struttura interna dell'opera per come è giunta fino a noi. Il *Liber Heraclidis* presenta una struttura tripartita: la prima parte è un dialogo tra Nestorio e un certo Sofronio che sostiene le tesi dei suoi avversari, nella seconda sezione Nestorio ripercorre la sua personale vicenda biografica e i dibattiti teologici che hanno portato alla sua deposizione ed esilio, infine, nell'ultima parte Nestorio prende in esame gli eventi degli ultimi anni della sua vita fino all'intervento di Leone I. L'autenticità della prima sezione, quella che contiene gli spunti più interessanti per la presente ricerca, è stata messa in dubbio dalla critica moderna: secondo

⁶¹⁸ Ille peccatum ex Adam tamquam chirografum proferebat, e diverso Christus ex carne sine peccato pro debiti huius evacuatione nitebatur. Ille condemnationem quae per Evam adversus totam naturam processerat, relegabat; Christus vero iustificationem quae per beatam Mariam generi obtenerat, referebat. Ille ostendebat in paradiso escae incontinentiam, Christus a contrario aceto potatam in se humanam naturam nullum ob peccatum esse monstrabat. Solvit omnia quaecumque adversum nos diabolus allegabat. [...] Sed hoc beneficium omnibus confert lavacri salutaris necessarium sacramentum. Qui enim ablutus est baptismo, fit illius domesticus et concorporatus et familiaris, qui illud chirografum solvit, et cum ipso caelorum efficitur incola, Nestorio, *Sermo* 31. In *Adam*, in ACO I, 5, p. 64, l. 30 – p. 65, l. 1.

⁶¹⁹ Per comprendere questa difficile opera vedi: L. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio: La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo, Edizioni Universtarie, 1956, in cui l'autore rintraccia le fonti filosofiche di Nestorio nella filosofia stoica e la fortuna della sua opera presso i nestoriani. Vedi, oltre ai volumi segnalati in seguito, anche: G. S. Bebis, 'The Apology of Nestorius: A New Evaluation', in *Studia Patristica* 11 (1972), pp. 107-112; H. E. W. Turner, 'Nestorius Reconsidered', in *Studia Patristica* 13 (1975), pp. 306-321.

Abramowski non apparterebbe all'opera originale di Nestorio, ma sarebbe stata redatta dopo la sua morte da cerchie costantinopolitane fedeli a Nestorio. Questo testo è stato in ogni caso composto prima della traduzione in siriano che risale alla metà del VI secolo. La confusione presente nel dialogo e alcune differenze terminologiche di importanza teologica tra questa sezione e il resto dell'opera farebbero propendere per scartarne l'autenticità⁶²⁰. Tuttavia questa proposta è stata in seguito contestata. Scipioni, in un'importante monografia su Nestorio e il concilio di Efeso⁶²¹, ritiene che il dialogo con cui si apre il *Liber Heraclidis* sarebbe in realtà appartenuto a un perduto dialogo di Nestorio, intitolato Theopaschite, di cui siamo informati grazie a Severo di Antiochia. Le differenze tra le due sezioni non sembrano insuperabili per Scipioni che crede sia possibile spiegarle col fatto che esse sono state scritte in momenti diversi della vita di Nestorio e che per questo motivo è possibile ritenere che vi sia stata un'evoluzione nella presentazione della sua cristologia. Anche Chesnut⁶²² è concorde nell'attribuirne la paternità a Nestorio ma non condivide l'identificazione della prima sezione del *Liber Heraclidis* con un precedente dialogo di Nestorio. Il dialogo sarebbe in realtà la risposta di Nestorio ai quesiti postigli per via epistolare da Sofronio, non più un'invenzione letteraria, ma un fedele scettico benché non ostile. I problemi legati alla prima sezione del *Liber Heraclidis* non hanno ancora trovato una loro definitiva soluzione: le alternative proposte della critica moderna non hanno raggiunto una sintesi tra loro, obiettivo che la presente ricerca non può porsi. Tuttavia i favorevoli giudizi di Scipioni e di Chesnut ci autorizzano a fare un uso discreto di questo testo con la dovuta attenzione e con la consapevolezza che la questione non è ancora stata risolta definitivamente.

I brevi accenni sul peccato di Adamo che si concentrano nella prima sezione del *Liber Heraclidis* sembrano confermare quanto è emerso in precedenza. Al paragrafo 68, Nestorio prende in esame l'infrazione adamitica contrapponendola all'incarnazione di Cristo resasi necessaria per cancellare il peccato di Adamo e per restituire alla natura umana la sua immagine originaria.

⁶²⁰ Le prime osservazioni critiche circa la paternità di questa sezione del *Liber Heraclidis* sono state avanzate in: L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Leuven, Peeters, 1963. Queste osservazioni sono state ulteriormente approfondite in: L. Abramowski, 'Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug', in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966), pp. 122-125: la prima parte del *Liber Heraclidis* sarebbe da mettere in relazione con la cristologia di Filosseno di Mabbug, a cui un anonimo monaco costantinopolitano avrebbe reagito scrivendo il dialogo con cui si apre l'attuale versione del *Liber Heraclidis*. Secondo Abramowski, questa sezione sarebbe stata aggiunta all'originale opera di Nestorio tra il 480 e il 525 circa.

⁶²¹ Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, pp. 299-308.

⁶²² R. C. Chesnut, 'The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides', in *The Journal of Theological Studies* 29 (1978), pp. 392-409, spec. pp. 397-398. A favore della posizione di Scipioni e Chesnut si è recentemente dichiarato anche G. A. Bevan, 'Interpolations in the Syriac Translation of Nestorius' *Liber Heraclidis*', in *Studia Patristica* 68 (2013), pp. 31-39, spec. p. 32.

L'obbedienza di Cristo in una natura come la nostra (Nestorio sottolinea che Cristo è uguale a noi quanto alla collera, alla concupiscenza e ai pensieri) ha permesso alla natura umana di riottenere l'onore precedentemente perduto⁶²³. Mi sembra interessante che Nestorio sottolinei la presenza della concupiscenza anche in Cristo, uno dei motivi di maggior attrito tra Giuliano d'Eclano e Agostino. Secondo Agostino, la sua presenza nella natura di tutti gli uomini è allo stesso tempo punizione del peccato originale e mezzo tramite cui esso si propaga di generazione in generazione. Agostino ha esplicitamente negato la presenza della concupiscenza in Cristo in quanto non è stato concepito come il resto degli uomini e, dunque, non porta con sé una delle conseguenze del peccato originale. Giuliano, invece, ritiene che la concupiscenza sia caratteristica naturale della natura umana e per questo presente anche in Cristo. Da questo punto di vista la cristologia di Nestorio non presenterebbe alcun riflesso della dottrina del peccato originale, così come è stata avanzata da Agostino.

Al paragrafo 75 Nestorio presenta l'antitesi tra Satana/Adamo e Cristo come l'antitesi tra disobbedienza e obbedienza a Dio. È a motivo della disobbedienza a Dio che Adamo, per mezzo del diavolo, è precipitato nella sofferenza. Nestorio non aggiunge ulteriori dettagli circa le conseguenze del peccato di Adamo, limitandosi a contrapporre il primo Adamo, disobbediente a Dio, al secondo Adamo, Cristo, obbediente in tutto al Padre⁶²⁴.

Infine, anche nel paragrafo 80 ritorna l'antitesi tra l'obbedienza di Cristo e la disobbedienza di Adamo. Come la vittoria di Cristo non ha significato un successo personale solo per lui stesso, ma per l'intera umanità, allo stesso modo la sconfitta di Adamo ha reso perdenti tutti gli uomini⁶²⁵. Anche in questo caso si tratta solo di brevi accenni al peccato edenico: Nestorio non entra mai nei dettagli, la sua preoccupazione è di ordine cristologico e il paragone con Adamo mira sempre a rivelare la grandiosità dell'incarnazione. In questo paragrafo, Nestorio sembra riferirsi alla vittoria della morte su Adamo e, di conseguenza, su tutti gli uomini, e alla vittoria di Cristo sulla morte.

I pochi accenni alla figura di Adamo nel *Liber Heraclidis* riflettono senza dubbio il ruolo secondario di Adamo nella controversia nestoriana. Per questo motivo non ci si può stupire se i riferimenti al peccato adamitico sono pochi e non molto chiari. Nestorio non nega che l'infrazione di Adamo abbia avuto ripercussioni sull'umanità, ma queste sembrano limitarsi alla perdita dell'onore di cui Adamo era rivestito e all'accrescersi delle sofferenze. Mai Nestorio si pone sulla stessa linea di Agostino, mai ritiene l'umanità colpevole per questo peccato. Anche il *Liber Heraclidis* sembra confermare quanto emerso dalla lettura dei sermoni di Nestorio.

⁶²³ Nestorio, *Liber Heraclidis* I, 1, 68.

⁶²⁴ Nestorio, *Liber Heraclidis* I, 1, 75.

⁶²⁵ Nestorio, *Liber Heraclidis* I, 1, 80.

1.8. CONCILIO DI EFESO

Teodosio II convoca il concilio di Efeso il 19 novembre 430 per risolvere le crescenti polemiche teologiche tra Nestorio di Costantinopoli e Cirillo di Alessandria⁶²⁶. Efeso è la sede prescelta per accogliere i vescovi di tutto l'ecumene cristiano, chiamati a mettersi in viaggio dopo la Pasqua dell'anno seguente (19 aprile 431), in modo da riunirsi in tempo per la pentecoste (7 giugno 431). Il concilio di Efeso si rivela però una riunione di vescovi orientali a cui partecipano solo tre delegati del vescovo di Roma, i vescovi Arcadio e Proiecto e il prete Filippo, e il diacono Bessula, inviato da Capreolo di Cartagine in rappresentanza dell'episcopato africano. Il compito di garantire il regolare svolgimento del concilio è affidato a Candidiano, *comes domesticorum*, al quale viene proibito di intromettersi nelle discussioni conciliari, dovendo soltanto assicurare che la questione dogmatica venga affrontata e risolta⁶²⁷.

Gran parte dei vescovi riescono ad arrivare ad Efeso per la data stabilita, o nei giorni immediatamente successivi, tranne i vescovi orientali guidati da Giovanni d'Antiochia⁶²⁸. La loro attesa, protrattasi fino al 21 giugno, viene interrotta quando giunge a Cirillo una cortese lettera di Giovanni in cui annuncia il suo arrivo imminente. Tuttavia, pur contro il volere di Candidiano e di

⁶²⁶ Per una presentazione generale delle vicende di questo concilio, vedi: C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1973, vol. II, parte I, pp. 287-377; C. Fraisse-Coué, 'Il dibattito teologico nell'età di Teodosio II: Nestorio', in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Volume II: La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di C. e L. Pietri, edizione italiana a cura di A. Di Bernardino, Roma, Borla-Città Nuova, 2000, pp. 485-510, e Bevan, *The New Judas*, pp. 149-204. Le fonti relative al concilio di Efeso sono edite nei primi due volumi degli *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, per una guida nella consultazione di questi volumi, vedi: F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkley, University of California Press, 2006, pp. 235-247, spec. pp. 235-241. Non esiste una moderna traduzione completa di queste fonti, ma risulta utile la consultazione delle traduzioni presenti in A. J. Festugière, *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Parigi, Beauchesne, 1982.

⁶²⁷ Sulla gestione del concilio di Efeso da parte di Teodosio II, vedi: C. Luibhéid, 'Theodosius II and Heresy', in *The Journal of Ecclesiastical History* 16 (1965), pp. 13-38, spec. pp. 16-23; S. Wessel, 'The Ecclesiastical Policy of Theodosius II', in *Annuaire Historiae Conciliorum* 33 (2001), pp. 285-308, spec. pp. 286-301, e T. Graumann, 'Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus', in *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, a cura di C. Kelly, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 109-129.

⁶²⁸ La presenza dei vescovi ad Efeso può essere desunta dagli elenchi di firmatari delle diverse sessioni, vedi: A. Crabbe, 'The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century', in *The Journal of Theological Studies* 32 (1981), pp. 369-400. Le stesse fonti sono state usate anche per studiare i cambiamenti di partito dei vescovi ad Efeso, vedi: R. Price, 'Politics and Bishops' Lists at the First Council of Ephesus', in *Annuaire Historiae Conciliorum* 44 (2012), pp. 395-420.

sessantotto vescovi fedeli a Nestorio, Cirillo apre il concilio senza attendere ulteriormente Giovanni e gli altri vescovi orientali. Il giorno seguente, il 22 giugno, i sostenitori di Cirillo aprono la prima sessione del concilio di Efeso nella basilica dedicata a Maria, a cui Nestorio e i suoi sostenitori si rifiutano di partecipare. La sessione si conclude con la deposizione di Nestorio stesso⁶²⁹.

L'arrivo di Giovanni e dei vescovi orientali (26 giugno 431) provoca un'ulteriore insanabile spaccatura in quanto il vescovo di Antiochia decide di riunire un'assemblea parallela a quella dei sostenitori di Cirillo⁶³⁰. Le decisioni della sessione del 22 giugno vengono completamente ribaltate: Cirillo e Memnone, vescovo di Efeso, sono dichiarati deposti, mentre la deposizione di Nestorio perde qualsiasi valore.

Nel frattempo l'arrivo dei legati romani, anch'essi sostenitori di Cirillo, ha indotto il partito cirilliano a riunirsi ulteriormente (10-11 luglio 431). I rappresentanti di Roma, dopo aver visionato gli atti della sessione del 22 giugno, confermano la regolarità canonica della deposizione di Nestorio, la cui condanna viene confermata in nome del vescovo di Roma. In seguito il concilio cirilliano si riunisce un'altra volta (16-17 luglio 431) per annullare la sentenza di deposizione di Cirillo e Memnone da parte degli orientali e per scomunicare Giovanni e i suoi seguaci. Siamo a conoscenza di ulteriori sessioni in cui i vescovi cirilliani si sono riuniti, tra cui una in cui è stato condannato ogni

⁶²⁹ Per un'analisi degli atti di questa sessione, vedi: A. De Halleux, 'La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431)', in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993), pp. 48-87, secondo cui, contrariamente agli ordini imperiali che prevedevano un esame accurato delle questioni teologiche, Nestorio è stato condannato senza che le sue posizioni venissero adeguatamente dibattute. Vedi anche J. Famerée, 'Éphèse et Nestorius: un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux', in *Revue théologique de Louvain* 39 (2008), pp. 3-25, spec. pp. 10-15. I documenti più rilevanti per la controversia cristologica sono stati letti all'assemblea, tra cui il credo di Nicea, la seconda lettera di Cirillo a Nestorio, la seconda lettera di Nestorio a Cirillo e la lettera di condanna di Celestio I. Tali documenti più che discussi dai vescovi sono stati approvati o condannati. Sull'importanza della lettura dei documenti ufficiali, per come compaiono negli atti a nostra disposizione, vedi: T. Graumann, 'Reading the First Council of Ephesus (431)', in *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, a cura di R. Price e M. Whitby, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, pp. 27-44. È necessario evidenziare che gli atti delle sessioni del concilio di Efeso sono documenti che nelle intenzioni dei loro redattori riproducono i dibattiti conciliari, tuttavia, è intervenuta in maniera incisiva una mano redazionale nella riscrittura e presentazione di questa documentazione, vedi: T. Graumann, 'Protokollierung, Aktenstellung und Dokumentation am Beispiel des Konzils von Ephesus (431)', in *Annuario Historiae Conciliorum* 42 (2010), pp. 7-34.

⁶³⁰ È stato recentemente suggerito, a mio parere solo in maniera parzialmente convincente, da D. Fairbairn, 'Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy', in *The Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007), pp. 383-399, che la difesa di Nestorio da parte di Giovanni d'Antiochia si sarebbe limitata allo scontro politico, mentre dal punto di vista teologico Giovanni, probabilmente senza rendersene conto, almeno nella fase iniziale dello scontro, sarebbe in netto contrasto con Nestorio e più vicino alle posizioni di Cirillo. Alcuni dubbi su questa proposta sono stati sollevati da Bevan, *The New Judas*, pp. 142-143.

simbolo diverso da quello di Nicea (22 luglio 431), una in cui sono stati condannati i messaliani e una in cui sono state prese in esame le lamentele dei vescovi ciprioti nei confronti dell'episcopato di Antiochia.

La situazione di stallo tra le due parti non è migliorata nemmeno dopo l'arrivo del *comes sacrarum largitionum*, Giovanni, inviato da Teodosio II in aiuto a Candidiano. Constatata l'impossibilità di risolvere la situazione ad Efeso, l'imperatore decide di convocare a Costantinopoli alcuni rappresentanti delle due parti e di recludere Nestorio nel suo monastero. In realtà i negoziati tra le due parti non si sono svolti a Costantinopoli ma a Calcedonia. Dopo un'apparente iniziale appoggio agli orientali, Teodosio decide di schierarsi a favore del partito di Cirillo⁶³¹: il concilio di Efeso viene sciolto, i vescovi possono ritornare alle proprie sedi.

È all'interno di questo quadro storico che emergono due elementi importanti per la presente ricerca. Il primo di essi, in ordine cronologico, è la convocazione di Agostino al concilio di Efeso. Il secondo elemento che sarà analizzato nelle pagine seguenti è l'affiorare, in un discreto numero di documenti, della condanna dell'eresia pelagiana o celestiana e dei suoi esponenti principali, tra cui Celestio e Giuliano d'Eclano.

1.8.1. Agostino ad Efeso

Sappiamo che l'imperatore Teodosio ha invitato in maniera speciale Agostino a partecipare al concilio di Efeso. Purtroppo la lettera imperiale con cui Agostino è stato invitato è andata perduta, tuttavia notizia di tale invito è stata conservata da due fonti. La prima in ordine cronologico è una lettera di Capreolo di Cartagine, letta dal diacono Bessula durante la prima sessione del concilio cirilliano (22 giugno 431). Tale lettera compare quasi al termine degli atti della sessione, tanto che secondo alcuni studiosi la sua originaria posizione sarebbe dovuta essere all'inizio della sessione, in quanto in questa lettera Capreolo si scusa per non poter essere presente⁶³². Tale osservazione è condivisibile ma, come notato da altri, la posizione della lettera di Capreolo nella redazione che oggi

⁶³¹ Pare che a questo cambio di rotta non siano estranei ingenti somme di denaro e ricchi doni da parte di Cirillo a importanti funzionari imperiali, vedi: R. Teja, 'La estrategia de la corrupción: "el oro de la iniquidad" de Cirilo de Alejandría en el concilio de Éfeso (431)', in *Cristianesimo nella Storia* 33 (2012), pp. 397-423. Millar, *A Greek Roman Empire*, pp. 192-234, ha abilmente mostrato come nell'impero di Teodosio le decisioni venissero per lo più prese tramite un'ampia concertazione tra l'imperatore e importanti funzionari imperiali, il cui ruolo, anche nel caso della condanna di Nestorio, non è stato influente.

⁶³² De Halleux, 'La première session', p. 79 e Scipioni, *Nestorio e il concilio*, p. 219, n. 41.

leggiamo degli atti ha una sua logica all'interno di questo documento⁶³³. Più che le scuse di Capreolo, è probabile che tale lettera sia stata ritenuta importante per il monito del suo autore di rimanere aderenti alla tradizione e di non accettare innovazioni⁶³⁴. Tale lettera compare, infatti, dopo una lunga serie di citazioni patristiche e dopo alcuni estratti delle opere di Nestorio. Queste citazioni, nelle intenzioni dei cirilliani, avrebbero dovuto confermare la tradizionalità della posizione di Cirillo e il carattere innovativo delle tesi di Nestorio. La proibizione di innovare viene, dunque, ulteriormente ribadita dalla pubblica lettura della lettera di Capreolo.

A prescindere dalla posizione in cui si trova negli atti rispetto all'originaria lettura durante la sessione del 22 giugno, la lettera di Capreolo riporta alcuni dettagli interessanti. Capreolo si scusa con l'assemblea per non poter partecipare al concilio. La presenza degli invasori vandali, congiuntamente al ritardo con cui è arrivata la lettera imperiale (Pasqua 431) ha reso impossibile a Capreolo la convocazione di un sinodo africano per inviare rappresentanti africani ad Efeso⁶³⁵. Per questo motivo è stato inviato il solo Bessula, diacono di Cartagine, insieme alla presente lettera. In questa missiva è presente un esplicito riferimento all'invito di Agostino da parte di Teodosio, che reclamava "particolarmente la presenza del nostro fratello e collega nell'episcopato Agostino di beata memoria"⁶³⁶. Purtroppo l'invito dell'imperatore è arrivato quando Agostino era già morto.

La seconda fonte che ci permette di conoscere ulteriori dettagli di questa vicenda è il *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, scritto a metà del VI secolo, da Liberato, diacono di Cartagine. Evagno, un magistrato imperiale, è stato inviato dall'imperatore per consegnare l'invito ad Agostino d'Ippona, affinché anch'egli fosse presente al concilio. Giunto a Cartagine viene informato da Capreolo che Agostino è purtroppo già deceduto⁶³⁷. Liberato ci permette di conoscere

⁶³³ De Halleux, 'La première session', p. 79, e Graumann, 'Reading', pp. 36-39, 'rather than being misplaced, as de Halleux thought, the letter is at its most effective in provoking the desired reaction in the exact place where it was "read". Whether achieved through shrewd choreography at the meeting itself or astute editorial rearrangement, the sequence of documents fulfils its purpose perfectly', p. 39.

⁶³⁴ Novas doctrinas et ante hoc ecclesiasticis auribus expertes provincialis auctoritatis virtute repellere et ita novis quibuscumque erroribus resistite, Capreolo di Cartagine, *Epistula ad Ephesinam synodum*, in ACO I, 2, n. 18, p. 64, ll. 31-32, Haec quae iam a patribus sunt definita, custodienda sunt, Capreolo di Cartagine, *Epistula ad Ephesinam synodum*, in ACO I, 2, n. 18, p. 64, l. 41.

⁶³⁵ Capreolo di Cartagine, *Epistula ad Ephesinam synodum*, in ACO I, 2, n. 18, p. 64, ll. 18-26.

⁶³⁶ Beatae memoriae fratris nostri et coepiscopi Augustini praesentiam specialiter exigebant, Capreolo di Cartagine, *Epistula ad Ephesinam synodum*, in ACO I, 2, n. 18, p. 64, ll. 13-14.

⁶³⁷ Scripsit imperator sacram et beato Augustino Ipponiregiensi episcopo per Evagnium magistratum, ut ipsi concilio praestaret sui praesentiam; qui Evagnius veniens Carthaginem magnam audit a Capreolo ipsius Urbis antistite beatum Augustinum ex hoc mundo migrasse ad dominum, Liberato di Cartagine, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, in ACO II, 5, p. 103, ll. 2-6.

il nome dell'inviato imperiale e che si tratta di un alto funzionario, conferma inoltre la volontà imperiale che Agostino fosse presente ad Efeso.

La perdita dell'invito ufficiale per Agostino ci impedisce di conoscere le motivazioni che hanno spinto Teodosio II a richiedere in maniera particolare la presenza del vescovo di Ippona ad Efeso. Eborowicz ha avanzato l'ipotesi che la conoscenza di alcuni scritti di Agostino a Costantinopoli, come la lettera 6* e, forse, il *De nuptiis et concupiscentia*, potrebbe aver attirato l'attenzione dei consiglieri dell'imperatore sul vescovo di Ippona e averne motivato l'invito ad Efeso⁶³⁸. L'ipotesi è plausibile, ma la perdita della documentazione ufficiale impedisce di giungere a conclusioni più sicure. Mi pare però necessario sottolineare almeno una debolezza presente in questa ipotesi: la lettera 6*, pur menzionando ripetutamente l'eresia pelagiana, non è indirizzata all'imperatore ma ad Attico di Costantinopoli e risale a circa un decennio prima della convocazione del concilio di Efeso, così come il *De nuptiis et concupiscentia*. Dunque, pur non potendo escludere del tutto la lettura di questi testi tra le possibili motivazioni che hanno indotto Teodosio ad invitare Agostino ad Efeso, mi pare che sia la lontananza cronologica, sia l'assenza di un riferimento esplicito all'imperatore ci inducano a cercare altrove le fonti tramite cui Teodosio o i suoi consiglieri hanno potuto realizzare l'importanza della presenza di Agostino ad Efeso.

Mi pare opportuno, inoltre, evidenziare un altro aspetto. Nella lettera che Teodosio affida a Candidiano con le istruzioni per la condotta da tenere nella direzione del concilio vi è la categorica esclusione dalle sessioni conciliari di qualsiasi altra discussione che esuli dal necessario approfondimento dottrinale della disputa in corso⁶³⁹. Se, dunque, Teodosio ha ritenuto così importante la presenza di Agostino, deve esserci stata la convinzione che il vescovo di Ippona avrebbe potuto apportare un contributo importante nel dirimere la questione teologica tra Nestorio e Cirillo. Non credo che il ruolo di primo piano del vescovo di Ippona nella polemica anti-pelagiana abbia giocato a favore della sua convocazione ad Efeso. Agli occhi di Teodosio le iniziative anti-pelagiane di Agostino, come testimonia, per esempio, la lettera 6*, sono state senza dubbio lodevoli, tanto che anch'egli, come riporta Mario Mercatore, ha espulso questi eretici da Costantinopoli tra il 429 e il 431. Tuttavia, nella prospettiva di Teodosio questa disputa non aveva alcuna conseguenza diretta

⁶³⁸ W. Eborowicz, 'La première manifestation de l'influence posthume de st. Augustin', in *Filosofia Oggi* 6 (1983), pp. 473-481, spec. pp. 479-481. J. McWilliam, 'Augustine at Ephesus?', in *One Lord, One Faith, One Baptism. Studies in Christian Ecclesiality and Ecumenism in Honor of J. Robert Wright*, a cura di M. L. Dutton e P. T. Gray, Michigan, Eerdmans, 2006, pp. 56-67, ha provato a valutare la possibile presa di posizione di Agostino se fosse stato presente ad Efeso, concludendo che, dal punto di vista cristologico, si sarebbe potuto trovare in accordo con gli antiocheni, ma, prendendo in considerazione la sua decennale lotta anti-pelagiana, avrebbe appoggiato il partito cirilliano.

⁶³⁹ *Sacra ad synodum per Candidianum*, in ACO I, 1, 1, n. 31, pp. 120-121.

nella controversia dottrinale tra Nestorio e Cirillo, il vero e unico motivo per cui ha convocato il concilio di Efeso⁶⁴⁰.

A questo proposito mi pare interessante un breve commento di De Halleux, secondo cui l'invito di Agostino è stato suggerito a Teodosio II dagli ambienti anti-nestoriani di Costantinopoli per verificare l'assimilazione, creata da Cassiano, tra la cristologia di Nestorio e quella di Leporio⁶⁴¹, un monaco della Gallia le cui tesi erano state combattute sia da Agostino che da Cassiano. È quest'ultimo, però, a instaurare un legame tra le tesi cristologiche di Leporio e quelle di Nestorio nel *De incarnatione Domini*. Purtroppo, De Halleux non sviluppa ulteriormente il suo commento, mancanza che si cercherà di supplire a partire da due considerazioni sull'opera di Cassiano. Al termine del settimo libro del *De incarnatione Domini*, Cassiano offre ai suoi lettori un florilegio patristico, citando opere di autori greci e latini per confutare la posizione di Nestorio⁶⁴². Tra gli autori citati, oltre a Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano, Girolamo, Rufino d'Aquileia, Gregorio di Nazianzo, Atanasio di Alessandria e Giovanni Crisostomo, c'è proprio Agostino d'Ippona. A differenza di tutti gli altri autori citati, Agostino è l'unico probabilmente ancora in vita quando Cassiano ha redatto questo trattato⁶⁴³. Non è possibile datare con precisione il *De incarnatione Domini* di Cassiano, ma è stato scritto sicuramente tra il 428 e il 431, per cui, se anche Agostino fosse

⁶⁴⁰ Di opinione parzialmente diversa Bevan, 'Augustine and the Western Dimension', p. 352: 'the invitation to Augustine must be explained in terms of the obvious western alarm over Pelagianism in Constantinople. It is clear from Cassian's work and the Roman synod of 429 that well before Cyril's diplomatic *démarche* of 430 Rome was perturbed about Nestorius, not only for what his sermons contained but for his acceptance of notorious Pelagians in the capital. [...] From the perspective of Nestorius and his patron Theodosius the best way to put a wedge between Rome and Alexandria would have been to clear the bishop from any suspicion of Pelagian sympathies. It was Augustine of Hippo who had the gravitas to do just this'. Vedi anche Bevan, *The New Judas*, pp. 140-141.

⁶⁴¹ De Halleux, 'La première session', p. 56.

⁶⁴² Cassiano, *De incarnatione Domini* VII, 24-30.

⁶⁴³ Augustinus Hipponae Regiensis oppidi sacerdos, Cassiano, *De incarnatione Domini* VII, 27. Le parole con cui Cassiano introduce Agostino sono prive di lodi e si riducono alla semplice constatazione della sua sede episcopale. Questa presentazione stride con le parole di elogio che Cassiano dedica agli altri autori citati. La classica spiegazione fornita dagli studiosi è che in questa fredda introduzione di Agostino si può leggere lo scontro e le divisioni teologiche che contrappongono Cassiano al vescovo di Ippona, così come sono state riferite da Prospero d'Aquitania, vedi: H. Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, 2ª ed. New York, Cambridge University Press, 1968, p. 146. Recentemente è stata avanzata una nuova ipotesi: anziché leggere il commento di Cassiano su Agostino presupponendo l'esistenza di uno scontro teologico, è possibile leggere le parole di Cassiano per Agostino come un lode moderata nei confronti di una persona ancora in vita. Dunque, per Cassiano Agostino è diventato una autorità prima ancora di morire. Vedi A. M. C. Casiday, 'Cassian, Augustine and *De Incarnatione*', in *Studia Patristica* 38 (2001), pp. 41-47, spec. pp. 45-47.

morto (agosto 430) prima della stesura di questa opera, è probabile che tale notizia non sia giunta in tempo a Cassiano che lo ha ritenuto in vita nel momento in cui ha scritto il paragrafo a lui dedicato. Il secondo elemento degno di nota è il paragrafo finale: si tratta di un accorato appello al popolo di Costantinopoli affinché si separi dal lupo rapace, un evidente riferimento a Nestorio⁶⁴⁴. Non abbiamo notizie di una traduzione in greco di questa opera, ma è possibile che Cassiano avesse intenzione di farla circolare tra gli ambienti costantinopolitani avversi a Nestorio. Un indizio di questa circolazione, come mostrato da Graumann, lo si può trovare nella *contestatio* a Teodosio II di un certo Basilio, diacono e archimandrita di un monastero di Costantinopoli, di cui non si hanno notizie più precise. In questo breve opuscolo, infatti, Basilio cita una serie ininterrotta di autorità ritenute ortodosse dall'apostolo Pietro fino a Cirillo di Alessandria⁶⁴⁵. Tra queste autorità compaiono anche Ambrogio e Leporio, probabilmente un riferimento alla ritrattazione delle sue precedenti posizioni⁶⁴⁶. L'unica opera di questo periodo della controversia che fa riferimento a entrambi questi autori è proprio il *De incarnatione Domini* di Cassiano. La contestazione di Basilio a Teodosio II è, dunque, un sostanziale indizio della circolazione a Costantinopoli dell'opera di Cassiano⁶⁴⁷. Mi pare, dunque, probabile che il nome di Agostino sia arrivato fino a Teodosio o, più probabilmente, al suo entourage, direttamente con il *De incarnatione Domini* di Cassiano o, più verosimilmente, tramite la propaganda dei gruppi anti-nestoriani di Costantinopoli, al cui interno è circolata questa opera di Cassiano. Ovviamente non è stata la *contestatio* di Basilio a veicolare il nome di Agostino all'interno degli ambienti curiali, ma tramite altri testi, oggi perduti, o anche solo per via orale Agostino potrebbe essere diventato un nome importante nella controversia nestoriana. L'atteggiamento di Teodosio alla vigilia del concilio di Efeso, pur essendo favorevole a Nestorio, è caratterizzato dal desiderio di mostrarsi il più neutrale possibile e di non immischiarsi nella disputa teologica. L'invito di Teodosio ad Agostino potrebbe, dunque, essere letto come un ulteriore sforzo da parte dell'imperatore per rendere l'assemblea il più possibile adatta e attrezzata per dibattere la questione dottrinale.

⁶⁴⁴ Unde obsecro ac deprecor omnes vos, qui intra Constantinopolitanae urbis ambitum siti et per affectum patriae cives mei et per unitatem fidei fratres estis, ut separetis vos ab illo, ut scriptum est, lupo rapaci, Cassiano, *De incarnatione Domini* VII, 31.

⁶⁴⁵ Basilio di Costantinopoli, *Libellus ad imperatores*, in ACO I, 1, 5, n. 143, p. 7, ll. 14-28.

⁶⁴⁶ Λεπορίου, Ἀμβροσίου Μεδιολάνεως, Basilio di Costantinopoli, *Libellus ad imperatores*, in ACO I, 1, 5, n. 143, p. 7, ll. 25-26.

⁶⁴⁷ T. Graumann, 'Distribution of Texts and Communication-Networks in the Nestorian Controversy', in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, pp. 227-238, spec. pp. 233-235.

1.8.2. La condanna del pelagianesimo

Il secondo aspetto trattato in questo capitolo riguarda la condanna del pelagianesimo ad Efeso⁶⁴⁸. Il primo riferimento a Pelagio e a Celestio sembra essere una relazione del concilio cirilliano a Teodosio II, datata 1 luglio 431⁶⁴⁹, ovvero dopo la prima sessione del concilio cirilliano⁶⁵⁰, dopo la prima riunione del partito di Giovanni⁶⁵¹ ma prima dell'arrivo dei legati romani. In questa relazione all'imperatore, viene presentato il partito dei difensori di Nestorio, capeggiato da Giovanni d'Antiochia e da poco più di 37 vescovi, di cui alcuni si trovano nell'errore dottrinale dei pelagiani mentre altri sono stati in precedenza deposti dalle loro sedi⁶⁵². Il documento rimane vago, non fornisce il nome dei presunti pelagiani che sarebbero dalla parte di Nestorio, ma è importante rilevare che questa accusa è lanciata dai cirilliani ai sostenitori di Nestorio dopo la prima riunione del loro concilio e prima dell'arrivo dei legati da Roma. Ciò significa che le notizie sul conto dei pelagiani dovevano circolare all'interno del partito cirilliano prima dell'arrivo dei legati romani. Sappiamo, infatti, che Cirillo era al corrente della controversia pelagiana e, soprattutto, della presunta collaborazione tra Nestorio e Celestio.

In seguito all'arrivo dei legati romani, l'accusa di difendere membri del movimento pelagiano e di condividerne le idee compare in altri documenti del partito cirilliano. Negli atti della IV e V sessione del partito cirilliano (16-17 luglio 431) si trova una esplicita menzione alle dottrine di Pelagio e Celestio⁶⁵³. In tale sessione, riunita per annullare la deposizione di Cirillo e Memnone, il vescovo di Alessandria prende la parola per dichiarare la propria ortodossia e per condannare un elenco di eretici da cui si dissocia, tra cui Apollinare, Ario, Eunomio, Macedonio, Sabellio, Fotino, Paolo il manicheo e le blasfemie di Nestorio. L'ultima condanna di Cirillo è per le dottrine di Celestio e di Pelagio⁶⁵⁴. Nella stessa sessione viene anche scomunicato Giovanni insieme ai suoi seguaci. In una

⁶⁴⁸ Su questo tema, vedi in ordine cronologico: Disdier, 'Le pélagianisme', pp. 327-333; Spiegl, 'Der Pelagianismus', pp. 9-13; Lamberigts, 'Les évêques pélagiens déposés', pp. 274-280; Honnay, 'Caelestius', pp. 296-297; Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 311-319; Lamberigts, 'Julian of Aeclanum's search for rehabilitation', pp. 157-162.

⁶⁴⁹ *Relatio Cyrillianorum ad Theodosium et Valentinianum*, in ACO I, 1, 3, n. 84, pp. 10-13.

⁶⁵⁰ *Relatio Cyrillianorum ad Theodosium et Valentinianum*, in ACO I, 1, 3, n. 84, 1, pp. 10-11.

⁶⁵¹ *Relatio Cyrillianorum ad Theodosium et Valentinianum*, in ACO I, 1, 3, n. 84, 3, p. 11.

⁶⁵² Ἀπολειφθῆναι παρὰ Νεστορίωι καὶ τῶι εὐλαβεστάτῳ ἐπισκόπῳ Ἰωάννηι τῶι Ἀντιοχείας τριάκοντα καὶ ἐπτὰ μικρῶι πρὸς [...] τοὺς μὲν ἐπὶ δογμάτων διαστροφῆι ὡς Πελαγιαν ὕς τε ὄντας καὶ ἐναντία τῆς εὐσεβείας φρονήσαντας, *Relatio Cyrillianorum ad Theodosium et Valentinianum*, in ACO I, 1, 3, n. 84, 4, p. 12, ll. 4-9.

⁶⁵³ *Gesta Ephesina Actiones IV et V*, in ACO I, 1, 3, n. 87-90, pp. 15-26.

⁶⁵⁴ Τοὺς φρονοῦντας τὰ Κελεστίου ἤτοι Πελαγίου, *Gesta Ephesina Actiones IV et V*, in ACO I, 1, 3, n. 89, 13, p. 22, l. 13.

missiva specificamente indirizzata a Teodosio II, in cui viene notificata la deposizione di Giovanni, il partito cirilliano, composto da oltre duecentodieci vescovi viene contrapposto a quello degli orientali, ridotto a soli trenta vescovi, tra cui alcuni già deposti da tempo, altri seguaci dell'eresia di Celestio⁶⁵⁵.

Vi è un altro documento della parte cirilliana che merita di essere preso in considerazione. Si tratta di una lettera del concilio a Celestino, vescovo di Roma. Questa lettera è stata scritta, probabilmente, verso la fine di luglio, sicuramente dopo la deposizione di Giovanni da parte dei cirilliani (16-17 luglio 431)⁶⁵⁶. In questa lettera ci sono due passi importanti. Nel primo si afferma che all'interno del partito di Giovanni, riunitosi per la prima volta il 26 giugno, vi sono anche pelagiani e celestiani⁶⁵⁷. Nel secondo passo, invece, si afferma che sono stati letti nel concilio gli atti circa la deposizione dei pelagiani e dei celestiani, ovvero di Celestio, Pelagio, Giuliano, Presidio, Floro, Marcellino e Oronzio⁶⁵⁸. Non è chiaro quando questi atti siano stati letti, ma è probabile che ciò sia avvenuto nell'ultima sessione citata, ovvero la IV-V sessione del 16-17 luglio. Quanto agli atti letti nel concilio con cui sono stati deposti i pelagiani, non è chiaro a quale documento si faccia riferimento. È possibile che si tratti di un documento portato dai legati del vescovo di Roma. È interessante notare che accanto a Pelagio e Celestio compaiono anche i nomi di Giuliano e di alcuni suoi seguaci, alcuni dei quali menzionati anche da Nestorio nella sua corrispondenza con Celestino, ovvero Giuliano, Floro e Oronzio⁶⁵⁹. Rispetto alle precedenti allusioni a Pelagio e Celestio, in questo caso ci troviamo di fronte a notizie più certe circa i pelagiani esiliati in Oriente. Non è da escludere che la circolazione di queste notizie sia dovuta alla presenza degli emissari di Roma.

Sempre alla fine di luglio giunge ad Efeso una lettera imperiale, redatta il 29 giugno, portata da Giovanni, il *comes sacrarum largitionum*, inviato in aiuto di Candidiano e giunto ad Efeso tra il 22 luglio e il 13 agosto. In questa missiva, indirizzata sia agli orientali che ai cirilliani, l'imperatore accetta tutte quante le deposizioni, ovvero quella di Nestorio, ma anche quelle di Cirillo e Memnone⁶⁶⁰. L'imperatore, tuttavia, rimprovera ai vescovi riuniti ad Efeso le divisioni che si sono

⁶⁵⁵ Οἱ δὲ καὶ τῆς Κελεστίου κακοδοξίας εἰσὶν, *Epistula ad Imperatores de Orientalibus*, in ACO I, 1, 3, n. 92, 5, p. 30, l. 26.

⁶⁵⁶ *Epistula ad Caelestinum Papam*, in ACO I, 1, 3, n. 82, 8-10, p. 8, ll. 3-30.

⁶⁵⁷ Σὺν αὐτοῖς δὲ καὶ Πελαγίανοι καὶ Κελεστιανοί, *Epistula ad Caelestinum Papam*, in ACO I, 1, 3, n. 82, 7, p. 7, ll. 25-27.

⁶⁵⁸ Ἀναγνωσθέντων δὲ ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τῶν ὑπομνημάτων τῶν πεπραγμένων ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῶν ἀνοσίων Πελαγιανῶν καὶ Κελεστιανῶν, Κελεστίου Πελαγίου Ἰουλιανοῦ Περσιδίου Φλώρου Μαρκελλίνου Ὀρεντίου, *Epistula ad Caelestinum Papam*, in ACO I, 1, 3, n. 82, 13, p. 9, ll. 14-15.

⁶⁵⁹ Vedi in precedenza il paragrafo 1.7.1.

⁶⁶⁰ *Sacra directa per Iohannem comitem concilio*, in ACO I, 1, 3, n. 93, p. 31, ll. 22-26.

verificate tra i due partiti. A questa lettera, il partito dei cirilliani prontamente risponde lamentandosi soprattutto per il fatto che nella lettera imperiale il loro nome fosse associato a quello dei partigiani di Giovanni d'Antiochia e ai celestiani che sono con lui e che un'unica lettera fosse stata inviata a entrambe le parti⁶⁶¹.

L'impossibilità di risolvere la questione ad Efeso ha costretto Teodosio II a convocare i rappresentanti delle due parti prima a Costantinopoli, poi a Calcedonia. Ci troviamo, probabilmente, all'inizio di settembre. Per i delegati cirilliani vengono redatte alcune istruzioni da seguire durante i colloqui. In esse è previsto l'ordine di non entrare in comunione con Giovanni d'Antiochia perché non solo ha rifiutato di deporre Nestorio, ma anche perché tra i suoi seguaci vi sono anche vescovi deposti e presunti celestiani, e, infine, perché hanno calunniato il concilio dei cirilliani come eretico⁶⁶². Insieme a questa lettera, dal carattere riservato, ai rappresentanti cirilliani viene affidata anche una lettera per Teodosio II, in cui viene ribadito l'esiguo numero del partito di Giovanni d'Antiochia, ridotto a poco più di trenta vescovi, tra cui alcuni celestiani e altri vescovi deposti⁶⁶³.

Nella lettera circolare con cui vengono notificate le decisioni del concilio cirilliano sono presenti riferimenti a Celestio. Giovanni e i suoi seguaci sarebbero infatti difensori non solo di Nestorio ma anche di Celestio⁶⁶⁴. Per questo motivo viene sancita la condanna dei metropolitani che hanno seguito o seguono le dottrine di Celestio⁶⁶⁵, condanna che vale anche per i chierici che difendono Nestorio o Celestio⁶⁶⁶.

⁶⁶¹ Τοὺς ἀποστατήσαντας ἀπὸ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου τοὺς περὶ Ἰωάννην τὸν Ἀντιοχείας καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ Κελεστιανούς καὶ καθηρημένους τοῖς ἡμετέροις ἐγκταμιῆσαι ὀνόμασι καὶ μίαν πρὸς ἡμᾶς τε καὶ κείνους σάκραν δαιπέψασθαι, *Relatio synodi Cyrillianorum ad imperatores*, in ACO I, 1, 3, n. 94, p. 33, ll. 1-3.

⁶⁶² Νῦν τοῖς Νεστορίου συναγωνίζεσθαι δόγμασι καὶ τινὰς τῶν ἐν αὐτοῖς εἶναι Κελεστιανούς καὶ καθηρημένους καὶ τὴν τῆς οἰκουμένης σύνοδον τολμήσαι ὡς αἰρετικὴν διαβαλεῖν, *Mandatum synodi Cyrillianorum episcopis Constantinopolim directis*, in ACO I, 1, 3, n. 95, p. 34, ll. 18-20.

⁶⁶³ Τριάκοντα μικρῶι πλέον περὶ αὐτὸν συναθροίσας, ὧν οἱ μὲν Κελεστιανοί, οἱ δὲ καθηρημένοι πρὸ πολλοῦ ἐτύγχανον, *Relatio synodi eorundem ad imperatores per legatos*, in ACO I, 1, 3, n. 108, p. 66, ll. 2-3.

⁶⁶⁴ Τὰ Νεστορίου καὶ Κελεστίου φρονήματα, *Synodi Epistula Universalis*, in ACO I, 1, 3, n. 91, 1, p. 27, l. 16.

⁶⁶⁵ Εἴτε ὁ μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας ἀποστατήσας τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου προσέθετο τῷ τῆς ἀποστασίας συνεδρίῳ ἢ μετὰ τοῦτο προστεθεῖ ἢ τὰ Κελεστίου ἐφρόνησεν ἢ φρονῆσει, οὗτος κατὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων διαπράττεσθαι τι οὐδαμῶς δύναται [...] ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς τοῖς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόποις καὶ τοῖς πέριξ μητροπολίταις τοῖς τὰ τῆς ὀρθοδοξίας φρονούσιν ὑποκείσεται εἰς τὸ πάντη καὶ τοῦ βαθμοῦ τῆς ἐπισκοπῆς ἐκβληθῆναι, *Synodi Epistula Universalis*, in ACO I, 1, 3, n. 91, 2, p. 27, ll. 23-25.

⁶⁶⁶ Εἰ δὲ τινὲς ἀποστατήσαιεν τῶν κληρικῶν καὶ τολμήσαιεν ἢ κατ'ἰδίαν ἢ δημοσίαι τὰ Νεστορίου ἢ τὰ Κελεστίου φρονῆσαι, καὶ τούτους εἶναι καθηρημένους ὑπὸ τῆς ἀγίας συνόδου δεδικαίωται, *Synodi Epistula Universalis*, in ACO I, 1, 3, n. 91, 4, p. 28, ll. 8-10.

A fronte di questa ampia documentazione di parte cirilliana in cui emerge il presunto legame tra sostenitori di Nestorio e aderenti all'eresia pelagiana o celestiana, è stato possibile rinvenire un unico documento prodotto dal partito di Giovanni d'Antiochia in cui è presente la medesima accusa ma rivolta ai cirilliani. Si tratta di una lettera inviata dagli orientali a Rufo di Tessalonica per ottenere il suo appoggio⁶⁶⁷. Questa lettera non è databile con precisione, ma è stata sicuramente scritta durante i dibattiti avvenuti a Calcedonia tra i rappresentanti del partito cirilliano, i difensori di Nestorio e l'imperatore, dunque in una fase avanzata e prossima alla chiusura del concilio di Efeso⁶⁶⁸. In questa missiva, gli orientali informano Rufo che Cirillo e il suo partito avrebbero accolto in comunione, tra gli altri, anche coloro che la pensano come Celestio e Pelagio, ovvero eutichi, o entusiasti, che non sono in comunione con il loro vescovo e col proprio metropolita⁶⁶⁹. Curiosamente i pelagiani o celestiani sono associati agli eutichi o messaliani, che sarebbero stati accolti in comunione dal partito di Cirillo.

La lettera degli orientali a Rufo è l'unica testimonianza a nostra disposizione in cui è presente l'accusa ai cirilliani di ospitare all'interno del proprio partito membri del movimento pelagiano. Si tratta di un documento relativamente tardo nel contesto del concilio di Efeso, in quanto la sua datazione è posteriore a numerosi altri documenti di area cirilliana in cui la medesima accusa è rivolta agli orientali. Lamberigts ha giustamente notato che l'accusa di sostenere le tesi pelagiane o di ospitare tra i propri sostenitori Celestio e i suoi seguaci è presente tanto negli scritti filo cirilliani nei confronti degli orientali sia in almeno un documento prodotto dal partito di Giovanni d'Antiochia. Sembra, dunque, che l'accusa di pelagianesimo sia stata rivolta in maniera indiscriminata da entrambi i partiti ai propri avversari. È proprio questa considerazione che induce Lamberigts a concludere che "il est donc trop commode de compter Julien et ses amis au nombre des partisans de Jean d'Antioche"⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷ *Epistula mandatariorum Orientalium ad Rufum*, in ACO I, 1, 3, n. 97, pp. 39-42.

⁶⁶⁸ Vedi *Epistula mandatariorum Orientalium ad Rufum*, in ACO I, 1, 3, n. 97, p. 41, ll. 1-3.

⁶⁶⁹ Τοὺς γὰρ ὑπὸ διαφορῶν διοικήσεων καὶ ἐπαρχιῶν γενομένους ἀκοινωνήτους εὐθὺς εἰς κοινῶνίαν ἐδέξαντο, πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ ἐτέρους ἐπὶ αἱρέσεσιν ἐγκαλουμένους καὶ τὰ αὐτὰ φρονούντας Κελεστῖω καὶ Πελαγίω (Εὐχῖται γὰρ εἰσιν εἴτ' οὖν Ἐνθουσιασταί, δι' ὃ καὶ ἀκοινωνήτοι ἦσαν τῶι τε διοικητῇ καὶ τῶι μητροπολίτῃ), *Epistula mandatariorum Orientalium ad Rufum*, in ACO I, 1, 3, n. 97, p. 42, ll. 4-7. Sulla presunta vicinanza tra pelagianesimo e messalianesimo, vedi: A. Louth, 'Messalianism and Pelagianism', in *Studia Patristica* 17 (1982), pp. 127-135. Sul messalianesimo, vedi: C. Stewart, 'Working the Earth of the Heart'. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford, Clarendon Press, 1991, spec. pp. 47-52 per la condanna ad Efeso, e M. Hauke, 'Die Taufgnade und die Wurzel des Bösen. Anmerkungen zur Verurteilung des Messalianismus auf dem Konzil von Ephesus', in *Annuario Historiae Conciliorum* 35 (2003), pp. 307-321.

⁶⁷⁰ Lamberigts, 'Les évêques pélagiens déposés', p. 280.

A queste considerazioni credo sia necessario aggiungere altri due elementi. Il primo riguarda la natura delle collezioni in cui sono preservati i documenti relativi al concilio di Efeso. Si tratta di collezioni che sono state create a partire dal concilio stesso e che si sono allargate nel tempo. Tali collezioni sono state create con precisi intenti propagandistici a partire dagli interessi dei loro autori⁶⁷¹. La *Collectio Vaticana*, in cui sono contenuti tutti i documenti presi in esame in questo capitolo, ha senza dubbio un accentuato carattere pro-cirilliano, i documenti riguardanti il concilio degli orientali presenti in questa collezioni sono pochi e, probabilmente, aggiunti solo in un secondo momento quando la polemica ha in parte perso i suoi toni più accesi⁶⁷². Pertanto la presenza di un unico documento, in un certo senso ‘tardo’, in cui l’associazione tra pelagiani e cirilliani è presentata da parte degli orientali, non può, da solo, essere un argomento sufficiente per affermare che tale accusa non fosse già stata formulata in precedenza e che tale associazione sia riutilizzata dagli orientali dopo essere venuti a conoscenza del suo utilizzo nei loro confronti da parte dei cirilliani. La documentazione presa in esame, da sola, non ha la sufficiente forza probante per permetterci di affermare che tale accostamento viene formulato prima dai cirilliani e solo in un secondo momento dagli orientali. È possibile, anche se non dimostrabile, che tale accusa fosse presente in altri documenti, oggi perduti, del partito di Giovanni.

Tuttavia, se si prende in considerazione un contesto più ampio e precedente alle riunioni di Efeso, mi pare che la documentazione conservata, benché incompleta e di parte, rifletta alcune caratteristiche della polemica cirilliana contro Nestorio e i suoi alleati. L’accusa di collusione tra Nestorio e Celestio è già presente nella polemica di Cirillo prima dell’inizio del concilio di Efeso, come testimonia il memorandum segreto a Posidonio e, forse, anche la lettera a Teodosio II citata da Fozio, qualora essa sia stata scritta prima di Efeso. Mi pare che questi elementi, unitamente alla documentazione esaminata in questo capitolo, indichino una certa continuità nella polemica anti-nestoriana di Cirillo e del suo partito, in cui, tra le altre accuse polemiche, ritorna continuamente l’associazione di Nestorio all’eresia pelagiana o celestiana. Non mi pare, dunque, improbabile che gli orientali abbiano recepito solo in un secondo tempo questa associazione e abbiano cercato di rivoltarla contro i loro avversari. Quando questo sia avvenuto è difficile da determinare. Stando alla documentazione in nostro possesso, è possibile affermare che soltanto a partire dai colloqui di Calcedonia l’accusa di accogliere i pelagiani è rivolta dagli orientali ai cirilliani. Per i motivi esposti in precedenza, non è da escludere che già in una fase precedente del concilio di Efeso gli orientali abbiano rivolto tale accusa ai loro avversari.

⁶⁷¹ Grauman, ‘Reading’, p. 28 e E. Chrysos, ‘The Synodical Acts as Literary Products’, in *L’icône dans la théologie de l’art*, Chambésy, Centre orthodoxe du patriarcat oecuménique Chambésy, 1990, pp. 85-93.

⁶⁷² Graumann, ‘Reading’, p. 28.

Problema diverso e di difficile soluzione è determinare la veridicità di queste accuse, ovvero se realmente Celestio o Giuliano d'Eclano e i suoi compagni siano stati al seguito dei vescovi orientali, oppure se avessero trovato accoglienza presso i cirilliani, o anche solo se i pelagiani fossero presenti ad Efeso, problemi a cui la critica moderna non ha dato una risposta univoca⁶⁷³. È certo, tuttavia, che sia per Celestio che per Giuliano d'Eclano e i suoi seguaci, espulsi per decreto imperiale da Costantinopoli poco prima di Efeso, questo concilio deve aver sicuramente rappresentato una occasione irripetibile per cercare di ottenere una riabilitazione. Sappiamo, infatti, che le riunioni sinodali non si sono limitate all'analisi della questione Nestorio, ma vi sono state anche sessioni che hanno affrontato problematiche e vicende tangenziali al motivo principale per cui il concilio di Efeso è stato convocato. Tra le fonti a nostra disposizione non vi è traccia di una sessione esplicitamente dedicata ai pelagiani, ma, come mostrato nella documentazione precedentemente analizzata, il loro caso è stato al centro delle discussioni e delle accuse polemiche tra i cirilliani e i vescovi orientali. Non è possibile prendere una posizione definitiva sulla presenza dei pelagiani ad Efeso e sulla loro affiliazione a uno o a entrambi i partiti, ciò che resta inconfutabile è che il movimento pelagiano, ormai diventato eresia, è stato presente, in maniera discretamente considerevole, nelle polemiche scatenatisi durante il concilio di Efeso. Sia il partito cirilliano sia quello degli orientali si sono schierati in favore di una condanna di tale movimento. Se la polemica del partito cirilliano si trova in continuità con la polemica di Cirillo precedente il concilio di Efeso, sul fronte antiocheno è da sottolineare che la condanna del pelagianesimo contraddice la positiva accoglienza di Teodoro di Mopsuestia nei confronti di Giuliano d'Eclano e dei suoi compagni oltre che l'attiva collaborazione tra Nestorio e Celestio.

⁶⁷³ A favore di una loro presenza e di un loro legame, più o meno solido con il partito di Giovanni, si sono espressi: Disdier, 'Le pélagianisme au concile d'Ephèse', pp. 327-329 e Spiegl, 'Der Pelagianismus', p. 11, "die Pelagianer müssen sich in der Nähe aufgehalten haben und Verbindung mit der Minderheit synode des Johannes von Antiochien gehabt haben"; Lössl, *Julian von Aeclanum*, pp. 314-315, "Ihm oder seinem Umkreis dürften in einer nicht mehr genauer bestimmbar Form auch Caelestius und die pelagianischen Bischöfe angehört haben. Ob sie dabei nur pragmatisch motiviert, d. h. durch Nestorius' Sympathie für ihr Anliegen ermutigt waren, oder auch bei der christologischen Kontroverse auf Nestorius' Seite standen, ist hier keine relevante Frage", vedi anche pp. 317-318. Dubbi sono stati invece avanzati da Lamberigts, 'Les évêques pélagiens déposés', p. 280, "reste à savoir si Julien et ses amis furent présents à Ephèse. Nous avons déjà signalé qu'on ne peut les mettre ni au nombre des partisans de Cyrille, ni de ceux de Jean: tous les deux se prononcèrent contre eux en 431"; Honnay, 'Caelestius', p. 297, "whether Celestius was present in Ephesus, remains unknown", e Lamberigts, 'Julian of Aeclanum's Search for Rehabilitation', p. 161.

1.9. BISANZIO E LA MEMORIA DELLA CONTROVERSIA PELAGIANA

Il mondo bizantino ha conservato una memoria, seppur labile, del movimento pelagiano e degli eventi che ne hanno sancito la condanna durante il concilio di Efeso (431). Alcune tracce permangono e riemergono nei secoli successivi. Queste testimonianze non sono mai state raccolte in precedenza, motivo che ne giustifica la presenza in questa ricerca. Si tratta di una catalogazione che non pretende di essere esaustiva, a causa dell'ampiezza cronologica e documentaria del millennio bizantino. L'insieme delle citazioni, infatti, si estende dall'immediato indomani del concilio di Efeso fino al periodo tardo bizantino. Si procederà distinguendo, da un lato, le menzioni di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano presenti in opere di vario genere, dall'altro, le traduzioni e la diffusione di opere pelagiane e anti-pelagiane nel mondo bizantino.

1.9.1. Menzioni di Pelagio, Celestio e Giuliano

Probabilmente la prima menzione di Pelagio e Celestio in Oriente dopo la condanna di Efeso compare in una perduta lettera di alcuni monaci armeni citata da Pelagio diacono nell'*In defensione trium capitulorum*⁶⁷⁴. Si tratta di un'opera, di cui non si è conservato il primo e parte del secondo libro, in cui Pelagio diacono critica la condanna di Teodoro di Mospuestia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa da parte di Giustiniano I (553). Il secondo libro si apre con la citazione di alcuni stralci di una lettera indirizzata a Cirillo di Alessandria da alcuni monaci armeni⁶⁷⁵. Il contenuto della lettera, per quanto è possibile evincere dalle citazioni, si riferisce a una accusa lanciata dai monaci a Cirillo che, pur avendo condannato ad Efeso Pelagio e Celestio come eretici, e avendo redatto un voluminoso trattato contro Teodoro e Diodoro, sembra essere reticente nell'associare Teodoro alla condanna di

⁶⁷⁴ Su questa opera vedi l'introduzione in R. Devreesse, *Pelagii diaconi ecclesiae romanae in defensione trium capitulorum: texte latin du manuscrit Aurelianensis 73 (70). Edite avec introduction et notes*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1932.

⁶⁷⁵ L. Abramowski, 'Die Zitate in der Schrift "In Defensione Trium Capitulorum" des römischen Diakons Pelagius', in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), pp. 160-193, spec. p. 161.

Pelagio e Celestio⁶⁷⁶. Purtroppo sia il carattere frammentario della lettera, sia il fatto che l'opera di Pelagio inizia immediatamente con la citazione, senza offrirci un contesto specifico, rende difficile formulare con maggior precisione osservazioni su questo interessante testo. Non è da escludere che questa lettera fosse parte dell'offensiva nata in Armenia contro Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia. Tale offensiva, secondo le ricerche di Winkler, sarebbe sorta in Armenia dopo il sinodo di Astisat (435/436), in cui la chiesa armena riceve e accetta le decisioni del concilio di Efeso. È solo a partire da questo sinodo che la chiesa armena, e in particolare un gruppo di monaci, intraprende una dura campagna contro Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia⁶⁷⁷, a cui è plausibile che appartenga anche la lettera citata da Pelagio diacono.

Altre due citazioni sono presenti in Giovanni Massenzio, monaco e vescovo scita, coinvolto nelle dispute dottrinali del VI secolo. La prima si trova nei *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos*, ed è già stata in parte analizzata in precedenza⁶⁷⁸. Si tratta di un breve testo in cui Giovanni Massenzio condanna dodici proposizioni, di cui tre specificatamente inerenti alla controversia pelagiana⁶⁷⁹. Nella prima di esse anatematizza chi afferma che il peccato è naturale e deriva dal Creatore⁶⁸⁰, nella seconda chi nega il peccato originale, attestato da Rm 5, 12⁶⁸¹ e, infine, nella terza condanna le opinioni di Pelagio e Celestio, così come sono state combattute negli scritti dei vescovi di Roma (Innocenzo I, Bonifacio, Zosimo, Celestino I e Leone I) ma anche da Attico di Costantinopoli e Agostino di Ippona⁶⁸².

⁶⁷⁶ Nescimus enim quare in charta tantum conponit adversus Diodorum et Theodorum sacrilegos et ultra omnem impietatem euntes eos appellans, in consensu autem damnationis Pelagii et Caelestii Theodorum reticuit, Pelagio Diacono, *In defensione trium capitulorum* II, p. 1.

⁶⁷⁷ Winkler, 'An Obscure Chapter', pp. 143-160.

⁶⁷⁸ Vedi in precedenza il paragrafo 1.4.3.

⁶⁷⁹ Oltre alle due proposizioni anti-pelagiane, Giovanni Massenzio anatematizza chi nega: 1) che in Cristo ci sono due nature in una sostanza o persona, 2) che Maria è madre di Dio, 3) che in Cristo vi è unione di sostanze e nature, 4) che Cristo che ha sofferto nella carne è uno della trinità, 5) che il figlio nato da Maria è Dio per natura, 6) che Dio ha veramente sofferto nella carne, 7) che Dio divenne Cristo, 8) che Cristo è nato due volte, una volta prima dei tempi e una negli ultimi tempi, e 9) che l'incarnazione è un composto.

⁶⁸⁰ Si quis dicit naturale esse peccatum, peccati causam naturarum conditori dementer ascribens, anathema sit, Giovanni Massenzio, *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos*, 10.

⁶⁸¹ Si quis non confitetur originale peccatum per praevaricationem Adae ingressum mundo – secundum apostoli vocem dicentis: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt -, anathema sit, Giovanni Massenzio, *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos*, 11.

⁶⁸² Item anathematizamus omnem sensum Pelagii et Caelestii et omnium qui illis similia sapiunt, suscipientes omnia quae in diversis locis contra ipsos acta sunt et scripta a praesulibus Apostolicae sedis – id est Innocentio, Bonifatio,

La successiva menzione si trova nel *Libellus fidei*, secondo cui Pelagio, Celestio e Teodoro di Mopsuestia si pongono contro il peccato originale, considerandolo uguale al peccato naturale⁶⁸³. L'idea di un contatto tra Teodoro di Mopsuestia e i pelagiani è stata elaborata per la prima volta da Mario Mercatore, polemista antipelagiano⁶⁸⁴, e compare una seconda volta, circa un secolo dopo, in Giovanni Massenzio. Sembra, dunque, che Giovanni Massenzio sia, in un certo senso, erede della formulazione eresiologica di Mercatore. Tale dipendenza difficilmente può essere stata fortuita o può spiegarsi con altre fonti, considerato il fatto che Mercatore è stato l'unico autore a proporre un tale accostamento.

Che non si sia trattato di casualità e che Massenzio potesse aver conosciuto gli scritti di Mercatore, potrebbe essere confermato dagli studi di Schwartz, corroborati dall'indagine di Bark⁶⁸⁵. Numerosi indizi sembrano indicare che il compilatore della *Collectio Palatina* fosse molto vicino al partito di Giovanni Massenzio, alla cui autorità si sarebbe appellato, chiamandolo Giovanni, vescovo di Tomi. Tale Giovanni sarebbe da identificare con Giovanni Massenzio. La *Collectio Palatina* è una raccolta di scritti anti-pelagiani e anti-nestoriani assemblati all'inizio del sesto secolo: tra gli scritti compresi nella *Collectio Palatina* vi è anche il trattato di Mercatore *Adversum scripta Iuliani* in cui è proposto l'accostamento tra Teodoro di Mopsuestia e Pelagio sul problema del peccato originale. Il fatto che questo dettaglio compaia in un'opera di Massenzio mi pare un ulteriore elemento per poter affermare gli stretti legami tra Massenzio e la *Collectio Palatina*.

Al settimo secolo risale un'ulteriore fonte che menziona Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano. Si tratta della lettera sinodale di Sofronio di Gerusalemme (634). Sofronio, subito dopo l'elezione alla sede di Gerusalemme, fa circolare questa lettera a testimonianza della sua ortodossia. Il testo si compone di due parti: una sezione teologica e una eresiologica. Nella seconda sezione, Sofronio compila un lungo elenco di eretici, probabilmente avendo accesso a simili cataloghi già presenti nella sede del patriarcato di Gerusalemme⁶⁸⁶. All'interno di questo lungo elenco compaiono

Zosimo, Caelestino et Leone -, Attico etiam Constantinopolitano et Augustino Africanæ provinciae episcopis, Giovanni Massenzio, *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos*, 12.

⁶⁸³ Sicut Pelagii et Caelesti sive Theodori Mopsuesteni discipuli, qui unum et idem naturale et originale peccatum esse affirmare conantur, Giovanni Massenzio, *Libellus fidei* 16, 32.

⁶⁸⁴ Vedi in seguito il paragrafo 2.6.3.

⁶⁸⁵ W. C. Bark, 'John Maxentius and the *Collectio Palatina*', in *Harvard Theological Review* 36 (1943), pp. 93-107, spec. pp. 97-104.

⁶⁸⁶ P. Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents: Introduction, Texts, Translations and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2009: "how much time was at his disposal between his election as patriarch and the dispatch of his *synodika* for compiling such extensive lists? It would be

anche “Pelagio, Celestio e Giuliano, i difensori della stessa pazzia”⁶⁸⁷. Pauline Allen, che recentemente ha edito, tradotto e commentato questo scritto di Sofronio, ritiene che Giuliano si riferisca a un eretico apollinarista e che Pelagio e Celestio siano stati erroneamente inseriti⁶⁸⁸. Tale spiegazione non mi convince particolarmente, tanto da ritenere più plausibile che i tre nomi citati da Sofronio si riferiscano alle tre principali figure del movimento pelagiano.

La lettera sinodale di Sofronio di Gerusalemme viene citata per intero anche nel Concilio in Trullo (692). A distanza di circa sessant’anni Pelagio, Celestio e Giuliano d’Eclano compaiono una seconda volta, ma, circostanza ancora più interessante, compaiono in un concilio dopo la condanna di Efeso, ovvero dopo oltre 250 anni. Ovviamente si tratta di una breve citazione in un lungo elenco eresiologicalo in un concilio, le cui discussioni non hanno approfondito né esaminato le posizioni dei membri del movimento pelagiano. Ciò nonostante, si tratta di un’ulteriore menzione nel mondo bizantino.

Nel dodicesimo secolo sono vissuti Giovanni Zonaras e Teodoro Balsamone, canonisti bizantini, entrambi autori di un commento ai canoni dei concili ecumenici, tra cui anche i canoni del concilio di Efeso. Nel primo e nel quarto canone compare il nome di Celestio e la condanna di quanti, vescovi, metropolitani o chierici, hanno sostenuto o sostengono le sue posizioni. Teodoro Balsamone, commentando il primo canone, nota che in numerosi manoscritti è presente un errore di scrittura. Viene, infatti, menzionato Celestino, invece di Celestio, ma Teodoro Balsamone avverte i suoi lettori a non prestare attenzione a ciò che è scritto perché Celestino è un papa di Roma e ortodosso, mentre Celestio è un eretico che la pensa come Nestorio⁶⁸⁹. Giovanni Zonaras, invece, nel commento al quarto canone, ricorda la complicità tra Celestio e Nestorio⁶⁹⁰. Per entrambi gli autori, queste brevi

more likely that his model was a list of heresies to which he and others in the patriarchate of Jerusalem had access, which could be used for various purposes, being made relevant at the end to the author’s specific aim”, p. 62.

⁶⁸⁷ Πελάγιος, Κελέστιος, Ἰουλιανός, οἱ τῆς αὐτῆς μανίας ὑπέρμαχοι, Sofronio di Gerusalemme, *Lettera sinodale* II, 6, 1.

⁶⁸⁸ Allen, *Sophronius of Jerusalem*, p. 58: “from Macedonius to Julian the odd ones out are the Western heretics Pelagius and Celestius; who are also mentioned by Timothy of Constantinople [...], the *Doctrina Patrum* contains extracts of Apollinarian works where the names of Apollinaris, Polemo and Julian feature, Sophronius’ source here, into which Pelagius and Celestius are wrongly intercalated, may originally have been an anti-apollinarian one”.

⁶⁸⁹ Σὺ δὲ εὐρίσκων ἔν τισιν ἀντιγράφοις σφάλμα γραφικὸν τὸ περὶ τοῦ Κελεστίνου (ἀντὶ γὰρ Κελεστίου Κελεστίνου μέμνηται) μὴ προσεχῆς τοῖς οὕτω γεγραμμένοις. Ὁ γὰρ Κελεστίνος πάππας ἦν Ῥώμης, ὀρθόδοξος, ὡς ἄνωθεν εἴρηται· ὁ δὲ Κελέστιος ὁμόφρων τοῦ Νεστορίου ἦτοι αἰρετικὸς, Teodoro Balsamone, *Commentaria in canones conciliorum* in PG 137, col. 352, ll. 1-6.

⁶⁹⁰ Καὶ ὁ Κελέστιος δὲ ὁμόφρων τῷ Νεστορίῳ ἦν, Giovanni Zonaras, *Commentaria in canones conciliorum* in PG 137, col. 28-29.

note non fanno emergere una particolare conoscenza dei contenuti dottrinali difesi dai pelagiani. D'altronde questo approfondimento dottrinale non è presente nemmeno nei canoni di Efeso, il testo da loro commentato.

1.9.2. Traduzioni e circolazione di opere pelagiane o anti-pelagiane

Fozio è probabilmente la fonte più importante per la diffusione delle opere pelagiane e anti-pelagiane in Oriente. Benché non sia la prima fonte in ordine cronologico, è utile iniziare proprio da Fozio, in quanto le successive argomentazioni partiranno da alcuni passi della sua *Bibliotheca*. Due codici sono specificamente dedicati alla controversia pelagiana: si tratta dei codici 53 e 54. Il primo di questi codici è stato studiato da Abineau, che, correggendo alcuni errori presenti nell'edizione critica di Henry, ha catalogato le opere lette da Fozio nel codice 53⁶⁹¹. La prima di queste opere lette da Fozio sono gli atti del concilio di Cartagine del 418, di cui si allegano nove anatematismi⁶⁹². Seguono una lettera di Teodosio II e Onorio ad Aurelio di Cartagine⁶⁹³, una lettera di Costanzo a Volusiano, prefetto di Roma, sull'espulsione di Celestio⁶⁹⁴, una lettera di Leone I al vescovo di Aquileia, a proposito di alcuni pelagiani pentiti⁶⁹⁵, due lettere di Celestino I, una a Nestorio e una ai vescovi della Gallia a difesa dell'ortodossia di Agostino⁶⁹⁶, infine, la lettera di Girolamo a Ctesifonte⁶⁹⁷.

Anche il codice successivo, il 54, contiene numerose opere relative alla controversia pelagiana. Il codice si presenta come una collezione di documenti citati da un sinodo occidentale

⁶⁹¹ M. Abineau, 'Photius, Bibliothèque: Codex 53, Sur les Pélagiens', in *Revue de Philologie* 41 (1967), 232-241, spec. pp. 235-239. Il codice 53 di Fozio viene letteralmente ripreso da Matteo Blastares, canonista tardo bizantino (XIV sec.). Blastares non aggiunge alcun dettaglio a quanto riporta Fozio, si limita a ricopiare il codice 53 nella sua opera, che, pertanto, rappresenta un'ulteriore testimone della memoria della controversia pelagiana a Bisanzio.

⁶⁹² Ἀνεγνώσθη βιβλίον ἢ κατὰ Πελαγίου καὶ Κελεστίου σύνοδος ἐν Καρταγένῃ συστάσα ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, Fozio, *Bibliotheca* 53.

⁶⁹³ Ἐγραψε δὲ καὶ Θεοδόσιος καὶ Ὀνώριος οἱ βασιλεῖς πρὸς Αὐρήλιον ἐπίσκοπον κατὰ τῶν αὐτῶν, Fozio, *Bibliotheca* 53.

⁶⁹⁴ Ἐγραψε μετὰ ταῦτα καὶ Κωνσταντῖνος ὁ Πλακιδίας ἀνὴρ, Οὐαλεντιανοῦ δὲ τοῦ μικροῦ πατῆρ, περὶ τοῦ ἐξορισθῆναι Κελέστιον τὸν αἰρετικόν. Ἐγραψε δὲ τὴν κατ'αὐτοῦ ψήφον πρὸς Οὐολοσιανὸν ἔπαρχον πόλεως, Fozio, *Bibliotheca* 53.

⁶⁹⁵ Ἐγραψε δὲ καὶ Λέων ὁ Ῥώμης περὶ τῶν ἐπιστρεφόντων Πελαγιανιστῶν, Fozio, *Bibliotheca* 53.

⁶⁹⁶ Ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ πρὸς Νεστόριον Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης ἐπιστολῇ ἢ κατ' αὐτῶν ἔγκειται διαβολή. Ἐγραψε δὲ ὁ αὐτὸς τοῖς ἐν Γαλλίαις ἐπισκόποις περὶ τε τῆς τοῦ ἁγίου Αὐγουστίνου πίστεως, Fozio, *Bibliotheca* 53.

⁶⁹⁷ Ἐγραψε δὲ καὶ Ἰερώνυμος πρεσβύτερος πρὸς Κτησιφῶντα, Fozio, *Bibliotheca* 53.

contro l'eresia pelagiana e nestoriana, probabilmente convocato da Gelasio I alla fine del V secolo. Tra i documenti citati troviamo: una perduta lettera di Cirillo di Alessandria all'imperatore Teodosio II sulla presunta identità degli errori pelagiani e nestoriani, una copia del *De gestis Pelagii* di Agostino⁶⁹⁸, sulla cui presenza in questo codice torneremo a breve, seguono, poi, uno scritto di Celestino I⁶⁹⁹, una lettera di Settimo di Altinum⁷⁰⁰, la risposta di Leone I⁷⁰¹ e alcuni opuscoli di Prospero di Aquitania⁷⁰². A questi documenti si deve aggiungere l'apologia di Giovanni Talaia a Gelasio I. In questo testo, oggi perduto, l'autore condannava i tre principali teologi del movimento pelagiano, ovvero Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano⁷⁰³. Giovanni Talaia è una figura molto interessante: eletto vescovo di Alessandria nel 482, rimane in carica per pochi mesi, costretto all'esilio, trascorre il resto della sua vita in Italia, prima a Roma, poi a Nola, dove gli viene affidato l'episcopato⁷⁰⁴. L'opera menzionata da Fozio si situa nella parte finale della sua vita: la lunga permanenza in Italia e il destinatario dell'apologia, Gelasio I, ci fanno propendere per ritenere che l'opera sia stata scritta in latino, tradotta, in seguito in greco, insieme ai testi contenuti in questa collezione.

La conoscenza da parte di Fozio di scritti inerenti alla controversia pelagiana emersa dall'analisi di questi due codici è decisamente vasta e molto estesa nel tempo: si passa, infatti, da testi come il *De gestis Pelagii*, precedenti alla condanna definitiva di Pelagio, a opere come l'apologia di Giovanni Talaia di fine V secolo. Tuttavia, le fonti lette da Fozio non si limitano a questi due codici. È necessario, infatti, aggiungere al nostro elenco anche il codice 177, in cui è riassunto il trattato di Teodoro di Mopsuestia 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà'. Questa fonte è particolarmente importante perché, diversamente da quanto letto nei codici

⁶⁹⁸ Οὕτως Αὐγουστῖνος ἐν τοῖς πρὸς Αὐρήλιον τὸν Καρταγένης πάπαν διέξεισι, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁶⁹⁹ Κελεστῖνος ὁ Ῥώμης ὑπέρ τε τοῦ θεοῦ ἀνδρὸς καὶ κατὰ τῶν ἀνακινούντων τὴν αἴρεσιν τοῖς ἐγχωρίοις γράφων ἐπισκόποις τὴν κινουμένην πλάνην ἔστησε, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁷⁰⁰ Ἀλλὰ Σέπτμιος ἐπίσκοπος γράψας πρὸς Λέοντα τὸν Ῥώμης, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁷⁰¹ Κελεστῖνος ὁ Ῥώμης ὑπέρ τε τοῦ θεοῦ ἀνδρὸς καὶ κατὰ τῶν ἀνακινούντων τὴν αἴρεσιν, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁷⁰² Πρόσπερός τις ἄνθρωπος ὡς ἀληθῶς τοῦ θεοῦ, λιβέλλους κατ' αὐτῶν ἐπιδεδωκῶς ἀφανεῖς αὐτοῦς ἀπειργάσατο, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁷⁰³ Ἀναθεματίζει δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ Ἀλεξανδρείας ἐν τῇ πρὸς Γελάσιον τὸν Ῥώμης ἀπολογία οὐ μόνον τὴν Πελαγιανὴν αἴρεσιν ἀλλὰ καὶ Πελάγιον καὶ Κελέστιον, καὶ ἔτι Ἰουλιανόν, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁷⁰⁴ Sulla vicenda biografica di Giovanni Talaia, vedi: C. Pietri, 'D'Alexandrie a Rome: Jean Talaia, émule d'Athanase au V^e siècle', in *Alexandria: hellenisme, judaisme et christianisme a Alexandrie. Melanges offerts au P. Claude Mondesert*, Parigi, Édition du Cerf, 1987, pp. 277-295, spec. pp. 291-295 per il periodo d'esilio in Italia. Sulla sua elezione a vescovo di Alessandria, vedi: P. Blaudeau, 'L'élection d'archevêques diphysites au trône alexandrin (451-482): une désignation artificielle et contrainte?', in *Episcopal Elections in Late Antiquity*, pp. 89-107, spec. pp. 101-107.

53 e 54, Fozio ha avuto la possibilità di leggere un'opera scritta dalla prospettiva di chi è uscito perdente da questo scontro teologico. In precedenza, infatti, abbiamo mostrato che Teodoro ha redatto il suo trattato subendo la netta influenza di Giuliano d'Eclano e della sua polemica anti-agostiniana⁷⁰⁵. Non solo è da escludere la possibilità che Fozio fosse a conoscenza di tale dipendenza, ma anche che sia riuscito a contestualizzare questa opera all'interno della controversia pelagiana. Fozio, infatti, non è stato in grado di identificare l'avversario di Teodoro con Girolamo, perché il suo nome era coperto da uno pseudonimo. Tuttavia, benché il contesto storico in cui questa opera è stata prodotta non fosse conosciuto da Fozio, le idee presentate da Teodoro sono state lette e parzialmente accolte da Fozio.

Come anticipato in precedenza, dal codice 54 della *Bibliotheca* emerge chiaramente che una copia del *De gestis Pelagii* è stata tradotta in greco ed è circolata nel mondo bizantino. Questo codice riunisce insieme numerosi documenti relativi alla controversia pelagiana e a quella nestoriana. Si tratterebbe di un corpus di documenti latini tradotti in greco, ancora disponibile negli archivi di Costantinopoli alcuni secoli dopo. Dekkers commenta brevemente la natura di questo codice: “le dossier contenait-il les documents mentionnés en entier, ou seulement des extraits? Dans le premier cas, il a dû être assez volumineux. Il serait d'ailleurs étonnant qu'on aurait inséré dans les actes d'un concile des ouvrages entiers comme les libelli de Prosper et le *De gestis Pelagii* d'Augustin. La chose n'est pas inouïe cependant, surtout dans les compilations privées, comme par exemple la collectio Palatina, recueil assez semblable au codex 54 de Photius”⁷⁰⁶. Il problema della ampiezza delle opere citate nel codice 54 viene soltanto sollevato, ma non viene presa alcuna posizione da Dekkers. Altaner, in uno studio dedicato a valutare l'influenza di Agostino nel mondo greco fino a Fozio, si è direttamente interessato a questo problema. Le sue conclusioni giungono ad affermare che Fozio ha letto una versione greca del *De gestis Pelagii* e non soltanto gli atti del sinodo di Diospoli⁷⁰⁷.

Nessun autore bizantino, ad eccezione di Fozio, sembra avere conosciuto questa opera di Agostino. Tuttavia, esiste una fonte, ancora inedita, che ci permette di indagare da una prospettiva differente la diffusione del *De gestis Pelagii* in Oriente: si tratta di un anonimo florilegio contenuto nel codice Vatopedi 236 intitolato *Πρὸς τοὺς λέγοντας τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων προυπάρκειν*

⁷⁰⁵ Vedi in precedenza il paragrafo 1.6.2.2.

⁷⁰⁶ Dekkers, 'Les traductions grecques', p. 210.

⁷⁰⁷ B. Altaner, 'Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius', in *Historisches Jahrbuch* 71 (1951), pp 37-76, spec. pp. 75.

σωμάτων (foll. 113^r-126^v)⁷⁰⁸. Il manoscritto risale all'undicesimo o al dodicesimo secolo, e un'utile descrizione dei suoi contenuti è stata pubblicata da De Santos Otero⁷⁰⁹.

La prima ipotesi sulla paternità di questo florilegio e sul periodo in cui è stato composto è dello stesso De Santos Otero. In un contributo dedicato alla pubblicazione dei frammenti greci di Ireneo di Lione citati nel florilegio, viene avanzato il nome di Teodoro abu Qurra come probabile autore⁷¹⁰. Il florilegio in questione, infatti, si trova subito dopo alcuni scritti di Teodoro, inoltre, in esso non vengono citati autori posteriori al sesto secolo, data che è in perfetta armonia con il periodo in cui è vissuto Teodoro, ovvero tra l'ottavo e il nono secolo. La seconda ipotesi, in ordine cronologico, la si deve a Richard, che, pubblicando i frammenti di Teofilo di Alessandria presenti in questo florilegio ha affermato: "selon nous, ce document a été composé au second quart du VI^e siècle dans les milieux monastiques palestiniens pour combattre les moines origénistes de la Nouvelle Laure"⁷¹¹. Questa ipotesi è stata accolta anche da Heimgartner che, in un lungo e dettagliato studio, ha mostrato che il florilegio presente nel codice Vatopedi 236 è una versione abbreviata di un archetipo, oggi perduto⁷¹². A tale archetipo hanno attinto anche Giovanni Damasceno nella prima redazione degli *Hiera*, Procopio di Gaza per la sua epitome dell'ottateuco, l'Imperatore Giustiniano per la lettera al patriarca Menas, e, infine, un anonimo florilegio siriano⁷¹³. L'utilizzo di questo archetipo sia da parte di Procopio (morto tra il 518 e il 536) che di Giustiniano (542), nonché la

⁷⁰⁸ Il florilegio rimane tutt'ora inedito, anche se il progetto di una sua edizione è stato annunciato da M. Heimgartner, *Pseudojustin – Über die Auferstehung. Text und Studie*, Berlino-New York, De Gruyter, 2001, p. 234 n. 8. Tuttavia alcuni frammenti presenti in questo florilegio sono stati editi, tra cui due frammenti dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione in A. de Santos Otero, 'Dos capitulos ineditos del original griego de Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* II, 50-51) en el codice Vatopedi 236', in *Emerita* 41 (1973), pp. 479-489; alcuni frammenti di Dionigi e Pietro di Alessandria in W. Bienert, 'Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236', in *Kleronomia* 5 (1973), pp. 308-314, vedi anche W. Bienert, 'Zu den neuen Petrusfragmenten aus Cod. Vatop. 236', in *Kleronomia* 6 (1974), pp. 237-241; quattordici frammenti di Teofilo di Alessandria in M. Richard, 'Nouveaux fragments de Théophile d'Alexandrie', in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Göttingen, 1975, pp. 57-65; un frammento dello ps.-Giustino in Heimgartner, *Pseudojustin*, pp. 40-41; un frammento del *Contra Manichaeos* di Diodoro di Tarso in Malavasi, 'Diodore of Tarsus', pp. 1-9; lo stesso frammento di Diodoro, insieme ad altri tre frammenti, in M. Heimgartner, 'Neue Fragmente Diodors von Tarsus', pp. 187-190.

⁷⁰⁹ A. De Santos Otero, 'Der Codex Vatopedi 236', in *Kleronomia* 5 (1973), pp. 315-326.

⁷¹⁰ De Santos Otero, 'Dos capitulos ineditos', p. 483 n. 40.

⁷¹¹ Richard, 'Nouveaux fragments', p. 57.

⁷¹² Heimgartner, *Pseudojustin*, pp. 233-285, un'appendice intitolata 'Das Florileg 'Gegen die, die sagen, dass die Seelen vor den menschlichen Körpern existieren' und mit ihm verwandte Textcorpora'.

⁷¹³ Si tratta di un florilegio contenuto in alcuni manoscritti della British Library di Londra: Additional 17214, 17191, 14538 e 14532. Vedi Heimgartner, *Pseudojustin*, pp. 278-283.

perfetta coincidenza tra la tematica del florilegio, ovvero la condanna della pre-esistenza delle anime, e la polemica anti-origenista iniziata dai monaci palestinesi nel VI sec. e conclusasi con la condanna sancita dal Concilio dei Tre Capitoli (553), hanno fatto propendere Heimgartner a datare il florilegio al primo terzo del sesto secolo e alla Palestina come suo probabile luogo di redazione.

Il frammento del *De gestis Pelagii* si trova nel f. 122^r, e, anche se piuttosto corto, è di grande importanza.

**Αὐγουστίνου ἐπισκόπου Ἰππονένσου⁷¹⁴ τῆς Ἀφρικῆς περὶ τῶν ὑπομνημάτων τῶν
πραχθέντων κατὰ τὴν Παλαιστίνην ἕνεκεν Πελαγίου καὶ Κελεστίου.**

Δῆλον γὰρ ὅτι Ὁριγένη ἀξίως βδελύσσεται ἡ ἐκκλησία διὰ πολλὰ μὲν, καὶ δι' ἐκεῖνο
δὲ ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ διάβολος καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ εἰ καὶ μετὰ μακρὸν χρόνον ὅμως
καθαρθέντες ῥυσθήσονται ἀπὸ κολάσεων.

Il frammento si riferisce alla dottrina origeniana dell'apocatastasi, secondo cui tutte le creature razionali, compreso il diavolo, saranno perdonate da Dio, e traduce un passo del *De gestis Pelagii* 3, 10:

*Quod re vera in Origene dignissime detestatur Ecclesia, id est, quod etiam illi quos
Dominus dicit aeterno supplicio puniendos, et ipse diabolus atque angeli eius, post
tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis.*

La prima osservazione riguarda il titolo: non si tratta soltanto degli atti, ma di un loro commento, come in effetti è il *De gestis Pelagii*. Il testo greco, inoltre, traduce l'originale latino, pur accorciandolo brevemente. La traduzione si può ritenere sufficientemente fedele.

È interessante notare che l'attenzione dell'anonimo compilatore sia caduta sulla stessa sezione del *De gestis Pelagii* che Agostino ha analizzato nella lettera 4*⁷¹⁵. Tuttavia i loro interessi teologici divergono profondamente. Nel *De gestis Pelagii* Agostino ha interesse a denunciare l'errore pelagiano in quanto incarna l'esatto opposto di quello origeniano. Da parte dell'anonimo compilatore è difficile credere che ci fosse un interesse specifico nel denunciare l'eresia pelagiana. L'intero florilegio è, infatti, costruito attorno a brevi citazioni patristiche contro la pre-esistenza delle anime,

⁷¹⁴ Nel codice è scritto Ἰππομένσου, ma, forse, Ἰππονένσου è più corretto.

⁷¹⁵ Vedi in precedenza il paragrafo 1.5.2.

dottrina indubbiamente origeniana. È probabile, dunque, che il suo autore, avendo letto l'opera di Agostino, abbia deciso di inserire questo breve frammento proprio per il suo carattere anti-origeniano.

Ben tre fonti, la lettera 4* di Agostino, analizzata in precedenza⁷¹⁶, (in cui il vescovo di Ippona ringrazia Cirillo di Alessandria per l'invio degli atti di Diospoli e vi allega una copia del *De gestis Pelagii*), l'anonimo florilegio del codice Vatopedi 236 e il codice 54 della *Bibliotheca* di Fozio attestano la circolazione del *De gestis Pelagii* in Oriente. Il problema è stabilire quale sia la relazione tra queste tre fonti. Bonner è sicuro che la copia del *De gestis Pelagii* tradotta da Cirillo sia la stessa letta da Fozio cinque secoli dopo⁷¹⁷. La conclusione di Bonner non mi sembra completamente accettabile. L'assenza di prove stringenti che la copia del *De gestis Pelagii* inviata da Agostino sia stata tradotta ad Alessandria e utilizzata da parte di Cirillo⁷¹⁸ rende impossibile concludere con certezza che a quella altezza cronologica il trattato di Agostino fosse stato già tradotto in greco. Questa traduzione rimane una possibilità. Tuttavia se il *De gestis Pelagii* è stato tradotto ad Alessandria nel V secolo, si tratterebbe di una traduzione diversa da quella letta da Fozio. Secondo Dekkers, la collezione di scritti letta da Fozio in cui è presente anche il *De gestis Pelagii* sarebbe l'esito di un sinodo riunito da Gelasio I (492-496) per condannare l'eresia pelagiana e nestoriana alla fine del V secolo⁷¹⁹. Tale datazione sembra essere confermata dalla menzione dell'apologia di Giovanni Talaia allo stesso Gelasio come documento più tardo contenuto nella collezione. Questa collezione sarebbe stata inviata a Costantinopoli tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, dove poi sarebbe rimasta disponibile negli archivi episcopali almeno fino a quando Fozio l'ha letta. Dunque, la copia del *De gestis Pelagii* letta dal patriarca ha origini occidentali trovandosi legata insieme ad altri documenti redatti in Occidente e inviati in Oriente. È evidente che questa versione del *De gestis Pelagii* non può essere la stessa inviata da Agostino a Cirillo: come sarebbe possibile spiegare che la copia del *De gestis Pelagii* inviata da Ippona ad Alessandria, e forse lì tradotta, sia finita all'interno di una collezione di scritti provenienti da un sinodo occidentale? Mi pare impossibile. Ci troviamo, dunque, di fronte a due ipotesi: una minimalista, secondo cui ad Alessandria non c'è stata alcuna

⁷¹⁶ Vedi in precedenza il paragrafo 1.5.2.

⁷¹⁷ Bonner, 'Some Remarks', p. 158: "it would not be difficult to imagine that Cyril would have been sufficiently interested by Augustine's letter to arrange to have the *De Gestis* translated into Greek and so provide a version which could have been available to Photius four centuries later". Della stessa idea anche B. Crostini, 'Byzantine World (to 1453)', in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, a cura di K. Pollmann, Oxford, Oxford University Press, 2013, vol. II, pp. 726-734, spec. p. 727. Dubbi su questa ipotesi sono stati esposti da Duval, 'Notes Complémentaires. Lettre 4*', pp. 441-442, 'il est donc peu vraisemblable que ce Dossier du Codex 54 remonte à l'époque de Cyrille'.

⁷¹⁸ Vedi in precedenza il paragrafo 1.5.2.

⁷¹⁹ Dekkers, 'Les traductions grecques', p. 210.

traduzione del *De gestis Pelagii*, una massimalista, secondo cui ad Alessandria tale traduzione è avvenuta. In questo caso, la conclusione necessaria sarebbe quella di ipotizzare l'esistenza di due differenti traduzioni greche del *De gestis Pelagii*.

Il frammento del codice Vatopedi 236 non lascia meno dubbi delle altre due fonti prese in considerazione. Lo studio di Heimgartner ha individuato la Palestina come il probabile luogo di redazione del florilegio nel VI secolo, ovvero circa cento anni dopo la pubblicazione del *De gestis Pelagii*. Benché nessuna fonte ci permetta di conoscere in quali circostanze questa opera sia giunta in Palestina, la sua presenza in questa regione non deve destare troppe perplessità: si tratta, infatti, di un commento agli atti di un sinodo palestinese. Cirillo, Agostino o Girolamo potrebbero essere i responsabili di questa trasmissione, ma gli accidenti della storia non ci hanno conservato dettagli sufficienti per giungere a una conclusione certa. L'unico dato certo è la presenza del *De gestis Pelagii* in Palestina nel momento in cui l'archetipo del florilegio presente nel codice Vatopedi 236 è stato composto. Vi è, tuttavia, un altro dubbio impossibile da sciogliere. Infatti, da questo breve frammento non è possibile concludere con certezza se il compilatore avesse a sua disposizione una versione greca del *De gestis Pelagii* o il testo latino da cui avrebbe tradotto solo il brano di suo interesse. Anche in questo caso ci troviamo di fronte alle medesime due possibili ipotesi esposte in precedenza: se traduzione vi è stata in Palestina, all'inizio del VI secolo, essa, per motivi analoghi a quelli adottati in precedenza, non può essere la stessa letta da Fozio. Ulteriore complicazione, di cui è necessario rendere conto, è l'eventuale rapporto tra la possibile traduzione di Cirillo e quella, altrettanto eventuale, utilizzata dal compilatore del florilegio anti-origeniano. Si tratta della stessa traduzione? Siamo, invece, di fronte a una terza traduzione?

È evidente che queste ipotesi non hanno, al momento attuale, una risposta. Tuttavia, mi pare necessaria la loro formulazione. I dati a nostra disposizione ci fanno solo intravedere lo scenario che si nasconde sotto di essi. Non sarà forse inutile citare le parole di Abineau, che commentando il codice 53 di Fozio, un caso molto simile al codice 54, si affida a fortunate scoperte codicologiche per decifrare il grado di conoscenza di Fozio della letteratura latina anti-pelagiana: “peut-être un jour, dans des fonds inexplorés de quelque bibliothèque, trouvera-t-on une copie de ce dossier anti-Pélagien, en version grecque, analysé par Photius? Une telle découverte ouvrirait d'intéressantes perspectives sur l'histoire des lettres latines en Orient”⁷²⁰. Anche nel nostro caso, solo una fortunata scoperta codicologica potrebbe aiutare a risolvere alcune delle domande sollevate in questo paragrafo.

La nostra rassegna prosegue con il trattato *De iis qui ad Ecclesiam accedunt* di Timoteo di Costantinopoli. La datazione dell'opera tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo non può essere

⁷²⁰ Abineau, 'Photius, Bibliothèque', p. 240.

fissata con maggior precisione, poiché mancano riferimenti interni utili a questo proposito⁷²¹. In questo trattato, il cui scopo è stabilire le norme da seguire nei confronti degli eretici che decidono di tornare alla comunione con la chiesa, è presente un intero paragrafo dedicato a Pelagio e Celestio. Timoteo inizia la sua descrizione affermando il loro accordo con l'errore di Nestorio. Timoteo prosegue affermando che tale eresia è stata combattuta da Innocenzo I e da Teofilo di Alessandria. Non c'è alcun dubbio che Innocenzo I sia stato uno dei principali accusatori di Pelagio e Celestio, per cui la sua inserzione da parte di Timoteo denota una buona conoscenza storica degli avvenimenti. Quanto alla menzione di Teofilo di Alessandria, la spiegazione non sembra essere così facile. Non abbiamo, infatti, alcuna notizia circa la sua attività anti-pelagiana, anche perché il movimento pelagiano inizia ad essere attivamente combattuto in Oriente solo durante la riunione di Gerusalemme e il sinodo di Diospoli (415), tre anni dopo la morte di Teofilo (412)⁷²². Timoteo, infine, riporta che Pelagio e Celestio non sono membri del clero, ma semplici monaci, e che condividono le tesi dei manichei.

La notizia di Timoteo sul movimento pelagiano è molto interessante e merita di essere analizzata con attenzione. A differenza delle altre fonti posteriori al concilio di Efeso, Timoteo non si limita alla citazione di Pelagio e Celestio come eretici, ma ci fornisce informazioni supplementari. Benché non esista uno studio complessivo sulle fonti di Timoteo, mi pare che sia possibile rintracciare, almeno in parte, le possibili fonti utilizzate da Timoteo per la compilazione di questa notizia. L'ipotesi che si cercherà di dimostrare nelle prossime pagine è che la fonte di Timoteo è la collezione di scritti anti-pelagiani e anti-nestoriani recensita nel codice 54 della Biblioteca di Fozio. Questa collezione risale, probabilmente, a un sinodo riunito da Gelasio I alla fine del V secolo, in seguito al quale è stata inviata a Costantinopoli e tradotta. Questi elementi cronologici coincidono perfettamente con gli scarni elementi a nostra disposizione per la datazione dell'opera di Timoteo. Se non è possibile datarla con precisione, è, tuttavia, certo che la sua opera non è stata scritta prima del VI secolo. Dunque, dal punto di vista temporale, Timoteo, presbitero di Costantinopoli, potrebbe aver

⁷²¹ Sui problemi di datazione, vedi: F. Carcione, 'Il "De iis qui ad ecclesiam accedunt" del presbitero costantinopolitano Timoteo. Una nuova proposta di datazione', in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 14 (1991), pp. 309-320, spec. p. 312 per la datazione tradizionale. L'autore, tuttavia, ritenendo lo scritto di Timoteo dipendente dal canone 95 del concilio trullano sulla riammissione degli eretici, è propenso a datare l'opera dopo tale concilio (692), vedi pp. 313-320.

⁷²² A. Favale, *Teofilo d'Alessandria (345c.-412). Scritti, vita e dottrina*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1958, n. 60, pp. 174-175: "è assai improbabile che Teofilo si sia occupato della nascente eresia pelagiana. Infatti l'opposizione a questa dottrina eterodossa ebbe inizio in Africa nel sinodo di Cartagine del 411, che scomunicò Celestio, [...] Da questi dati risulta che la controversia pelagiana venne discussa in Palestina con possibili riflessi in Egitto soltanto nel 415, quando Teofilo era già morto da tre anni".

avuto accesso a questa collezione.

Se si legge attentamente il codice 54 di Fozio parallelamente alla notizia di Timoteo, numerosi sono i passaggi che è possibile porre in evidenza. La notizia di Timoteo si apre con l'affermazione che Pelagio e Celestio la pensano come Nestorio, ovvero in maniera del tutto simile a come inizia il codice di Fozio, citando gli atti di un sinodo occidentale, che, a loro volta, citano una lettera di Cirillo di Alessandria:

Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*

Οὔτοι ὁμόφρονες Νεστορίου τοῦ ματαιόφρονος γεγόνασιν.

Fozio, *Bibliotheca* 54

Φέρει δὲ καὶ μάρτυρα Κύριλλον τὸν Ἀλεξανδρείας γράφοντα πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὡς ἡ αὐτὴ ἐστὶν αἵρεσις ἢ Νεστοριανὴ τῇ Κελεστιανῇ.

Timoteo procede ricordando la loro condanna al concilio di Efeso⁷²³, esattamente come avrebbe potuto leggere nella stessa collezione recensita da Fozio⁷²⁴. Ad Efeso, come mostrato in precedenza⁷²⁵, sono stati condannati Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano, unitamente a Nestorio.

In seguito Timoteo riporta il coinvolgimento di Innocenzo I e Teofilo di Alessandria, in maniera parzialmente simile a ciò che possiamo leggere in Fozio.

Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*

Φέρεται δὲ περὶ αὐτῶν, ὅτι ἐπὶ Θεοφίλου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Ἰνοκεντίου Ῥώμης, οὔτοι καὶ ἐπανέστησαν τῇ Ἐκκλησίᾳ· καὶ πολλοὺς ἀγῶνας κατ'αὐτῶν ἐκίνησαν οἱ προλεχθέντες πρόεδροι.

Fozio, *Bibliotheca* 54

Ἐξεβλήθησαν δὲ καὶ οἱ οὕτω φρονοῦντες τῆς ἐκκλησίας ὡς αἰρετικοὶ ἐν τοῖς χρόνοις θεοφίλου τοῦ Ἀλεξανδρείας καὶ Ἰνοκεντίου Ῥώμης ὑπὸ τε Ῥωμαίων καὶ Ἄφρων καὶ τῶν λοιπῶν δυτικῶν ἐπισκόπων.

⁷²³ Ἐπειδὴ καὶ ἐν τῇ συνόδῳ τῇ κατὰ Ἐφεσον, πολλὰ περὶ αὐτῶν εἶπον κακὰ, ὡς θέλοντος Νεστορίου τοῦ δυσσεβοῦς τὸ τοῦ Πελαγίου καὶ Κελεστίνου ἀνανεῶσαι δόγμα, Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*, col. 33a.

⁷²⁴ Ἀνεθεματίσθη δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις καὶ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἀγία συνόδῳ, Fozio, *Bibliotheca* 54.

⁷²⁵ Sulla condanna del pelagianesimo ad Efeso vedi in precedenza il paragrafo 1.8.2.

Il confronto tra le notizie riportate da Timoteo e da Fozio mostra alcuni elementi comuni: entrambi, infatti, affermano che Pelagio e Celestio sono stati condannati durante gli episcopati di Teofilo di Alessandria e Innocenzo I. Tuttavia, mentre Fozio riporta che la lotta contro di loro è stata condotta da vescovi romani, africani e di tutto l'occidente, Timoteo afferma che sono stati proprio Teofilo e Innocenzo a condurre la lotta. L'informazione di Fozio è corretta: se si considera la riunione di Cartagine del 411 in cui Celestio è stato condannato come l'inizio della lotta al pelagianesimo, allora ad Alessandria il vescovo era Teofilo. Nel codice 54 non è chiara l'indicazione della fonte da cui Fozio trae le sue informazioni. È possibile che, dopo aver brevemente riassunto la lettera di Cirillo di Alessandria, Fozio riprenda l'esposizione degli atti del sinodo occidentale e che, dunque, l'informazione secondo cui la lotta al pelagianesimo è stata condotta durante gli episcopati di Teofilo e Innocenzo si trovi in questi atti. Tuttavia, mi pare più probabile che la menzione del vescovo in carica ad Alessandria durante la controversia pelagiana si trovi nella lettera di Cirillo piuttosto che tra gli atti di un sinodo occidentale. Timoteo, tuttavia, non si limita ad affermare il dato cronologico, ovvero la contemporaneità tra la lotta al pelagianesimo e gli episcopati di Teofilo e Innocenzo, ma afferma che sono stati questi stessi vescovi a condurre la lotta contro Pelagio e Celestio. Questa affermazione, come rilevato in precedenza, è priva di qualsiasi valore storico. Mi pare, dunque, che l'informazione di Timoteo si possa leggere in questi termini: avendo a disposizione la stessa collezione recensita da Fozio, il presbitero di Costantinopoli ha forse male interpretato, o sovra interpretato, i dati a sua disposizione, trasformando una indicazione cronologica nell'affermazione di un diretto coinvolgimento di Teofilo nella controversia pelagiana.

Riprendendo la notizia di Timoteo, la successiva informazione fornita al lettore riguarda lo stato monacale e non clericale di Pelagio e Celestio. Una simile affermazione non si trova direttamente nel riassunto di Fozio. Tuttavia, tra le opere lette da Fozio in questa collezione vi è anche il *De gestis Pelagii* e proprio in questa opera si trova un'affermazione molto simile a quella di Timoteo:

Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*

Οὗτοι οὖν οἱ δύο αἰρετικοί, Πελάγιος καὶ Κελεστῖνος, ὡς φασιν, οὔτε ἐπίσκοποι, οὔτε κληρικοί, οὔτε ὄλωσ ἐκ τοῦ ἱερατικοῦ τάγματος ὄντες, ἀλλ' ὡσανεὶ μονάζοντες περιόντες.

Agostino, *De gestis Pelagii* 35, 61.

Post ueteres haereses inlata est etiam modo haeresis non ab episcopis seu presbyteris

uel quibusque clericis, sed a quibusdam ueluti monachis.

Il passo di Timoteo mi pare un'allusione al *De gestis Pelagii* di Agostino, in cui la novità dell'eresia pelagiana è dovuta allo stato monacale, e non episcopale o clericale, dei suoi autori, Pelagio e Celestio. La sottolineatura di Timoteo, infatti, è facilmente spiegabile con l'insistenza con cui Pelagio viene presentato nelle vesti di monaco nel trattato di Agostino⁷²⁶. Timoteo, leggendo questa opera, sembra essere rimasto così colpito da questa informazione tanto da inserirla nella sua breve notizia come una delle caratteristiche fondanti di questa eresia.

Infine, soltanto l'ultima affermazione di Timoteo, secondo cui Pelagio e Celestio condividerebbero le tesi manichee⁷²⁷, non mi pare trovi riscontro tra le opere conosciute presenti nella collezione recensita da Fozio. Tuttavia, non conosciamo tutte le opere citate come, per esempio, l'apologia di Giovanni Talaia. In essa Timoteo potrebbe aver trovato una simile affermazione. In conclusione, se l'ipotesi avanzata secondo cui Timoteo utilizza la collezione di scritti recensita da Fozio nel codice 54 della *Bibliotheca* è accettata, allora la notizia di Timoteo su Pelagio e Celestio inserita nel suo trattato sul reintegro degli eretici nella chiesa si dimostra essere un ulteriore testimone della circolazione del *De gestis Pelagii* nel mondo bizantino.

La seconda opera anti-pelagiana di Agostino di cui si cercherà di ripercorrerne le tracce nel mondo bizantino è il *Contra Iulianum opus imperfectum*. Le prime menzioni sono attestate durante il concilio lateranense (649), presieduto da papa Martino I e convocato per condannare l'eresia monotelita. Tra gli atti di questo sinodo vengono citati alcuni passi tratti dalle opere di Agostino, tra cui due citazioni dal quinto libro del *Contra Iulianum opus imperfectum*⁷²⁸. Di questo sinodo possediamo sia una versione greca che una latina, ma secondo Riedinger la versione latina è una traduzione di quella greca⁷²⁹. In questi atti il *Contra Iulianum opus imperfectum* di Agostino viene presentato come un'opera contro "Giuliano il pelagiano"⁷³⁰. Giuliano d'Eclano viene riconosciuto come appartenente all'eresia pelagiana, ma da questa brevissima presentazione non è possibile concludere che chi ha citato l'opera di Agostino fosse anche a conoscenza del contesto storico in cui

⁷²⁶ Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 36; 19, 43; 20, 44; 33, 58 e 35, 60.

⁷²⁷ Καὶ τὰ τῶν δυσσεβῶν Μανιχαίων φρονοῦντες, Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*, col. 33a.

⁷²⁸ Si tratta di Agostino, *Opus imperfectum* V, 53; V, 56. I passi si trovano in ACO, Ser. 2, I, p. 348, l. 34 – p. 351, l. 4.

⁷²⁹ R. Riedinger, 'Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximus Homologes', in *Byzantina* 13 (1985), pp. 517-534.

⁷³⁰ Κατὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Πελαγιανιστοῦ, in ACO Ser. 2, I, p. 348, ll. 34-35.

è stata redatta.

Nella preparazione di questo sinodo ha avuto un ruolo di primo piano Massimo il confessore, esule in Occidente probabilmente a partire dal 626. Non è chiaro il suo grado di coinvolgimento, ovvero se sia stato lui stesso in prima persona, insieme ai suoi collaboratori, a redigere gli atti, o se ne sia stato solo l'ispiratore. In ogni caso, come mostrato da Börjesson, Massimo il confessore aveva una conoscenza diretta di questi atti, che utilizza in una sua opera posteriore al concilio, in cui riporta il dibattito avuto con Teodosio di Cesarea. Tra gli argomenti utilizzati da Massimo per convincere il suo interlocutore dell'esistenza di due volontà in Cristo vi è anche il florilegio patristico contenuto negli atti del concilio lateranense, che viene letto nella sua interezza. Ciò significa che Massimo conosceva almeno le opere di Agostino citate nel florilegio, tra cui il *Contra Iulianum opus imperfectum*. Börjesson prosegue la sua analisi sui frammenti del *Contra Iulianum opus imperfectum* indicando che la conoscenza di Agostino da parte di Massimo è più estesa dei frammenti citati, in quanto si potrebbe dedurre la conoscenza del contesto da cui tali frammenti sono stati estratti. Tuttavia, tale ipotesi, a mio giudizio, necessita di essere corroborata da ulteriori studi⁷³¹.

Durante il terzo concilio di Costantinopoli (680-681), anch'esso convocato per dirimere la questione monotelita, vengono citati alcuni brevi frammenti dal quinto libro del *Contra Iulianum opus imperfectum*, diversi da quelli citati nel concilio lateranense⁷³². Anche in questo caso l'opera di Agostino viene presentata come uno scritto contro Giuliano, il pelagiano, da cui non è possibile dedurre una conoscenza, anche minima, della controversia pelagiana⁷³³.

Tra la fine del XIII e la seconda metà del XIV secolo si verifica a Bisanzio un importante movimento di traduzione di opere latine in greco. Gli autori maggiormente tradotti sono Tommaso d'Aquino e Agostino⁷³⁴. La grande stagione delle traduzioni di Agostino a Bisanzio inizia con

⁷³¹ J. Börjesson, 'Maximus the Confessor's Knowledge of Augustine: An Exploration of Evidence Derived from the Acta of the Lateran Council of 649', in *Studia Patristica* 68 (2013), pp. 324-336, e J. Börjesson, 'Augustine on the Will', in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, a cura di P. Allen e B. Neil, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 212-234, spec. pp. 217-229.

⁷³² In ACO, Ser. 2, II, I, pp. 76-79, vengono citati Agostino, *Opus imperfectum* V, 40; V, 53; V, 42; V, 56; V, 60. In ACO, Ser. 2, II, I, p. 248, ll.1-2, viene citato Agostino, *Opus imperfectum* V, 40, citato anche in ACO, Ser. 2, II, I, p. 336, l. 14-15.

⁷³³ Vedi ACO, Ser. 2, II, I, p. 78, l. 2 e p. 336, l. 13.

⁷³⁴ Per una presentazione complessiva dell'influenza di Agostino nel mondo bizantino, vedi: M. Rackl, 'Die griechischen Augustinusuebersetzungen', in *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia pubblicati sotto gli auspici di S. S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'e.mo cardinale Francesco Ehrle. Volume I. Per la storia della teologia e della filosofia*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 1-38; G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e delle*

Michele VIII Paleologo. Nel 1274 firma la riunificazione degli Ortodossi con la chiesa cattolica durante il concilio di Lione. La traduzione del *De Trinitate* di Agostino, ad opera di Manuele Planude, dovrebbe essere considerata parte integrante del progetto di riunificazione di Michele, che ha subito dure critiche dalla chiesa ortodossa: l'imperatore aveva, infatti, bisogno di sostegno teologico per la sua politica come, per esempio, questa traduzione, sebbene l'intento di Manuele Planude fosse, probabilmente, soltanto quello di rendere disponibile questa opera agostiniana al pubblico greco.⁷³⁵ La traduzione di Planude è stata usata a metà del quattordicesimo secolo da Gregorio Palamas. I suoi Centocinquanta Capitoli (insieme ad altre opere) sono influenzati dalla lettura del *De Trinitate* di Agostino nella traduzione di Planude⁷³⁶. Demetrio Cidone e suo fratello, Procro, hanno tradotto altre opere di Agostino. Demetrio ha tradotto alcune opere pseudo-agostiniane come il *De fide ad Petrum seu de regula fidei* il *Soliloquia animae ad Deum*, alcuni frammenti del *Contra Iulianum* e del *Tractatus in Iohannis Evangelium*⁷³⁷, mentre suo fratello si è concentrato sui primi 15 capitoli del *De vera Religione*, su cinque del *De vita Beata*, su una sezione del primo libro del *De libero arbitrio*, e

letteratura bizantina del secolo XIV, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1931, spec. pp. 28-32 e pp. 156-171; Altaner, 'Augustinus in der griechischen Kirche', pp. 37-76; Dekkers, 'Les traductions grecques', pp. 206-213; A. Nichols, 'The Reception of St Augustine and his Work in the Byzantine-Slavic Tradition', in *Angelicum* 64 (1987), pp. 437-452; A. Fürst, 'Augustinus im Orient', in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), pp. 293-314; J. Lössl, 'Augustine in Byzantium', in *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000), pp. 267-295; G. Rigotti, 'I padri latini a Bisanzio: traduzioni di Agostino nel secolo XIV', in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo: Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, a cura di M. Cortesi e C. Leonardi, Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 273-282, e Crostini, 'Byzantine World (to 1453)', pp. 726-734.

⁷³⁵ Sulla traduzione di Planude vedi: Lössl, 'Augustine in Byzantium', pp. 273-277, spec. pp. 276-277; E. Fisher, 'Planoudes' *De Trinitate*, the Art of Translation, and the Beholder's Share', in *Orthodox Readings of Augustine*, a cura di A. Papanikolaou A. e E. Demacopoulos, New York, St Valdimir's Seminary Press, 2008, pp. 41-61, e M. Trizio, 'Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del *De Trinitate* di Agostino', in *Byzantine Theologians. The Systematization of their own Doctrine and their Reception of Foreign Doctrines*, a cura di A. Rigo e E. Ermilov, Roma, Università Tor Vergata, 2009, pp. 143-168.

⁷³⁶ R. Flogaus, 'Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins *De Trinitate* durch Gregorios Palamas', in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), pp. 275-297; J. Lison, 'L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence agostinienne?', in *Studia Patristica* 32 (1997), pp. 325-332; J. Lössl, 'Augustine's 'On the Trinity' in Gregory Palamas' 150 Chapters', in *Augustinian Studies* 30 (1999), pp. 61-82; M. Trizio, 'Un uomo sapiente ed apostolico. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del *De Trinitate*', in *Quaestio* 6 (2006), pp. 131-189.

⁷³⁷ M. Jugie, 'Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV^e et XV^e siècle', in *Échos d'Orient* 27 (1928), pp. 385-402, spec. p. 396.

su otto lettere⁷³⁸. Tra queste traduzioni, vorrei limitarmi a segnalare una intrapresa da Demetrio Cidone, ovvero alcuni passi del *Contra Iulianum*, opera scritta dal vescovo di Ippona contro Giuliano d'Eclano. Purtroppo la versione greca è ancora inedita, motivo per cui non è ancora stata studiata⁷³⁹. Demetrio Cidone è probabilmente anche l'autore di un breve scritto in cui sono raccolte le affermazioni relative ad Agostino proclamate dai concili⁷⁴⁰. In questo opuscolo, viene anche ricordata l'affermazione del sesto concilio ecumenico (Costantinopoli 680-681) in cui vengono citati alcuni estratti dal quinto libro del *Contra Iulianum opus imperfectum*, scritto contro Giuliano, il pelagiano⁷⁴¹.

Con la traduzione di Demetrio Cidone siamo giunti al termine del nostro catalogo. La raccolta di testimonianze relative alla controversia pelagiana in Oriente mostra che la memoria di questa eresia e i testi prodotti durante questa controversia si sono conservati, seppur in maniera marginale, nel mondo bizantino. La presenza del pelagianesimo nei cataloghi ereticali di Timoteo di Costantinopoli e di Sofronio di Gerusalemme e nei commenti ai canoni di Efeso di Giovanni Zonaras e Teodoro Balsamone sono chiari indizi dell'inserimento del pelagianesimo nella memoria collettiva della chiesa bizantina a prescindere dall'effettiva conoscenza delle dottrine professate. La condanna di Efeso ha sancito la fine di questo movimento, ma anche la sua inserzione nei cataloghi ereticali bizantini. La citazione, menzione e traduzione di opere prodotte durante la controversia pelagiana, come nel caso del florilegio patristico del codice Vatopedi 236, dei due codici di Fozio (53 e 54), e della frammentaria traduzione del *Contra Iulianum* mostrano una minima conoscenza di opere latine anti-pelagiane nel mondo bizantino a partire dai secoli immediatamente successivi alla condanna di Efeso.

⁷³⁸ Per una proposta interpretativa sulle ragioni che hanno guidato Prochoro Cidone nella scelta delle sue traduzioni vedi: J. Lössl, 'Palamite Soteriology in Augustinian Dress? Observations on Prochoros Kydonos' Writings and Translations of Some Works of Augustine', in *Journal for Late Antique Religion and Culture* 2 (2008), pp. 33-43.

⁷³⁹ Questa traduzione si trova in due manoscritti: Vaticanus graecus 606, f. 239^{r-v} e Vaticanus graecus 1096, f. 222^{r-v}.

⁷⁴⁰ L'opuscolo si intitola: Παράστασις περὶ τοῦ μακαρίου Ἀγούστίνου, ὅπως παρὰ τῶν συνόδων ἐξοχώτατος διδάσκαλος καὶ ἅγιος ἀνακηρυττεται. Il testo si trova in Rackl, 'Die griechischen Augustinusuebersetzungen', pp. 2-4.

⁷⁴¹ Rackl, 'Die griechischen Augustinusuebersetzungen', p. 3, ll. 15-17.

1.10. CONCLUSIONI

Al termine di questa lunga analisi sui destini di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano in Oriente è possibile delineare una sorta di geografia ecclesiastica dell'accoglienza e dell'espulsione dei pelagiani da parte dei vescovi orientali. Gerusalemme, la prima diocesi orientale in cui si sono diffuse le dottrine pelagiane, ha garantito il suo appoggio e la sua protezione a Pelagio per un discreto arco temporale che inizia durante l'episcopato di Giovanni e si prolunga durante quello del suo successore, Prailo, che, nonostante l'iniziale appoggio, in circostanze non del tutto chiare, espelle Pelagio dalla Palestina. Dopo qualche anno è la Cilicia ad offrire riparo a un altro dei protagonisti della nostra ricerca, Giuliano d'Eclano. Il suo incontro con Teodoro di Mopsuestia è stato talmente fecondo da produrre l'unico trattato teologico inerente alla controversia pelagiana redatto da un vescovo orientale. La presunta condanna sancita da Teodoro a Giuliano, riportata da Mario Mercatore, stride visibilmente con l'unità d'intenti mostrata nel trattato di Teodoro con la causa di Giuliano, oltre che con gli influssi antiocheni sul deposto vescovo di Eclano. Tutto ciò rende estremamente dubbia la notizia di Mario Mercatore. In ogni caso, o perché espulsi da Teodoro o a motivo della sua morte, Giuliano e i suoi compagni lasciano la Cilicia e si dirigono a Costantinopoli dove il nuovo vescovo è Nestorio. In quegli stessi anni ricompare a Costantinopoli anche Celestio. Il rapporto di Nestorio con i pelagiani è abbastanza enigmatico, in quanto sembra ignorare qualsiasi notizia sul loro riguardo, e decisamente duplice. Mentre Celestio risulta essere un attivo collaboratore di Nestorio, Giuliano e i suoi compagni non ottengono l'esplicito appoggio del nuovo vescovo di Costantinopoli. L'evolversi della controversia nestoriana ha causato la cacciata da Costantinopoli, per mano del potere imperiale, sia di Giuliano che di Celestio.

Al contrario, altri vescovi non hanno mostrato nei confronti dei membri del movimento pelagiano la medesima predisposizione ad accoglierli. Attico di Costantinopoli è stato, infatti, particolarmente attento e pronto ad allontanare dalla sua diocesi sia Celestio, che, in un secondo momento, alcuni pelagiani vicini a Giuliano. Il caso di Cirillo di Alessandria è, invece, interessante perché ad una iniziale indifferenza nei confronti della controversia pelagiana si contrappone la conduzione di una lotta attiva contro i membri di questo movimento. Come è stato suggerito in precedenza, non è da escludere che le difficili relazioni con Roma siano alla base dell'iniziale assenza di interesse da parte di Cirillo nel contrastare il pelagianesimo. Dopo aver ristabilito la comunione con Roma, e probabilmente al fine di ottenere l'alleanza della sede petrina nella lotta contro Nestorio, Cirillo diventa il principale oppositore del movimento pelagiano nella fase terminale di questa controversia. L'ultimo capitolo della controversia pelagiana in Oriente, il concilio di Efeso, sancisce la definitiva sconfitta del movimento pelagiano e la sua condanna ad eresia. La memoria di questa

controversia nel mondo bizantino si è gradualmente offuscata: i lineamenti storici si sono in gran parte persi, ciò che è passato alla memoria è solo la condanna del movimento pelagiano come eresia.

Il quadro delineato in questo studio mostra il complesso percorso che ha portato la cristianità orientale a considerare Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano come eretici. Non si tratta di un processo lineare, ma di un cammino che ha avuto incertezze (in parte Cirillo di Alessandria), ambiguità (Prailo di Gerusalemme e Nestorio) e vere e proprie ritrosie a pronunciarsi contro alcuni degli esponenti del movimento pelagiano (Giovanni di Gerusalemme e Teodoro di Mopsuestia). Queste difficoltà sono state superate in maniera decisiva nel concilio di Efeso, durante il quale i pelagiani reduci da due decenni di polemiche si sono visti allontanare qualsiasi supporto: tanto i sostenitori di Cirillo, quanto i suoi oppositori li hanno condannati. È soltanto al termine di questo processo che si può ritenere unanime la condanna del movimento pelagiano da parte dei vescovi orientali. Una simile affermazione per il periodo che precede il concilio sarebbe da ritenere una semplificazione che non tiene conto dello svolgimento storico della controversia teologica analizzata in questa ricerca.

L'unanime condanna del pelagianesimo ad Efeso è avvenuta, stando alle fonti a nostra disposizione, senza un'analisi approfondita delle dottrine esposte dai membri del movimento pelagiano. Anche dal punto di vista teologico, considerare la controversia pelagiana in Oriente come se fosse riassunta in maniera esaustiva dal concilio di Efeso non può che condurre a una generale incomprendimento del processo storico che ha preceduto questa condanna. In altri termini, se il pelagianesimo è stato condannato ad Efeso senza un'analisi accurata delle sue dottrine, ciò non significa che nella ventennale controversia tali dottrine non siano mai penetrate tra i vescovi di lingua greca. Anche in questo caso, non è possibile generalizzare. Vi sono stati casi in cui la conoscenza dei dibattiti in corso durante la controversia pelagiana è attestata e verificabile da numerosi fonti (Giovanni di Gerusalemme, Cirillo di Alessandria e Teodoro di Mopsuestia), altri in cui non è possibile stabilire il grado di conoscenza (Prailo di Gerusalemme e Attico di Costantinopoli), e, infine, almeno un caso in cui tali discussioni non erano conosciute (Nestorio). Eppure, come mostrato nell'ultimo capitolo, tale conoscenza del dibattito teologico si è quasi completamente persa dopo il concilio di Efeso. Alcune opere hanno continuato a circolare nel mondo bizantino, ma senza che ci fosse una ragionevole conoscenza del contesto storico-teologico in cui si sono originate.

Infine, un'ultima questione indagata in questa prima sezione della ricerca è la posizione assunta dai vescovi orientali nei confronti della teologia agostiniana del peccato originale, una delle principali questioni su cui si è accesa la controversia in Occidente. Vi sono almeno due casi (Giovanni di Gerusalemme e Teodoro di Mopsuestia) in cui vi è stata una condanna della dottrina del peccato originale. Entrambi questi vescovi hanno difeso membri del movimento pelagiano, pur senza sposare in pieno le loro tesi, e, al contempo, hanno nettamente rifiutato la possibilità che l'uomo erediti da

Adamo un peccato e per questo sia ritenuto colpevole. Un altro caso (Cirillo di Alessandria), pur essendosi schierato contro i pelagiani nella fase terminale della controversia, non può essere ritenuto un sostenitore della dottrina del peccato originale di Agostino. Anzi, l'analisi di alcune sue opere ha chiaramente mostrato la sua estraneità a una tale concezione del peccato di Adamo. Resta difficile da chiarire il suo grado di conoscenza di questa dottrina di Agostino. Altri casi (Attico di Costantinopoli e Nestorio) sono più difficili da determinare per la mancanza di fonti. Attico è un convinto anti-pelagiano, ma possiamo solo intuire gli attriti teologici che lo dividono dai suoi avversari; allo stesso tempo, l'analisi delle poche opere ascritte al suo nome non ha mostrato la presenza della dottrina del peccato originale così come è stata intesa dal vescovo di Ippona. Nestorio, invece, sembra ignorare le posizioni teologiche di Celestio e Giuliano d'Eclano e, benché alcune fonti antiche lo indichino a favore del peccato originale, in base alle fonti a nostra disposizione, non è possibile condividere un simile giudizio a suo riguardo.

Una tale conclusione ci invita, senza dubbio, a rileggere in maniera critica alcune affermazioni di Agostino, secondo cui la dottrina del peccato originale non solo è ampiamente attestata nei vangeli e nelle lettere degli apostoli, ma è anche stata difesa ininterrottamente dai vescovi cattolici, tanto occidentali quanto orientali, fino allo scontro contro i pelagiani. La nostra ricerca mette in crisi una simile affermazione di Agostino non tanto sul piano teologico fuori dal contesto storico della controversia pelagiana, quanto proprio sul piano teologico posto durante la controversia pelagiana. In altri termini, nel nostro studio non si è mostrata l'impossibilità che esistano fonti, anche in ambito greco, da cui Agostino avrebbe potuto trovare riscontro per formulare la sua dottrina del peccato originale. Ciò che si è voluto mostrare è l'impossibilità di trovare conferma nell'universale condanna del movimento pelagiano e nell'unanime asserzione dell'esistenza del peccato originale da parte della chiesa orientale durante la controversia pelagiana. Al contrario, nel ristretto arco cronologico preso in considerazione (411-431), ovvero nel contesto della controversia pelagiana in Oriente, la situazione dal punto di vista politico-ecclesiale e teologico è molto più complessa e articolata.

2. L'ANTI-PELAGIANESIMO LATINO IN ORIENTE

Come mostrato all'inizio di questa ricerca, è in Palestina che le dottrine pelagiane si diffondono per la prima volta in Oriente⁷⁴². Pelagio, dopo un breve soggiorno in territorio africano, salpa verso la Terra Santa, probabilmente intimorito dalla negativa accoglienza riservata al suo collaboratore, Celestio, condannato da un sinodo riunitosi a Cartagine. Pelagio, pur non essendo coinvolto nel processo, deve aver presto compreso che l'Africa non era un terreno fertile su cui seminare la propria predicazione. Il suo arrivo in Palestina ha ben presto innescato una lunga polemica con Girolamo, che da quasi tre decenni risiedeva a Betlemme.

In questa sezione della ricerca si cercherà di mettere in evidenza le caratteristiche peculiari della reazione anti-pelagiana sviluppatasi in questa regione. La controversia pelagiana in Palestina vede contrapposti, come suoi protagonisti, Pelagio, da un lato, Girolamo e Orosio, dall'altro: tutti quanti hanno contribuito alla polemica con propri scritti. Negli anni più recenti è apparso un discreto numero di studi che cercano di far luce sulla parentesi palestinese della controversia pelagiana⁷⁴³. La lamentevole osservazione emersa tra gli studiosi circa la sottovalutazione del ruolo di Girolamo nella controversia pelagiana, osservazione talmente condivisa da diventare un inevitabile *leitmotiv*⁷⁴⁴, non sembra più essere attuale. Pur basandosi su questi lavori, l'obiettivo del presente capitolo è di investigare alcuni aspetti solo in parte indagati dalla critica moderna. L'analisi dell'intero *corpus*

⁷⁴² Sulla Palestina nella tarda antichità vedi: P. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, tome II: De la guerre juive à l'invasion Arabe*, Parigi, Librairie Lecoffre, 1952; Z. Safrai, *The Missing Century. Palestine in the Fifth Century: Growth and Decline*, Leuven, Peeters, 1998; H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁷⁴³ Tra i principali studi sul contributo di Girolamo nella lotta anti-pelagiana, vedi: G. Caruso, 'Girolamo antipelagiano', in *Augustinianum* 49 (2009), pp. 65-118; Evans, *Pelagius*, pp. 6-42; A. Ferreiro, 'Jerome's Polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4)', in *Revue des Études Augustiniennes* 39 (1993), pp. 309-332; C. Moreschini, 'Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana', in *Cristianesimo nella Storia* 3 (1982), pp. 61-71; C. Moreschini, 'Gerolamo tra Pelagio e Origene', in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 207-216; JeanJean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, pp. 63-72, 245-269, e 387-432; B. Jeanjean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli* de Jérôme et la prédication pélagienne en Palestine entre 411 et 415', in *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, a cura di A. Cain e J. Lössl, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 59-71; M. R. Rackett, 'What's Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers', in *Augustinian Studies* 33 (2002), pp. 223-237.

⁷⁴⁴ Vedi Rees, *Pelagius*, p. 6: "studies in recent decades have not paid sufficient attention to Jerome in measuring the significance and activity of Pelagius"; Rackett, 'What's Wrong with Pelagianism', p. 228: "[Jerome's] role in the Pelagian controversy has often been overlooked"; Jeanjean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli*', p. 60: "il a souvent été negligée par la critique moderne".

letterario prodotto in Palestina permetterà di mettere in luce la specificità e l'originalità di questa polemica rispetto alla contemporanea presa di posizione anti-pelagiana da parte di Agostino.

Girolamo, il principale antagonista di Pelagio in Palestina, è ignaro, almeno fino al 415, anno in cui giungono tramite Orosio alcune opere del vescovo di Ippona contro i pelagiani, delle problematiche riscontrate da Agostino e delle soluzioni da lui proposte per contrastare Pelagio e i suoi seguaci. Gli scritti che precedono il 415 ci presentano l'immediata risposta di Girolamo alla minaccia di Pelagio, una risposta non ancora influenzata da Agostino. Nelle pagine seguenti, si cercherà di sottolineare le differenze con cui Agostino e Girolamo si sono accostati a Pelagio. Differenze che non riguardano solo problematiche teologiche, ma anche la rappresentazione polemica e lo stile retorico con cui i due autori si sono rapportati a Pelagio.

Orosio, prete spagnolo, giunto a Ippona nel 414, è inviato da Agostino in Palestina. In seguito alle vicende che l'hanno visto coinvolto, decide di redigere il *Liber apologeticus* per giustificare il suo operato. Giunto in Palestina come uomo di Agostino, con una missione ben precisa da portare a termine nei confronti di Pelagio, Orosio, al termine della sua esperienza palestinese, può, a tutti gli effetti, definirsi un uomo di Girolamo. L'analisi della sua opera fa emergere chiaramente una comunanza di intenti e di vedute con Girolamo. Le questioni teologiche affrontate, la distorsione polemica del proprio avversario e, infine, lo stile retorico accomunano Girolamo e Orosio, allontanando quest'ultimo dall'impostazione e dalle preoccupazioni teologiche di Agostino.

Infine, ulteriore controprova della diversità di approcci tra la polemica anti-pelagiana in Palestina e quella di Agostino è fornita dall'analisi condotta sull'esegesi di alcune figure bibliche. Tale analisi riguarda l'interpretazione di Giobbe e della coppia Zaccaria-Elisabetta. Si procederà, infatti, a presentare prima di tutto l'esegesi pelagiana, prestando attenzione alle differenze presenti tra i suoi principali interpreti (Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano). Una volta messa a fuoco la posizione pelagiana, sarà possibile mostrare la differente esegesi di Agostino rispetto a quella di Orosio e Girolamo, che, invece, coincidono su molti aspetti.

La controprova della differenza tra la polemica africana e quella palestinese, viene fornita dal libello accusatorio presentato da Heros e Lazaro, due vescovi galli in esilio, nel sinodo di Diospoli. Il libello viene assemblato, probabilmente con l'aiuto di Girolamo e Orosio, unendo proposizioni di Pelagio a quelle del suo discepolo Celestio. La differenza principale, però, riguarda la loro origine: alcune provengono da scritti di area africana, mentre altre dalla Palestina. Questa diversa origine riflette differenti preoccupazioni teologiche. La stessa diversità che è emersa dal confronto tra Girolamo e Agostino.

Questa esaustiva analisi delle fonti permetterà di delineare le specificità della polemica palestinese. Specificità che riguardano l'aspetto dottrinale, la rappresentazione dei propri avversari e,

infine, lo stile con cui è stata condotta la polemica. Queste caratteristiche isolano la polemica palestinese dalla più generale controversia pelagiana. Invece di racchiudere ogni evento, ogni scritto e ogni protagonista all'interno di un'unica denominazione, si è cercato di portare a termine l'operazione inversa⁷⁴⁵. Il tentativo di rendere giustizia alle unicità e alle peculiarità dei numerosi fronti su cui si è dispiegata la controversia pelagiana ha già trovato autorevoli interpreti⁷⁴⁶. Tuttavia, il fronte orientale, e in particolare quello palestinese, uno dei più ricchi di fonti storico-letterarie, non è mai stato oggetto di una ricerca esaustiva. È questo, dunque, il primo contributo che si è cercato di apportare allo studio della controversia pelagiana.

Agli autori attivi in area palestinese verrà affiancata l'analisi degli scritti di Mario Mercatore, anch'egli polemista anti-pelagiano attivo prima a Roma, attorno al 418, poi a Costantinopoli, nella fase finale della controversia pelagiana. Il suo contributo evidenzierà l'esistenza di una polemica parzialmente agostiniana contro i pelagiani. Mercatore, infatti, vuole essere un discepolo del vescovo di Ippona, dal quale assorbe i principali temi del dibattito. Tuttavia, accanto all'innegabile debito di Mercatore nei confronti di Agostino, verranno messi in evidenza alcuni aspetti che rendono la sua polemica unica e senza uguali.

Prima di analizzare gli scritti di questi autori credo sia utile e necessario presentare le principali caratteristiche della polemica anti-pelagiana di Agostino, sia dal punto di vista teologico che da quello polemico-retorico. In questo modo, sarà possibile utilizzare il capitolo dedicato ad Agostino come un valido raffronto per valutare la vicinanza o la rottura degli altri polemisti anti-pelagiani con l'impostazione della lotta anti-pelagiana del vescovo di Ippona.

⁷⁴⁵ Questo approccio alla controversia pelagiana è stato influenzato dalla lettura di Clark, *The Origenist Controversy*, e di Casiday, *Tradition and Theology*, pp. 16-71. Entrambi gli autori hanno messo in luce le specificità dei singoli autori coinvolti in controversie teologiche (la controversia origenista nel primo caso, la cosiddetta controversia 'semi-pelagiana' nel secondo), analizzando le motivazioni che spingono ogni polemista a raffigurare il proprio avversario in un modo piuttosto che in un altro.

⁷⁴⁶ Sulla specificità del coinvolgimento della chiesa di Roma nella controversia pelagiana vedi Wermelinger, *Rom und Pelagius*; G. Lettieri, 'Centri in conflitto e parole di potenza. Normalizzazione e subordinazione dell'agostinismo al primato romano nel V secolo', in *Annali di Storia dell'Esegesi* 27 (2010), pp. 101-170, e Dalmon, *Un dossier de l'épistolaire*. Sull'episcopato africano e la tradizione africana del peccato originale vedi G. Bonner, 'Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel', in *Augustinus* 12 (1967), pp. 97-116, spec. pp. 98-103 e 113-116; M. Lamberigts, 'The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo', in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba (1-7 avril 2001)*, a cura di P. Fux, J. Roessli e O. Wermelinger, Fribourg, Éditions Universitaires, 2003, pp. 83-93.

2.1 AGOSTINO

La polemica di Agostino contro Pelagio e i suoi seguaci è stata, prima di tutto, una controversia teologica in cui si sono scontrati due sistemi teologici e antropologici profondamente diversi tra loro. Prima di analizzare quali aspetti del pensiero dei suoi avversari Agostino ha ritenuto incettabili e come li ha confutati sono necessarie alcune premesse. Il vescovo di Ippona è venuto a conoscenza delle posizioni sostenute dai pelagiani gradualmente e solo nel 411 compone il primo trattato anti-pelagiano, il *De peccatorum meritis*. La sua lotta prosegue per quasi un ventennio fino alla morte nel 430 quando lascia incompiuto l'ultimo trattato contro Giuliano d'Eclano. In questo lungo arco temporale non solo Agostino ha avuto modo di conoscere meglio e più dettagliatamente le posizioni dei suoi avversari, ma ha avuto anche la possibilità di approfondire ed elaborare la propria risposta teologica. Tuttavia, già a partire dal primo trattato composto durante la controversia pelagiana, il *De peccatorum meritis*, è possibile ritrovare le principali questioni dibattute. Negli scritti successivi tali questioni verranno approfondite e indagate ulteriormente, senza stravolgere quanto sostenuto all'inizio di questa controversia. È per questo motivo che la nostra analisi poggerà principalmente su questa opera, senza, naturalmente, escludere rimandi ai trattati successivi⁷⁴⁷. La posizione privilegiata del *De peccatorum meritis* non è dettata soltanto dalla sua priorità temporale, ma anche dal fatto che questa opera è stata letta da Girolamo per tramite di Orosio, per cui il successivo confronto tra le posizioni anti-pelagiane di questi tre autori sarà facilitato dalla loro comune conoscenza di questo trattato.

La seconda premessa riguarda la varietà di posizioni rappresentate all'interno del movimento pelagiano, varietà di cui lo stesso Agostino dà parzialmente conto già nel *De peccatorum meritis*. Tuttavia, la polemica teologica conduce il vescovo di Ippona, soprattutto dopo il sinodo di Diospoli, ad appiattare le posizioni del movimento pelagiano amalgamandole tra di loro. I diversi accenti che dividono, per esempio, Pelagio da Celestio e, in un secondo momento, da Giuliano d'Eclano vengono trascurati da Agostino. Pur tenendo conto di queste differenze, nella nostra analisi verrà seguito il ragionamento di Agostino, cioè, in altri termini, il nostro interesse non è cercare di ricostruire cosa realmente Pelagio, Celestio o Giuliano d'Eclano sostenessero, ma le posizioni loro attribuite da Agostino, nonché la loro confutazione.

⁷⁴⁷ Si è dovuto procedere a una selezione del materiale anti-pelagiano di Agostino perché troppo ampio. Si è privilegiata la sua produzione trattatistica, tralasciando, a parte alcuni importanti rimandi, le sue lettere e i suoi sermoni. Questi ultimi sono stati indagati dettagliatamente da A. Dupont, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts Furnish Different Insights?*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

Nella trattazione che seguirà, si cercherà l'essenzialità nell'esposizione, tralasciando in molti casi dimostrazioni esegetiche a favore del nucleo teologico che divide Agostino dai suoi avversari. Questa procedura è resa necessaria dall'estrema ampiezza dei dibattiti, un cui riassunto diverrebbe troppo esteso per una ricerca il cui scopo è fare emergere le divergenze e le convergenze tra Agostino e gli altri polemisti anti-pelagiani. La presentazione di ciò che Agostino ritiene errato nel pensiero dei suoi avversari e di come il vescovo di Ippona lo confuta sarà, pertanto, propedeutico ai capitoli successivi in cui verranno analizzate le posizioni di altri polemisti di fronte agli stessi avversari del vescovo di Ippona.

Infine, l'ultima premessa necessaria prima di affrontare direttamente le questioni teologiche dibattute riguarda un aspetto animatamente dibattuto tra gli studiosi di Agostino. Si tratta di un problema sollevato per la prima volta tra gli studiosi moderni da Peter Brown, che nella sua celebre biografia del vescovo di Ippona ha evidenziato una netta rottura del pensiero di Agostino attorno al 396, ovvero un decennio dopo la sua conversione al cristianesimo, nel periodo in cui inizia a scrivere le Confessioni e in cui compone l'*Ad Simplicianum*⁷⁴⁸. Questa opera rappresenta una sorta di spartiacque tra l'ottimismo e l'umanesimo che contraddistingue le opere precedenti e il pessimismo e il teocentrismo che emergerebbe dalle opere successive. La tesi di Brown è stata, poi, ulteriormente

⁷⁴⁸ P. Brown, *Agostino d'Ippona. Nuova edizione ampliata*, trad. it. G. Fragnito, Torino, Einaudi, 2005, pp. 137-149, 'nel periodo che corre tra il 386 e il 391, mentre soggiornava in Italia ed in seguito a Tagaste, Agostino era, infatti, ancora solidamente radicato nel vecchio mondo. L'ideale al quale egli ispirava la sua vita era ancora legato alla tradizione platonica del mondo antico. Egli sarebbe stato un *sapiens*, un saggio, che conduceva una vita di contemplazione, ed era deciso, come i suoi contemporanei pagani formati alla stessa tradizione, a diventare simile a Dio nel ritiro. [...] Dieci anni dopo, questa grande speranza era svanita. "Chiunque crede, - scriverà Agostino, - che in questa vita mortale un uomo possa a tal punto riuscire a disperdere le nebbie delle chimere corporali, da possedere la limpida luce della verità immutabile e aderirvi con la ferma costanza di uno spirito del tutto estraniatosi dalla vita ordinaria - ebbene, quegli non ha capito né ciò che cerca, né sé stesso". Agostino, infatti, si era persuaso che non avrebbe mai conseguito quella perfezione che aveva inizialmente pensato gli fosse promessa da un platonismo cristiano: non sarebbe mai riuscito a imporre al corpo una vittoria sulla mente, né sarebbe mai pervenuto alla estatica contemplazione del filosofo', pp. 137-138. Secondo Brown questo radicale sconvolgimento in Agostino sarebbe stato anticipato dalla sua riflessione contro i manichei e sulle lettere di Paolo. Lo stesso Brown, in un epilogo aggiunto nella riedizione della sua opera, ritrae i termini con cui aveva descritto in precedenza questa rottura in Agostino: 'molti studiosi sono oggi pronti a dichiarare, in base alla mia descrizione dei cambiamenti d'idea di Agostino negli anni Novanta del IV secolo, che tali cambiamenti provocarono una sinistra fessura fra una forma più solare, perché più "classica", del primo cristianesimo e il mondo del primo Medioevo dominato dalla dottrina del peccato originale e dall'insistenza sull'operato onnipotente e indecifrabile della grazia divina. Non sono d'accordo con tali interpretazioni estreme. Ma *scripta manent*. Non mi sorprenderebbe se altri avessero tratto le loro conclusioni da pagine che tradivano il fascino che Agostino aveva esercitato su di me come su tanti altri studiosi degli anni Sessanta, come una sorta di Giano che dominava nel bene e nel male tutti i suoi contemporanei su quella soglia che separava il mondo antico da quello medievale', p. 503, vedi anche pp. 512-513.

svilupata da altri studiosi secondo cui le potenzialità umane descritte da Agostino subito dopo la sua conversione (386), lascerebbero lo spazio al potere straripante e al ruolo primario della grazia. Infine, la dottrina del peccato originale e il teorema della predestinazione, assenti nelle opere precedenti, vengono enunciate per la prima volta nell'*Ad Simplicianum*, e da allora continuamente approfondite da Agostino.

La tesi di Brown ha senza dubbio lasciato il segno nella critica moderna che si è divisa tra quanti, accettando la sua suggestione, hanno analizzato ulteriormente le differenze che separano gli scritti di Agostino prima dell'*Ad Simplicianum* da quelli successivi, e quanti, invece, contestando la posizione di Brown ritengono che sia possibile evidenziare una sostanziale continuità negli scritti di Agostino, preferendo parlare di evoluzione, piuttosto che di rottura. I principali interpreti del primo approccio sono Flasch⁷⁴⁹, Lettieri⁷⁵⁰ e Karfíková⁷⁵¹ mentre tra i sostenitori della continuità è possibile

⁷⁴⁹ K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Mainz, 1990.

⁷⁵⁰ G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001: 'ritenere con i giansenisti, con Richard Simon, e, più recentemente, con von Harnack, de Labriolle, Jannsen, Bonner, Masai, Brown, Flasch, Ferrari, Rigby, Fredriksen, Wetzels, che la rivoluzione teologica di *Ad Simpl* I, 2 sia stata una vera e propria nuova conversione di Agostino, determinante una crisi decisiva e quindi radicale rifondazione della sua teologia, non significa affatto proporre l'immagine di un Agostino schizofrenicamente dissociato in due periodi irrelati della sua evoluzione esistenziale ed intellettuale', p. 115. Nella monografia di Lettieri il *De doctrina christiana* assume un valore determinante: la prima parte di questo trattato (Proemium – III, 25, 35), infatti, redatto prima dell'*Ad Simplicianum* (vedi pp. 65-83), rappresenterebbe la fase terminale del primo Agostino. Nella prima parte del *De doctrina christiana*, insieme agli scritti filosofici e ai primi commentari su Paolo, emergerebbe un concetto di grazia simile a quello pelagiano: 'il dono dello Spirito, la grazia cristiana (secondo una prospettiva che potremmo definire [pre] pelagiana o meglio semipelagiana) vengono quindi identificati con la *doctrina christiana*, con la *scientia veritatis*, ovvero con la conoscenza della *christiana disciplina*', p. 30. Il *De doctrina christiana*, lasciato inspiegabilmente incompiuto, verrà ripreso soltanto nel 426. La seconda parte di questo trattato (III, 25, 26 – IV, 31, 64) rifletterebbe le principali caratteristiche assunte dalla nuova teologia di Agostino: 'l'opposizione tra Agostino e Pelagio [...] diviene, quindi, sempre più chiara: per Pelagio, la pedagogia cristiana è mera *doctrina estrinseca*, che *admonet* e *suadet* il libero arbitrio, perché utilizzi i propri doni naturali.[...] Per Agostino, invece, il cristianesimo è una pedagogia *intrinsecus operans*, rivelazione e comunicazione di grazia, di quell'intima *suavitas*, con la quale lo *Spiritus* muove irresistibilmente la volontà dell'eletto', p. 463, vedi anche pp. 429-488.

⁷⁵¹ L. Karfíková, *Grace and the Will according to Augustine*, Leiden-Boston, Brill, 2012, in relazione all'*Ad Simplicianum*, afferma: 'the evaluation of this transition varies according to the perspectives of the interpreters: from a shift in emphasis within a continuous development to an utter break point or even a "catastrophe" of Augustine's previous thinking. From my point of view, there is a discontinuity which, however, does not rule out certain elements of continuity', pp. 2-3. L'equilibrato giudizio della Karfíková, tuttavia, non le impedisce di considerare in maniera decisamente più positiva la teologia di Agostino fino al presbiterato rispetto a quella successiva: 'Augustine's theology from the period of his presbyterate can be regarded as the first, accomplished, and, in my opinion, very fortunate form of his doctrine of

grace, not as a mere stage leading to his later teaching', p. 65, vedi anche pp. 35-65. Quanto alla teologia di Agostino nella seconda metà della sua vita, in particolare durante lo scontro con Giuliano d'Eclano, il giudizio di Karfíková è decisamente duro: 'as for the image of God as a dualistic autocrat who influences the will of a narrow group of his chosen ones through a "sweetness" of love poured into them while leaving the others on purpose to their desires originating in the essential nothingness of created beings and in the mythical original guilt of the first man, I regard it as unsustainable and deserving of rejection in all its parts (it was never accepted as a whole by Christian theology anyway). Julian's God, who makes the efficaciousness of his will dependent on men, seems to do much more justice to the biblical message, and especially that of the New Testament', p. 340. Oltre agli autori citati, si possono ricordare i lavori di: A. Zeoli, *La teologia agostiniana della grazia fino alle Quaest. Ad Simpl. (396)*, Napoli, Liquori, 1963, pp. 69-156; P. Fredriksen, 'Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians', in *Recherches Augustiniennes* 23 (1988), pp. 87-114, spec. pp. 92-98.

citare Madec⁷⁵², Hombert⁷⁵³ e Harrison⁷⁵⁴. Alcune tra le principali questioni che dividono questi studiosi nella loro interpretazione del pensiero di Agostino sono proprio le questioni dibattute durante

⁷⁵² G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, pp. 69-75, 'Peter Brown a fait une évocation brillante, mais "largement hypothétique", comme il le reconnaît lui-même à l'occasion, des transformations qui se seraient produites dans la mentalité d'Augustin à cette époque. Je ne suis guère convaincu, pour mon compte, par cette dramatisation de l'"avenir perdu", où je suis tenté de voir l'effet de frustration que doit éprouver le biographe, lorsqu'il ne dispose plus, pour soutenir l'intérêt de ses lecteurs, de l'apport inappréciable des *Confessions*. [...] Ce fut assurément une prise de conscience importante; mais je ne crois qu'elle ait cause un bouleversement de toute la doctrine augustinienne', pp. 69-70. Vedi anche: G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Parigi, Desclée, 1989, pp. 18-19.

⁷⁵³ P.-M. Hombert, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1996. Lo studio di Hombert è incentrato sull'utilizzo da parte di Agostino di due versetti della prima lettera ai Corinzi: 1 Cor 4, 7 ('Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto') e 1 Cor 1, 31 ('Chi si vanta, si vanti nel Signore'), riassuntivi ed esemplificativi della teologia della grazia di Agostino: 'cependant, y a-t-il l'un ou l'autre texte biblique qui fonde plus particulièrement la théologie augustinienne de la grâce et son véritable enjeu: le rapport de Dieu et de l'homme? Il semble que ce soit le cas avec les deux verset pauliniens dont nous nous proposons d'étudier les citations', p. 2. Già negli scritti che precedono l'*Ad Simplicianum* è possibile vedere all'opera le principali caratteristiche della grazia: 'nous croyons que cette disposition d'esprit lui donna d'emblée l'intelligence, sinon de la grâce au sens strict et paulinien du terme, du moins de l'action de Dieu qui, le premier, vient vers l'homme et agit en sa faveur. Les *Dialogues* témoignent d'une conscience claire de cette action divine. Non seulement l'action générale de la Providence, mais celle particulière qui conduit chacun vers la vie bienheureuse. La prière des *Soliloques* reste une preuve manifeste que la quête de la vérité et de la *beata vita* s'est déroulée sous le regard d'un Dieu qu'on prie afin qu'il agisse à l'intime du coeur et de l'esprit. L'apparition du "*Da quod iubet*", le thème du "médecin intérieur", sont aussi des témoignages éloquentes qu'Augustin a su, dès sa conversion, combien l'action de Dieu est déterminante pour le progrès de l'homme et son renouveau spirituel', pp. 89-90. Considerate queste premesse, Hombert fornisce un'interpretazione dell'*Ad Simplicianum* e delle opere successive sulla linea della continuità: i concetti fondamentali della grazia e del rapporto tra Dio e uomo sono già presenti nelle prime opere di Agostino, in quelle successive verranno introdotte alcune novità, altri aspetti verranno approfonditi, senza, tuttavia, stravolgere l'impostazione iniziale.

⁷⁵⁴ C. Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*, Oxford, Oxford University Press, 2006: 'the thesis of this book is that the real revolution in Augustine's thought happened not in 396 but in 386, at his conversion, and that the defining features of his mature theology were in place from this moment onwards', p. 7. In relazione alla riscoperta di Paolo avvenuta gradualmente a partire dagli anni 90 del IV secolo e culminata con l'*Ad Simplicianum*, Harrison afferma: 'I would like to suggest that Augustine did not need to read Romans, or be faced with the question of Esau and Jacob, to conclude that everything is of grace and that without it human beings are utterly unable to will or do the good. He was convinced of this from the moment of his conversion. It derived from his own experience and was confirmed by the Christian doctrine of creation from nothing', p. 114. Nello studio di Harrison la dottrina della *creatio ex nihilo* ha un ruolo fondamentale per determinare che già nei primi scritti di Agostino sono presenti le principali caratteristiche che emergeranno compiutamente nelle opere successive, vedi pp. 74-114. Tra gli altri studi che hanno

la controversia pelagiana, ovvero la dottrina del peccato originale e il ruolo della grazia di Dio in relazione al libero arbitrio dell'uomo. Nelle pagine che seguiranno, pur senza prendere una posizione all'interno di questo dibattito, si cercherà di rendere conto delle diverse posizioni assunte dagli studiosi moderni in relazione alle dottrine teologiche menzionate in precedenza.

2.1.1. Il peccato originale e il battesimo degli infanti

Per comprendere la diversità della posizione agostiniana da quella dei suoi avversari è necessario partire dall'accusa lanciata da Agostino di minimizzare il peccato originale⁷⁵⁵. Che Adamo ed Eva abbiano peccato in paradiso è una questione con cui sia i pelagiani che Agostino devono fare

individuato linee di continuità nel pensiero di Agostino, vedi: N. Cipriani, 'L'altro Agostino di G. Lettieri', in *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), pp. 249-265; J. Lössl, 'Intellect with a (Divine) Purpose. Augustine on the Will', in *Theories of the Will from Antiquity to the Present Day*, a cura di T. Pink e M. W. F. Stone, Londra, Routledge, 2004, pp. 53-77; Dupont, *Gratia in Augustine's Sermones* e A. Dupont, *Preacher of Grace. A Critical Reappraisal of Augustine's Doctrine of Grace in his Sermones ad populum on Liturgical Feasts and During the Donatist Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

⁷⁵⁵ Secondo A. Sage, 'Péché originel. Naissance d'un dogme', in *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 211-248, spec. p. 212, in Agostino è possibile individuare tre tappe nell'evoluzione del suo pensiero sul peccato originale. Nella prima (387-397), tutti gli uomini ereditano da Adamo una carne che li condanna alla morte e che opprime l'anima, nella seconda (397-411), la pena non è limitata alla carne ma si estende anche all'anima con la concupiscenza carnale e, infine, soltanto con la terza tappa (412-413), ovvero con l'inizio della controversia pelagiana, si ha la prima formulazione completa del dogma del peccato originale, secondo cui tutti gli uomini sono colpevoli del peccato di Adamo, vedi pp. 233-244. Lo studio di Sage è completato da: A. Sage, 'Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 a 430', in *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), pp. 75-112. Una posizione simile a quella di Sage è espressa anche da J. Patout Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1980, pp. 96-109. Al contrario Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology*, pp. 167-197, ritiene che le linee principali della dottrina del peccato originale, a parte l'eredità della colpa, siano già presenti in Agostino al momento della sua conversione. Anche N. Cipriani, 'La dottrina del peccato originale negli scritti di s. Agostino fino all'*Ad Simplicianum*', in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, pp. 23-48, spec. pp. 25-38, sostiene che la dottrina del peccato originale è già presente nelle opere scritte prima del presbiterato, compresa l'idea di una pena ereditaria. Per una presentazione più bilanciata del peccato originale in Agostino, vedi: M. Lamberigts, 'Peccatum originale', in *Augustinus-Lexikon*, a cura di R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller e A. Grote, Basilea, Schwabe, 2014, Vol. III, Fasc. 3/4, pp. 599-615. Vedi anche J. Couenhoven, 'St. Augustine's Doctrine of Original Sin', in *Augustinian Studies* 36 (2005), pp. 359-396, che, tuttavia, prende in esame solo bibliografia in lingua inglese.

i conti. Ciò che li divide è l'interpretazione di questo evento e, soprattutto, delle sue conseguenze sulla natura umana. Agostino accusa i pelagiani di ridimensionare la gravità di questo evento che non avrebbe corrotto la natura degli uomini né si sarebbe trasmesso alle generazioni future. Rom 5, 12 ('quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato') è, a questo proposito, un testimone chiave nella polemica anti-pelagiana di Agostino per l'interpretazione del peccato di Adamo e delle sue ripercussioni sulle generazioni future⁷⁵⁶. Agostino riporta l'esegesi pelagiana di questo passo: il peccato è entrato nel mondo per mezzo di Adamo, ma le generazioni successive non sono ritenute colpevoli per quanto commesso da Adamo, cioè il suo peccato non si è trasmesso a loro. Ciò che si è trasmesso è l'imitazione: ogni uomo che ha imitato Adamo peccando si è reso colpevole⁷⁵⁷.

⁷⁵⁶ Il testo latino utilizzato da Agostino è il seguente: 'propter hoc sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines **pertransiit, in quo** omnes peccaverunt'. Due sono i principali problemi esegetici relativi all'interpretazione di questo passo: il soggetto del verbo *pertransiit* in latino, διήλθεν in greco, e il significato da attribuire alla congiunzione 'in quo' nella traduzione latina, 'ἐφ' ᾧ' nell'originale greco. L'interpretazione di Agostino è in disaccordo su entrambe le questioni con i suoi colleghi greci. Il soggetto del verbo, non presente nella versione letta da Agostino, è il peccato nell'esegesi agostiniana, mentre nel testo greco è la morte. Inoltre, la congiunzione greca non ha valore relativo, attribuitogli invece da Agostino, ma constatativo (dal momento che, per il fatto che). Questa differente traduzione/interpretazione del passo ha evidenti ricadute sia nell'esegesi di Agostino che in quella dei suoi contemporanei colleghi greci. Agostino vede, infatti, nell'*in quo* una conferma della sua dottrina del peccato originale, in quanto interpreta questo passo nei termini di una condivisione del peccato di Adamo *nel quale* tutti gli uomini hanno peccato. Al contrario, la versione greca e i suoi interpreti considerano la relazione in termini diversi: non prendendo in considerazione la possibilità di una compartecipazione degli uomini al peccato di Adamo, è la *morte* ad essere passata in tutti gli uomini, *dal momento che* tutti gli uomini hanno peccato. Vedi le spiegazioni in Agostino, *De peccatorum meritis* I, 10, 11 e soprattutto in Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 4, 7. È opportuno sottolineare che Rom 5, 12 ha sicuramente avuto un ruolo importante nella polemica anti-pelagiana di Agostino, ma non nella genesi della dottrina del peccato originale, per la quale altri versetti, tra cui 1 Cor 15, 22 e l'antitesi Cristo-Adamo hanno avuto un ruolo più importante. Su questi aspetti vedi: S. Lyonnet, 'Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs', in *Biblica* 36 (1955), pp. 436-456; S. Lyonnet, 'Rom. V, 12 chez Saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel', in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Vol I: Exégèse et patristique*, Parigi, Aubier, 1963, pp. 327-339; G. Bonner, 'Augustine on Romans 5, 12', in *Studia Evangelica* 5 (1968), pp. 242-247 e G. Di Palma, 'Ancora sull'interpretazione agostiniana di Rom 5, 12: *et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*', in *Augustinianum* 44 (2004), pp. 113-134, spec. pp. 113-120.

⁷⁵⁷ *Ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transisse*, Agostino, *De peccatorum meritis* I, 9, 9. Agostino trova altri argomenti contro la trasmissione del peccato originale esposti nel Commento alla lettera ai romani di Pelagio, vedi: Agostino, *De peccatorum meritis* III, 1, 1 – III, 3, 5. Vedi T. S. De Bruyn, 'Pelagius's Interpretation of Rom. 5: 12-21: Exegesis within the Limits of Polemic', in *Toronto Journal of Theology* 4 (1988), pp. 30-43, spec. pp. 33-34. Vedi anche Agostino, *De gratia Christi* II, 13, 14 – II, 15, 16; Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* II, 27, 45.

Il peccato di Adamo non avendo contagiato la natura umana non ha prodotto in essa alcun vizio: gli uomini nascono, pertanto, con una natura non contaminata dal peccato ma pura come quella di Adamo in paradiso. I pelagiani, riporta Agostino, sostengono la sanità della natura umana, che non si troverebbe in una situazione di difficoltà o malattia⁷⁵⁸.

Agostino reagisce con forza confutando la posizione dei suoi avversari. Il peccato di Adamo è stato un evento catastrofico per la natura umana, che da quel momento si trova in una condizione di difficoltà, di ignoranza, di malattia. Agostino non ritiene che la natura umana sia diventata cattiva, essa rimane opera di Dio e pertanto buona. Tuttavia, essa è viziata. Il peccato di Adamo, sulla scorta di Rom 5, 12, contagia la natura di tutti i suoi discendenti trasmettendosi in essi tramite la generazione dei figli da parte di un uomo e una donna⁷⁵⁹. L'interpretazione pelagiana della trasmissione del peccato di Adamo nei termini di una sua imitazione da parte dei peccatori viene radicalmente confutata da Agostino: gli esseri umani sono contagiati dal peccato di Adamo che si è trasmesso in ognuno di loro.

Questa trasmissione ha un triplice effetto sulla natura umana. Il primo di essi è la morte. Agostino afferma che Adamo in Eden era stato creato in una posizione intermedia tale per cui se non avesse peccato avrebbe potuto raggiungere l'immortalità. Tuttavia, la sua disobbedienza a Dio lo ha condannato alla mortalità, caratteristica condivisa da tutti i suoi discendenti⁷⁶⁰. I pelagiani, al contrario, ritenevano che la mortalità fosse una condizione originaria dello stesso Adamo e che, pertanto, il suo peccato non ha mutato l'ordine naturale a cui il primo uomo apparteneva. A morire per il peccato, secondo i pelagiani, è semmai l'anima, non il corpo che per sua natura è già mortale⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ Agostino, *De peccatorum meritis* I, 9, 9.

⁷⁵⁹ Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 23, 25; II, 27, 46; II, 28, 48. Agostino per descrivere la trasmissione del peccato originale utilizza il verbo *trahere*, mentre per indicare i peccati personali usa il verbo *contrahere*, vedi: G. Folliet, “‘*Trahere/contrahere peccatum*’”. Observations sur la terminologie augustinienne du péché’, in *Homo Spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, a cura di C. Mayer e K. H. Chelius, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987, pp. 118-135. Per spiegare come sia possibile che da due genitori battezzati venga trasmesso il peccato originale ai propri figli Agostino utilizza l'esempio delle olive domestiche, che pur venendo addomesticate, producono a loro volta soltanto olive selvatiche, vedi: Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 19, 21; I, 32, 37.

⁷⁶⁰ *Quamuis enim secundum corpus terra esset et corpus in quo creatus est animale gestaret, tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis supplicio transiturus.* Agostino, *De peccatorum meritis* I, 2, 2.

⁷⁶¹ Adam sic creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur non poena culpae, sed necessitate naturae, Agostino, *De peccatorum meritis* I, 2, 2. Tuttavia, all'interno del movimento pelagiano, le posizioni non sembrano essere state così univoche. Per esempio, Rufino il Siro, *Liber de fide* 29 sostiene anch'egli che Adamo era stato creato in una posizione intermedia tra la morte e l'immortalità, tale per cui se non avesse peccato sarebbe giunto all'immortalità. Vedi anche Agostino, *Opus imperfectum* VI, 30.

La seconda conseguenza è che tutti gli uomini hanno ereditato da Adamo una punizione per il suo peccato. La punizione del peccato si manifesta nella natura umana in molti modi, sia nelle deficienze fisiche, che in quelle psicologiche⁷⁶². Una delle punizioni più pesanti a cui l'uomo è stato condannato è la presenza della concupiscenza carnale, ovvero una forza interna alla natura umana che impedisce all'uomo, con le sue sole forze, di governare gli istinti carnali che lo conducono al peccato⁷⁶³. L'uomo si trova, infatti, in una condizione in cui tra le membra della carne e la volontà non vi è accordo: l'uomo non è in grado di vivere come la legge insegna, perché la forza della concupiscenza carnale lo attrae verso il peccato. A questo proposito Rom 7, 7-25 è uno dei passi più importanti tramite cui Agostino è in grado di spiegare la lotta tra la carne e lo spirito, incapace di fare ciò che vuole. La concupiscenza è dunque, allo stesso tempo, punizione del peccato e peccato, nel senso che è sia il risultato del peccato di Adamo, sia la fonte dei peccati attuali⁷⁶⁴. Si tratta di una forza che attrae l'uomo verso i desideri carnali: questi desideri coprono un ampio spettro della realtà umana, ma Agostino si concentra soprattutto sulla sfera sessuale⁷⁶⁵. Questo aspetto del pensiero di Agostino, già presente nel *De peccatorum meritis*, verrà ulteriormente approfondito nella controversia con Giuliano d'Eclano. In essa si scontrano due posizioni opposte sulla concupiscenza: caratteristica naturale dell'uomo per Giuliano, secondo cui solo l'eccesso è peccaminoso, pena inflitta all'uomo in seguito al peccato di Adamo per Agostino, secondo cui l'uomo può fare buon uso di questo male solo nel matrimonio per la generazione dei figli⁷⁶⁶.

⁷⁶² Agostino, *Contra Iulianum* III, 4, 10; III, 5, 11; III, 6, 13; V, 4, 18. Vedi F. Refoulé, 'Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin', in *Revue Thomiste* 63 (1963), pp. 341-362.

⁷⁶³ Quod igitur in membris corporis mortis huius inoboedienter mouetur totumque animum in se deiectum conatur adtrahere et neque cum mens uoluerit exurgit neque cum mens uoluerit conquiescit, hoc est malum peccati, cum quo nascitur omnis homo, Agostino, *De peccatorum meritis* I, 29, 57. Vedi anche Agostino, *De peccatorum meritis* II, 22, 36-37.

⁷⁶⁴ Agostino sottolinea che la concupiscenza, pur venendo chiamata peccato, non è peccato nel vero senso della parola, vedi: Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 23, 25; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 13, 27; Agostino, *Contra Iulianum* II, 7, 32.

⁷⁶⁵ Per la più recente trattazione sul tema della concupiscenza in Agostino, vedi: T. Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

⁷⁶⁶ Vedi in precedenza i paragrafi 1.4.2. e 1.6.2.2. Tematiche molto simili sono affrontate da Agostino anche nell'ultimo trattato redatto esplicitamente contro Pelagio e Celestio, vedi: Agostino, *De gratia Christi* II, 37, 42 – II, 40. Per Agostino il matrimonio, questione strettamente legata alla concupiscenza, è, di per sé, buono e tre sono i beni del matrimonio: la fedeltà coniugale, il sacramento e la generazione della prole. Vedi Agostino, *Contra Iulianum* III, 16, 30; III, 25, 27; V, 12, 46. Vedi M. Lamberigts, 'Augustine on Marriage. A Comparison of *De bono coniugali* and *De nuptiis et concupiscentia*', in *Louvain Studies* 35 (2011), pp. 32-52, spec. pp. 41-50.

L'ultima conseguenza del peccato originale è la colpa: tutti gli uomini, dal momento in cui vengono generati, sono ritenuti colpevoli del peccato di Adamo⁷⁶⁷. Questo peccato è loro imputato perché, secondo Agostino, in Adamo era presente l'intero genere umano, come in una *massa*, pertanto non è stato il peccato di un uomo, ma di tutto il genere umano, ovvero di una *massa* di peccatori⁷⁶⁸. Tutti quanti gli uomini sono colpevoli di questo peccato, compresi i bambini appena nati. In essi, poiché la ragione non si è ancora sviluppata, non è possibile trovare nessun altro peccato, mentre negli adulti al peccato originale si sommano i singoli peccati personali.

Seguendo la ricostruzione di Agostino, ci troviamo di fronte a due sistemi teologici che, a partire dal peccato di Adamo e dalla sua interpretazione, giungono a risultati radicalmente diversi tra loro. Da un lato, l'infrazione di Adamo rappresenta l'entrata della morte nel mondo, ma tale entrata si riproduce negli uomini soltanto tramite l'imitazione del cattivo esempio di Adamo da parte dei peccatori, dall'altro, tale infrazione si configura come l'entrata nel mondo del peccato tramite la trasmissione e l'eredità di questo stesso peccato in ogni singolo uomo. Anche le conseguenze di questo peccato sono radicalmente diverse: se per Agostino il peccato originale porta con sé la menomazione della natura umana e della sua incapacità di compiere il bene con le proprie forze, per i suoi avversari la natura umana non ha risentito dell'infrazione adamitica, è ancora sana e in grado di volere e compiere il bene da sé.

Per Agostino la condizione dell'uomo è quella di un malato che ha necessariamente bisogno di cure per salvare la propria vita. La cura identificata dal vescovo di Ippona si trova nella grazia di Dio, donata agli uomini tramite il battesimo, secondo quanto si legge in Gv 3, 5 ('Se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel Regno di Dio')⁷⁶⁹. Il tema del battesimo e della sua funzione è un altro degli aspetti che divide radicalmente Agostino dai suoi avversari. Secondo i pelagiani, il

⁷⁶⁷ Ac per hoc ab Adam, in quo omnes peccavimus, non omnia nostra peccata, sed tantum originale traduximus Agostino, *De peccatorum meritis* I, 13, 16. Vedi anche Agostino, *De peccatorum meritis* I, 11, 13; Agostino, *Contra Iulianum* I, 5, 20.

⁷⁶⁸ Vedi la spiegazione in Agostino, *Ad Simplicianum* I, 2, 16-20. Vedi anche Agostino, *De natura et gratia* 8, 9; Agostino, *De gratia Christi* II, 29, 34; II, 31, 36; Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* II, 5, 15; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 4, 7. Vedi G. Folliet, "Massa damnata – massa sanctorum" chez saint Augustin', in *Augustinus Minister et Magister. Homenaje al profesor Argimiro Turrado Turrado, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario*, Madrid, Editorial Revista Augustiniana, 1992, pp. 95-109.

⁷⁶⁹ Sull'utilizzo di Gv 3, 5, vedi: A. Dupont, 'John 3, 5 and the Topic of Infant Baptism in Augustine. A Case Study to Evaluate the Continuity of his Thinking on Grace', in *Vetera Christianorum* 47 (2010), pp. 41-62, spec. pp. 52-59. Sull'immagine dell'umanità malata e del *Christus medicus* in relazione al battesimo degli infanti, vedi: W. Harmless, 'Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 28 (1997), pp. 7-34, spec. pp. 16-22.

battesimo impartito agli adulti avrebbe la doppia funzione di rimettere i peccati commessi e di santificare il battezzato permettendogli l'accesso al regno di Dio⁷⁷⁰. Negli infanti, invece, non essendoci alcun peccato, la funzione battesimale sarebbe solo santificatrice⁷⁷¹. Infine, i bambini morti senza battesimo, non potendo essere loro imputato alcun peccato, non sono né condannati né accolti nel regno di Dio, ma a loro non si può negare la vita eterna⁷⁷².

Per Agostino il battesimo è sempre impartito per la remissione dei peccati: negli adulti al peccato originale si sommano quelli personali, mentre negli infanti vi è solo quello originale⁷⁷³. La posizione dei suoi avversari è, secondo il vescovo di Ippona, molto pericolosa perché, da un lato, può essere usata come ulteriore argomento contro la trasmissione del peccato originale, dall'altro renderebbe vana la morte di Cristo se agli infanti fosse garantita la vita eterna senza il battesimo. L'universale peccaminosità del genere umano, che ha ereditato il peccato di Adamo, rende tutti gli uomini ugualmente colpevoli nei confronti di Dio, motivo per cui nessuno può salvarsi senza la remissione dei peccati operata nel battesimo. Il battesimo rimette i peccati personali, laddove essi siano presenti, e il peccato originale, presente, invece, in tutti gli uomini. L'argomentazione di Agostino fa leva anche su una prova di tipo liturgico: l'uso di battezzare i bambini appena nati e di praticare rituali esorcistici come si spiegherebbe se non avessero alcun peccato da cui essere assolti?⁷⁷⁴ Poiché nei bambini non è possibile trovare alcun peccato personale, in quanto la loro volontà non si è ancora sviluppata, non resta che il peccato originale.

Tuttavia, il battesimo non è in grado di guarire completamente la natura umana. Il suo vizio, l'innata propensione ai desideri della carne, ovvero la presenza della concupiscenza carnale, rimane nel cristiano anche dopo il battesimo⁷⁷⁵. La vittoria sui desideri carnali non potrà che avvenire quando

⁷⁷⁰ Per i pelagiani il battesimo deve essere impartito agli uomini qualsiasi sia la loro età, Vedi Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 6, 11.

⁷⁷¹ Dicunt parvulos recenti vita editos visceribus matrum non propter remittendum peccatum percipere baptismum, sed ut spiritalem procreationem habentes creentur in Christo et ipsius regni caelorum participes fiant, eodem modo filii et heredes dei, coheredes autem Christi, Agostino, *De peccatorum meritis* I, 18, 23. Vedi anche Agostino, *Opus imperfectum* I, 53. Agostino riporta che secondo alcuni pelagiani nel battesimo degli infanti verrebbe rimesso qualche peccato, vedi Agostino, *De peccatorum meritis* I, 34, 64.

⁷⁷² Vedi Agostino, *De peccatorum meritis* I, 20, 26; I, 30, 58.

⁷⁷³ Vedi Agostino, *De peccatorum meritis* I, 16, 21; I, 22, 33; II, 27, 44. Agostino, *De gratia Christi* II, 32, 37.

⁷⁷⁴ Agostino, *De peccatorum meritis* I, 34, 63; Agostino, *De gratia Christi* II, 40, 45; Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 20, 22; II, 18, 33; II, 29, 50-51; Agostino, *Contra Iulianum* I, 4, 14; I, 5, 19; III, 3, 8-9; III, 5, 11; III, 9, 18; VI, 5, 11 e Agostino, *Opus imperfectum* I, 50; I, 56; I, 117; II, 120; II, 181; III, 82; III, 199; IV, 77; IV, 108; V, 9.

⁷⁷⁵ Concupiscentia igitur tamquam lex peccati manens in membris corporis mortis huius cum parvulis nascitur, in parvulis baptizatis a reatu solvitur, ad agonem relinquitur, ante agonem mortuos nulla damnatione persequitur, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 4, 4. Vedi anche Agostino, *De peccatorum meritis* II, 28, 44-45; Agostino, *De*

la natura dell'uomo sarà rivestita con l'incorruttibilità, ovvero nella vita futura. Durante la sua vita terrestre, all'uomo è consentito soltanto lottare, con l'aiuto di Dio, per contrastare questa sua innata propensione.

2.1.2. Grazia e libero arbitrio

Il rapporto tra grazia e libero arbitrio entra nel dibattito tra Agostino e i suoi avversari tramite la discussione sulla possibilità o meno per l'uomo di vivere senza peccato e di rispettare i comandamenti di Dio. Questa affermazione è sostenuta con forza dai pelagiani che, ritenendo la natura dell'uomo libera di scegliere tra bene e male, in virtù del dono del libero arbitrio, affermano la possibilità per l'uomo di vivere senza peccato rispettando i comandamenti di Dio. A questo proposito vengono da loro portati esempi di uomini che sono vissuti rettamente e che sono definiti dalle Scritture giusti, ovvero, nella loro interpretazione, senza peccato. In particolare, essi sostengono la loro affermazione con le vite esemplari di Abele⁷⁷⁶, Giobbe⁷⁷⁷, Zaccaria ed Elisabetta⁷⁷⁸, oltre che ad altre figure dell'Antico e del Nuovo Testamento⁷⁷⁹. La loro posizione, come pare emergere da molteplici fonti, non è uniforme a questo proposito, forse anche in virtù delle critiche ricevute per questa dottrina. Infatti, nell'enunciazione iniziale, secondo Agostino, non era previsto alcun ruolo per la grazia di Dio, aggiunta solo in seguito, ma intesa o come il dono del libero arbitrio per l'uomo, o soltanto come l'aiuto fornito dalla legge e dai comandamenti oltre che dall'esempio di Cristo e dal perdono dei peccati precedentemente commessi⁷⁸⁰.

La risposta di Agostino alla proposizione dei pelagiani si dispiega su molteplici livelli. La possibilità che l'uomo possa vivere senza peccato e rispettare i comandamenti di Dio non è negata da Agostino, seppur ciò è possibile in linea teorica solo in virtù della grazia di Dio. Tuttavia Agostino

perfectio iustitiae hominis 13, 31; Agostino, *De gratia Christi* II, 39, 44; II, 40; Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 25, 28; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* III, 3, 5; Agostino, *Contra Iulianum* II, 3, 5; VI, 16, 49-50.

⁷⁷⁶ Agostino, *De natura et gratia* 37, 44. Vedi anche Agostino, *Epist.* 179, 8-9. Vedi R. Dodaro, 'Note on the Carthaginian Debate over Sinlessness, A.D. 411-412 (Augustine, *pecc. mer.* 2.7.8-16.25)', in *Augustinianum* 40 (2000), pp. 187-202.

⁷⁷⁷ Vedi in seguito il paragrafo 2.4.1.

⁷⁷⁸ Vedi in seguito il paragrafo 2.4.2.

⁷⁷⁹ Agostino, *De natura et gratia* 36, 42.

⁷⁸⁰ Agostino, *De peccatorum meritis* II, 2, 2; II, 5, 6; Agostino, *De spiritu et littera* 2, 4; 5, 7; 8, 14; 19, 32; Agostino, *De natura et gratia* 10, 11 – 11, 12; Agostino, *De gestis Pelagii* 7, 20; 10, 22; 35, 61; Agostino, *De gratia Christi* I, 2, 2; I, 3, 3.; I, 5, 6; I, 6, 7; I, 6, 8; I, 30, 32; I, 35, 38.

ritiene che una tale possibilità non si sia mai realizzata a parte in Gesù Cristo⁷⁸¹. Il vescovo di Ippona sostiene, inoltre, che nessun uomo sia mai stato senza peccato o che lo possa essere per sempre a causa del peccato originale, di cui tutti sono imputati colpevoli, e della naturale inclinazione dell'uomo al peccato⁷⁸². Gli esempi di uomini giusti avanzati dai pelagiani sono tutti quanti rigettati da Agostino che li ritiene colpevoli di qualche tipo di peccato personale oltre che del peccato originale⁷⁸³. La giustizia umana non è sinonimo di assenza di peccato, ma di un grado elevato, sebbene non eccelso, nella condotta di una vita virtuosa. Solo la natura divina è completamente esente da ogni peccato. Dunque, la dottrina pelagiana sulla possibilità di vivere senza peccato non è rifiutata del tutto da Agostino, che la accetta sebbene alla condizione di riconoscere in questo ipotetico traguardo il ruolo fondamentale della grazia divina.

La principale opposizione tra Agostino e i pelagiani sta proprio nel riconoscimento del valore della grazia divina e del suo ruolo nella vita degli uomini. I pelagiani ritengono che l'uomo possa vivere senza peccato grazie al proprio libero arbitrio donato da Dio a tutti gli uomini al momento della creazione. Gli ulteriori aiuti forniti da Dio agli uomini sono la legge, i comandamenti e l'esempio di Gesù Cristo. Per Agostino la dottrina della grazia elaborata dai suoi avversari sembra limitarsi a questi elementi ritenuti decisamente insufficienti. Ciò che separa Agostino dai suoi avversari è, anche in questo caso, una diversa concezione della natura umana e della sua salute. Per i pelagiani la natura umana è in grado di scegliere tra bene e male, motivo per cui la possibilità di vivere senza peccato ricade sostanzialmente sulle scelte di ogni uomo, che può, al massimo, venire aiutato da Dio con mezzi esteriori di natura esortativa ed educativa. Al contrario, per Agostino la natura umana descritta dai pelagiani può al massimo rispecchiare la felice condizione in cui Adamo viveva in Eden, ma certamente non le difficoltà che gli uomini incontrano dopo la caduta. La natura umana, viziata dal peccato di Adamo, non è più in grado con le proprie forze di orientarsi verso il bene e di vivere secondo la legge donata da Dio. La natura umana da sola è in grado soltanto di compiere il male e, pertanto, di dirigersi verso una giusta condanna.

È facile intuire che per Agostino la legge su cui fanno affidamento i pelagiani non ha di per sé un valore salvifico per l'uomo. Per suo tramite l'uomo diventa consapevole del peccato, e nel permettere all'uomo di rendersi conto del proprio errore la legge è buona. Tuttavia, l'uomo non è in grado di mettere in pratica ciò che la legge gli insegna. Sulla scorta di una nuova esegesi di 2 Cor 3,

⁷⁸¹ Agostino, *De peccatorum meritis* II, 6, 7; II, 7, 8; Agostino, *De natura et gratia* 44, 51; Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 7, 16; Agostino, *De gestis Pelagii* 11, 26.

⁷⁸² Agostino, *De peccatorum meritis* II, 20, 34.

⁷⁸³ Agostino, *De peccatorum meritis* II, 10, 12 – II, 16, 25; Agostino, *De natura et gratia* 38, 45; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* III, 5, 14-15.

6⁷⁸⁴, Agostino ritiene che la lettera della legge, intesa non solo con le prescrizioni dell'Antico Testamento ma con ogni precetto morale impartito all'uomo, uccide l'uomo lasciato solo di fronte all'impossibilità di realizzare ciò che gli viene comandato, mentre lo Spirito, inteso come l'amore di Dio infuso negli uomini per mezzo dello Spirito Santo, dà la vita, ovvero permette all'uomo di realizzare ciò che Dio comanda⁷⁸⁵. È questa, dunque, la prima netta differenza tra Agostino e pelagiani sulla grazia. Essa non può limitarsi ad insegnare agli uomini come vivere tramite la legge e i comandamenti perché essi, senza l'aiuto di Dio, conducono l'uomo a scontarsi con la debolezza insita nella propria natura, incapace di vivere come dovrebbe. Contro una grazia limitata alla funzione docente della legge e dei comandamenti, ma anche di Cristo, inteso solo come maestro di vita, Agostino difende con forza la fede in una grazia adiuvante, ovvero in grado di prendere per mano l'uomo nel realizzare ogni sua azione⁷⁸⁶.

Per Agostino non solo la grazia non può limitarsi ad indicare ciò che l'uomo dovrebbe fare, ma non può nemmeno essere intesa come un semplice aiuto esteriore. È questa, infatti, un'altra delle caratteristiche della concezione della grazia da parte dei pelagiani che Agostino ritiene inaccettabile. La grazia divina, infatti, se limitata agli strumenti ricordati in precedenza, si manifesta come una realtà esterna all'interiorità dell'uomo e, pertanto, il suo aiuto non può raggiungere il vero nucleo bisognoso del suo aiuto, il cuore dell'uomo⁷⁸⁷. Agostino, infatti, ripetutamente sottolinea che la grazia

⁷⁸⁴ Il passo in questione, 2 Cor 3, 6, è ritenuto l'ossatura centrale del *De spiritu et littera* da I. Bochet, 'La lettre tue, l'Esprit vivifie. L'exégèse augustinienne de 2 Co 3, 6', in *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), pp. 341-370: '2 Co 3, 6 a pu apparaître à Augustin comme un verset qui récapitulait son opposition de fond à la doctrine de Pélagé', p. 352.

⁷⁸⁵ Vedi Agostino, *De spiritu et littera* 3, 5; 4, 6; 5, 7; 8, 13; 12, 20; 13, 22; 14, 26; 16, 28 e 21, 36, e Agostino, *De natura et gratia* 51, 59; Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 20, 43.

⁷⁸⁶ Quando quidem lex subintravit, ut abundaret delictum, ut eo modo convictus atque confusus uideret non tantum doctorem sibi esse necessarium, uerum etiam adiutorem deum, Agostino, *De spiritu et littera* 6, 9; Agostino, *De natura et gratia* 40, 47.

⁷⁸⁷ Secondo Burns, *The Development of Augustine's Doctrine*, p. 8, soltanto a partire dal 418 con il *De gratia Christi* compare in Agostino l'attività interiore della grazia. Questa tesi era stata precedentemente avanzata da J. Lebourlier, 'Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin', in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1955, vol. III, pp. 287-300. Anche J. Wetzel, 'Pelagius Anticipated: Grace and Election in Augustine's *Ad Simplicianum*', in *Augustine, from Rhetor to Theologian*, a cura di J. McWilliam, T. Barnes, M. Fahey e P. Slater, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, pp. 121-132, 'Lebourlier, [...], and Burns were quite right, I think, to note that Augustine does not dwell on the deeply transformative effects of grace until late in the Pelagian controversy, 418. The anti-Pelagian emphasis on inwardly working grace is conspicuously absent from *Ad Simplicianum*', p. 122. I tre autori menzionati concordano nel ritenere che nell'*Ad Simplicianum* non vi è presente alcun accenno alla grazia interiore. Tuttavia, tale ipotesi è stata

divina è operata nei nostri cuori dallo Spirito Santo che infonde in essi l'amore per il bene, ovvero per Dio. A questo proposito il versetto Rom 5, 5 ('l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato') riveste un ruolo di primo piano nell'argomentazione di Agostino⁷⁸⁸. Anche il contrasto tra la legge scritta su pietre e quella scritta nei nostri cuori dallo Spirito Santo, come mostrato da 2 Cor 3, 3 ('è noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani'), viene utilizzato per mostrare che la legge esteriore, la lettera, instilla nell'uomo la paura mentre è soltanto l'aiuto interiore dello Spirito che giustifica l'uomo⁷⁸⁹. Dunque per Agostino la grazia non può soltanto mostrare ed istruire l'uomo esteriormente, così come affermerebbero i pelagiani, ma deve necessariamente aiutare l'uomo ed agire all'interno del suo cuore.

Agostino solleva un'ulteriore critica alla dottrina della grazia pelagiana. Secondo i suoi avversari, la grazia sarebbe donata da Dio all'uomo come ricompensa per i suoi sforzi, aiutandolo così a compiere più facilmente i comandamenti di Dio. Tale impostazione collide frontalmente con la dottrina della grazia di Agostino, secondo cui non vi può essere nessun merito che precede il dono della grazia. Per essere tale, ovvero un dono di Dio, la grazia deve essere donata gratuitamente da Dio

convincentemente critica da E. Katayanagi, 'The Last Congruous Vocation', in *Augustiniana* 49 (1991), pp. 645-657 che ritiene che già nell'*Ad Simplicianum* Agostino si sia dichiarato a favore di un intervento interiore della grazia, pp. 646-651. Inoltre, come mostrato da D. Marafioti, *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del De spiritu et littera di S. Agostino*, Brescia, Morcelliana, 1983, pp. 140-144, 212-220, vi è continuità di pensiero in Agostino dall'*Ad Simplicianum* al *De spiritu et littera* tramite il *De peccatorum meritis*. Infine, Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology*, pp. 135-142, ritiene che anche prima dell'*Ad Simplicianum* Agostino si sia schierato a favore di una azione interiore della grazia, essendo questa una caratteristica originaria del suo pensiero: 'those scholars who persist in arguing that at this point Augustine will allow only for external operation of grace are missing the point and ignoring Augustine's own argument, which is that everything is of grace', p. 149.

⁷⁸⁸ Praeceptis iustitiae **forinsecus** insonat sensibus nostris, sed quia **intrinsicus** incrementum dat diffundendo caritatem in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, Agostino, *De spiritu et littera* 25, 42. Vedi anche Agostino, *De spiritu et littera* 29, 50. A-M. La Bonnardière, 'Le verset paulinien Rom., v. 5 dans l'oeuvre de saint Augustin', in *Augustinus Magister*, vol. II, pp. 657-665. Questo versetto si trova in molte opere di Agostino, ma il suo utilizzo maggiore si verifica tra il 411 e il 421, ovvero durante la controversia pelagiana, p. 658.

⁷⁸⁹ Ecce quemadmodum ostendit, quia illud extra hominem scribitur, ut eum **forinsecus** terrificet, hoc in ipso homine, ut eum **intrinsicus** iustificet, Agostino, *De spiritu et littera* 17, 30. Anche Ger 31, 31-34 viene interpretato sulla scorta di 2 Cor 3, 3, in Agostino, *De spiritu et littera* 19, 33 – 20, 35. Vedi anche Agostino, *De gratia Christi* I, 13, 14; I, 19, 20; I, 24, 25; I, 45, 49.

agli uomini e non in base alle opere da loro compiute perché in questo modo risulterebbe essere una ricompensa⁷⁹⁰.

Vi è, infine, un'ultima caratteristica della teologia della grazia di Agostino che merita di essere approfondita perché si tratta di un elemento che sarà messo a confronto con le contemporanee posizioni di Girolamo e Orosio. Si tratta, infatti, di stabilire quando la grazia divina interviene sull'uomo, ovvero se essa giunga a sostenere ciò che l'uomo ha iniziato, oppure se essa, in un certo senso, prevenga l'azione dell'uomo, divenendone un elemento predeterminante. Si pone, dunque, il problema per Agostino di stabilire se l'uomo ha in se stesso la volontà buona, cioè una volontà orientata verso il bene, ma manchi degli strumenti per portarla a compimento, oppure se neppure la volontà buona può dirsi propriamente un merito dell'uomo perché instillata in lui da Dio. Agostino propende proprio per la seconda opzione: la volontà buona non è merito dell'uomo, ma dono gratuito di Dio⁷⁹¹. Alcuni versetti biblici vengono utilizzati a questo proposito da Agostino per mostrare la validità della sua posizione, tra essi i più importanti sono: Prov. 8, 35 ('La volontà è preparata dal Signore')⁷⁹² e Fil 2, 13 ('È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni')⁷⁹³. Agostino ritiene che la volontà cattiva, ovvero la volontà orientata verso il male, sia responsabilità dell'uomo, ma il nostro volgersi verso Dio, ovvero avere una volontà buona, non ci è possibile senza il suo aiuto⁷⁹⁴.

Ciò che Agostino vuole evitare è che l'uomo si possa gloriare di qualcosa, che possa trovare vanto in qualche merito personale, escludendo così la grazia di Dio. A questo proposito il ragionamento di Agostino è guidato da un versetto della lettera ai Corinzi, 1 Cor 4, 7 ('Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?'): "non solo l'arbitrio della volontà [...] ma anche la volontà buona, che è già tra quei beni che non possono essere usati malamente, non la possiamo avere se non da Dio, altrimenti non so in

⁷⁹⁰ Vedi: Agostino, *De spiritu et littera* 10, 16; 24, 40, Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 33, Agostino, *De gratia Christi* I, 22, 23; I, 23; I, 31,34, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 9-10; II, 8, 17-18; IV, 6, 13-15, Agostino, *Contra Iulianum* IV, 3, 15; IV, 8, 40-41.

⁷⁹¹ Vedi Agostino, *De peccatorum meritis* II, 17, 27; II, 18, 30-31.

⁷⁹² Sull'utilizzo di questo versetto da parte di Agostino a partire dal *De peccatorum meritis* fino alle ultime opere anti-pelagiane, vedi: A. Sage, 'Praeparatur voluntas a Domino', in *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 1-20.

⁷⁹³ Vedi Agostino, *De gratia Christi* I, 5, 6; I, 25, 26.

⁷⁹⁴ Ad deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adiuvante non possumus - et haec est uoluntas bona, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 18, 31. È interessante a questo proposito Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 6, 12, in cui il vescovo di Ippona si oppone ai pelagiani che sostengono che la volontà può cambiare sé stessa e, dunque, può voler essere senza peccato. Per Agostino è soltanto la grazia di Dio che può cambiare la volontà dell'uomo.

che modo riusciremmo a difendere ciò che è detto: Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? Perché, se da Dio riceviamo la volontà libera, che può ancora essere buona o cattiva, e se invece la volontà buona viene da noi, quello che viene da noi è meglio di quello che viene da Dio. Se questa è un'affermazione decisamente assurda, bisogna riconoscere che riceviamo da Dio anche la volontà buona"⁷⁹⁵. Dunque, per evitare che l'uomo possa gloriarsi di un merito personale, contraddicendo così le parole di Paolo nella prima lettera ai Corinzi, Agostino non solo rifiuta di attribuire all'uomo il merito delle buone azioni, ma anche la stessa buona volontà che viene donata agli uomini da Dio.

Il rapporto tra grazia e libera volontà umana si concretizza in maniera esemplare nel problema dell'*initium fidei*, ovvero nello stabilire se la fede è una scelta dell'uomo, oppure se è anch'essa un dono di Dio. Questo problema è affrontato principalmente nel *De spiritu et littera* tra le opere anti-pelagiane di Agostino⁷⁹⁶. La soluzione prospettata dal vescovo di Ippona, come si può intuire dai commenti precedenti, è a favore del ruolo di Dio nel momento iniziale della scelta di fede, tuttavia è

⁷⁹⁵ Non solum voluntatis arbitrium [...] sed etiam uoluntatem bonam, quae iam in eis bonis est, quorum esse usus non potest malus, nisi ex deo nobis esse non posse, nescio quemadmodum defendamus quod dictum est: *quid enim habes quod non accepisti?* (1 Cor 4, 7) Nam si nobis libera quaedam uoluntas ex deo est, quae adhuc potest esse uel bona uel mala, bona uero uoluntas ex nobis est, melius est id quod a nobis quam quod ab illo est. Quod si absurdissime dicitur, oportet fateamur etiam bonam uoluntatem nos diuinitus adipisci, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 18, 30. L'importanza di questo versetto, spesso associato a 1 Cor 1, 31 ('Chi si vanta, si vanti nel Signore'), è stata studiata da Hombert, *Gloria Gratiae*, pp. 160-171 per il *De peccatorum meritis*. Per una parziale revisione della tesi di Hombert, vedi: M. Lamberigts, 'The Presence of 1 Cor. 4, 7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine', in *Augustiniana* 56 (2006), pp. 373-399, secondo cui 1 Cor 4, 7 non è così frequentemente usato da Agostino negli scritti anti-pelagiani, motivo per cui non sarebbe il versetto biblico più esemplificativo per illustrare la dottrina della grazia di Agostino durante la controversia pelagiana.

⁷⁹⁶ In realtà questo problema era già stato affrontato precedentemente da Agostino, vedi: D. Marafioti, 'Il problema dell'*initium fidei* in sant'Agostino fino al 397', in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 541-565. Marafioti mostra come, a partire dall'*Ad Simplicianum*, Agostino cambia la sua posizione su questa questione: se in precedenza aveva attribuito all'uomo la volontà di credere, con la redazione dell'*Ad Simplicianum* anche l'*initium fidei* è attribuito alla grazia di Dio, senza, tuttavia, eliminare completamente il libero arbitrio dell'uomo. Vedi anche N. Cipriani, 'L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: Le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da s. Agostino', in *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 7-17, spec. pp. 10-12, in cui afferma che è soltanto nelle opere scritte tra il 394 e il 395 che Agostino difende l'idea dell'autonomia della volontà umana in relazione alla fede, mentre la teologia agostiniana è dominata fin dall'inizio e dall'*Ad Simplicianum* in poi dalla priorità di Dio.

soltanto al termine di una lunga argomentazione che Agostino giunge a questa conclusione⁷⁹⁷. Il punto di partenza è il quesito se la scelta di fede si trova in nostro potere. Senza dubbio, risponde Agostino, l'assenso umano alla fede è l'atto di chi vuole e tale scelta è in nostro potere⁷⁹⁸. Tuttavia, continua Agostino, noi possiamo credere solo quando vogliamo credere, cioè prima della scelta di fede deve esserci in noi la volontà di credere. Se la volontà di credere fosse in nostro possesso allora ci si scontrerebbe con le parole dell'apostolo secondo cui l'uomo non possiede nulla che non abbia ricevuto da Dio⁷⁹⁹. È Dio, sia esternamente, tramite le esortazioni del vangelo e i comandamenti della legge, ma anche internamente, a infondere nell'uomo la volontà di credere⁸⁰⁰. Questa soluzione, però, potrebbe fare nascere in chi non crede o nei peccatori una forte obiezione nei confronti di Dio. La loro assenza di fede non sarebbe imputabile a loro stessi ma a Dio che non ha loro donato la volontà di credere, indispensabile per acconsentire a quella fede che salva gli uomini. La risposta di Agostino è secca⁸⁰¹ e, come mostrato da Marafioti, allude implicitamente alla dottrina della predestinazione divina: se solo ad alcuni uomini è infusa la volontà di credere e ad altri no, ciò è dovuto agli insondabili disegni divini che hanno misericordia per alcuni uomini e non per altri, benché tutti gli uomini, a partire dal peccato di Adamo, meriterebbero soltanto la giusta punizione divina⁸⁰².

Agostino, sia nei confronti della buona volontà, sia della volontà di credere non vuole eliminare il libero arbitrio. In entrambi i casi l'assenso dell'uomo, ovvero il suo libero arbitrio, è ritenuto indispensabile⁸⁰³. Il libero arbitrio non è eliminato da Agostino, che prevede un ruolo

⁷⁹⁷ Vedi Agostino, *De spiritu et littera* 31, 53 – 34,60. Per un'analisi di questo passo, vedi Marafioti, *L'uomo tra legge e grazia*, pp. 179-210. Vedi anche Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 34; Agostino, *De gratia Christi* I, 31, 34; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 3, 6-7.

⁷⁹⁸ Vide nunc utrum quisque credat, si noluerit, aut non credat, si uoluerit. Quod si absurdum est — quid est enim credere nisi consentire uerum esse quod dicitur? Consensio autem utique uolentis est —, profecto fides in potestate est, Agostino, *De spiritu et littera* 31, 54.

⁷⁹⁹ Agostino, *De spiritu et littera* 33, 57; 34, 60.

⁸⁰⁰ Visorum suasionibus agit deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt [...] siue intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire uel dissentire propriae voluntatis est, Agostino, *De spiritu et littera* 34, 60.

⁸⁰¹ Agostino, *De spiritu et littera* 34, 60.

⁸⁰² La dottrina della predestinazione è stata enunciata chiaramente da Agostino nell'*Ad Simplicianum*, vedi: D. Marafioti, 'Alle origini del teorema della predestinazione (*Simpl.* I, 2, 13-22)', in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione. Roma, 15-20 settembre 1986*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, vol. II, pp. 257- 277, spec. p. 276.

⁸⁰³ Adiutor enim noster deus dicitur nec adiuuari potest, nisi qui aliquid etiam sponte conatur, quia non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in eis, in quorum natura rationem uoluntatemque non condidit, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 5, 6.

importante per l'uomo nell'opera di salvezza. Tuttavia, diversamente dai pelagiani, Agostino non ritiene che l'uomo possa orientarsi verso la salvezza con i soli mezzi della propria natura, una natura decaduta e viziata dal peccato di Adamo. La volontà dell'uomo decaduto, infatti, ha in se stessa solo il potere di peccare. Dunque, prima di poter orientare la propria vita verso Dio e iniziare così la propria salvezza, l'uomo deve essere fatto oggetto del misericordioso dono della grazia di Dio. Solo in questo modo una volontà malata può essere sanata e, con il costante aiuto di Dio, diventare buona. Per Agostino, dunque, la grazia deve necessariamente venire prima dell'uomo⁸⁰⁴.

2.1.3. L'approccio verso Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano

La controversia pelagiana non si può riassumere soltanto in termini teologici: accanto ad essi, vi sono altri elementi, tra cui le diverse modalità con cui Agostino e gli altri polemisti anti-pelagiani si sono rapportati a Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano. Sotto questo punto di vista, e in particolare nella relazione con Pelagio, Agostino rappresenta una vistosa eccezione rispetto a Girolamo e Orosio, ma anche Mario Mercatore. È possibile, infatti, distinguere almeno due fasi del rapporto tra Agostino e Pelagio. In un primo momento il vescovo di Ippona, pur non condividendo gli errori di Pelagio, mostra stima nei suoi confronti oltre che un certo riserbo nell'attaccarlo apertamente, non condannandolo mai come eretico. In un secondo momento, tale approccio muta radicalmente: Pelagio diventa a tutti gli effetti un eretico da condannare, alla pari di Celestio, suo discepolo.

Prima di giungere in Palestina, Pelagio ha trascorso un breve periodo in Africa, dove rimane sostanzialmente estraneo ai dibattiti teologici e alla condanna subita da Celestio a Cartagine nel 411. Il processo ha, infatti, coinvolto solo Celestio, mentre nel dibattito letterario che si è aperto con il *De peccatorum meritis*, Pelagio rimane ai margini della controversia. Nei primi due libri Agostino confuta le tesi di alcuni anonimi pelagiani. Il vescovo di Ippona mantiene l'anonimato sulla loro identità, ma è probabile che si tratti, tra gli altri, di alcuni opuscoli di Celestio⁸⁰⁵. Nel terzo libro, composto in un momento successivo, Agostino afferma di aver letto il commento alle epistole paoline di Pelagio. Agostino non risparmia critiche alle tesi che vi trova esposte, ma il suo giudizio sulla persona di Pelagio non sembra esserne influenzato negativamente: “dopo pochissimi giorni lessi

⁸⁰⁴ Agostino, *De natura et gratia* 31, 35.

⁸⁰⁵ Vedi Delaroche, *Saint Augustin lecteur*, pp. 357-375.

alcuni scritti di Pelagio, uomo santo, come sento dire, e un cristiano di non poca perfezione”⁸⁰⁶. La stima nei confronti di Pelagio e del suo stile di vita cristiano ricorre anche nei paragrafi successivi⁸⁰⁷. Durante il breve soggiorno in Africa di Pelagio non vi è stata la possibilità di un incontro personale tra i due uomini: Agostino ricorda di averlo intravisto un paio di volte mentre era a Cartagine, impegnato nella lotta contro i Donatisti. Tra i due vi è stato solo un cortese scambio epistolare: la lettera di Pelagio è andata perduta, non quella di Agostino⁸⁰⁸, utilizzata da Pelagio durante il sinodo di Diospoli in sua difesa. Il biglietto di Agostino si presenta come una breve lettera di cortesia, il cui tono e stile rispettano l’etichetta degli scambi epistolari nella tarda antichità⁸⁰⁹. Pelagio è descritto come un *domine dilectissime* e un *desideratissime frater*. La lettera, soprattutto in seguito alla sua utilizzazione nel sinodo di Diospoli, crea non pochi imbarazzi ad Agostino che nel *De gestis Pelagii*, opera in cui commenta gli atti ufficiali del sinodo, cerca di giustificare il tono e il contenuto, facendola precedere da un breve paragrafo esplicativo⁸¹⁰. Il tono cordiale e affettuoso, secondo la ricostruzione di Agostino, si accompagna a puntuali sottolineature di carattere dottrinale poiché aveva già sentito che Pelagio pubblicamente combatteva contro la grazia⁸¹¹. Il commento di Agostino è stato giudicato negativamente da alcuni studiosi che lo considerano una costruzione *post eventum* per giustificare un’innocua lettera di presentazione⁸¹². Più recentemente, Duval ha cercato di dimostrare che la

⁸⁰⁶ Post paucissimos dies legi Pelagii quaedam scripta, sancti uiri, ut audio, et non parvo propectu christiani, Agostino, *De peccatorum meritis* III, 1, 1. Vedi anche Agostino, *De peccatorum meritis* III, 3, 6. Sul rapporto tra Agostino e Pelagio nella prima fase della controversia vedi: Y-M. Duval, ‘La correspondance entre Augustin et Pélage’, in *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), pp. 363-384, e W. Löhr, ‘Augustinus und sein Verhältnis zu Pelagius: Eine Relecture der Quellen’, in *Augustiniana* 60 (2010), 63-86, spec. 64-77.

⁸⁰⁷ Vedi Agostino, *De peccatorum meritis* III, 3, 5; III, 3, 6.

⁸⁰⁸ Per il testo della lettera vedi Agostino, *De gestis Pelagii* 27, 52. La lettera secondo J.H. Koopmans, ‘Augustine’s First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage’, in *Vigiliae Christianae* 8 (1954), pp. 149-153, è databile tra 410 e 411.

⁸⁰⁹ J. Den Boeft, ‘Augustine’s Letter to Pelagius’, in *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque international d’Utrecht 13-14 novembre 1986*, a cura di J. Den Boeft e J. Van Oort, Parigi, Institut des Études augustiniennes, 1987, pp. 73-87, spec. pp. 75-76. Vedi anche Y-M. Duval, ‘Augustin et les règles épistolaires. Sur quelques lettres embarrassées de saint Augustin (ep. 23, 28, 146)’, in *Epistulae antiquae II. Actes du IIe colloque international “Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens” (Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000)*, a cura di L. Nadjo e É. Gavoille, Leuven-Parigi, Peeters, 2002, pp. 355-365, spec. pp. 361-363.

⁸¹⁰ Vedi Agostino, *De gestis Pelagii* 26, 51.

⁸¹¹ Iam enim audieram contra gratiam, qua iustificamur, quando hinc aliqua commemoratio fieret, aperta eum contentione conari, Agostino, *De gestis Pelagii* 26, 51

⁸¹² Evans, *Pelagius*, p. 80, afferma: “on a dispassionate reading it is most difficult to find in this letter any of the double meanings which Augustine will claim later that he had intended to insinuate”. Giudizio condiviso anche da Den

conoscenza di Pelagio e della sua predicazione da parte di Agostino precede l'arrivo di Pelagio stesso in Africa⁸¹³, per cui non sembra inverosimile che il vescovo di Ippona abbia cercato di ammonire il nuovo arrivato, benché con toni molto affettuosi. L'introduzione della lettera che si può leggere nel *De gestis Pelagii* non sarebbe, dunque, una costruzione letteraria di Agostino, ma rispecchierebbe i sentimenti di Agostino verso Pelagio nella fase iniziale della controversia pelagiana⁸¹⁴.

Credo che sia possibile aggiungere un ulteriore elemento nel quadro delineato dallo studio di Duval. Come ampiamente mostrato dalla Ebbeler, Agostino, durante la controversia donatista, cerca di correggere i suoi avversari tramite l'invio di epistole⁸¹⁵. Le lettere a Massimino (*Epist.* 23), a Proculeiano (*Epist.* 33) e a Crispino (*Epist.* 51) presentano una caratteristica comune: Agostino è preoccupato che il suo amichevole saluto possa essere interpretato come un segno di approvazione dei destinatari⁸¹⁶. Nel corpo della lettera, Agostino sottolinea che è soltanto a motivo della carità cristiana, o del vincolo dell'umana società⁸¹⁷, che è possibile trovare un simile saluto nelle sue lettere, senza che ciò significhi approvare la scelta scismatica dei rispettivi corrispondenti. La lettera a

Boeft, 'Augustine's Letter', pp. 79-80, secondo cui "if he [Augustine] had first quoted the full text, as I did above, all unprejudiced readers would surely have been by surprise in learning the subsequent explanation, but now Augustine has taken good care to provide them first with the correct hermeneutical tools, which can restrain them from all superficial judgements and open their eyes for the deep meaning of the traditional phrases used", p. 79. Vedi anche J. Ebbeler, *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters*, New York, Oxford University Press, 2012, pp. 198-202, l'autrice condivide la tesi di Evans e Den Boeft.

⁸¹³ Agostino, *De gestis Pelagii* 22, 46. Vedi anche Agostino, *De dono perseverantiae* 20, 53, dove Agostino racconta la reazione di Pelagio alla preghiera presente nelle Confessioni 'da quod iubet, et iube quod vis', episodio avvenuto all'inizio del V secolo a Roma, ma raccontato da Agostino solo molti anni dopo. Secondo G. Martinetto, 'Les premières réactions antiaugustinienne de Pélage', in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 83-117, spec. pp. 96-105, Pelagio, nel suo commento alle lettere di Paolo, avrebbe criticato alcune affermazioni di Agostino legate alla sua posizione sulla grazia e sulla predestinazione presenti nell'*Ad Simplicianum*. Secondo A. Solignac, 'Autour du *De natura* de Pelage', in *Valeurs dans le Stoïcisme. Du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, a cura di M. Soetard, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993, pp. 181-192, spec. pp. 184-188, Pelagio nel *De natura* avrebbe criticato alcune posizioni di Agostino esposte nelle Confessioni. Löhr, 'Pelagius' Schrift *De natura*', pp. 291-292, è più cauto e suggerisce che Pelagio potrebbe aver criticato in maniera velata il *De libero arbitrio* di Agostino, di cui ne cita un estratto nel *De natura*.

⁸¹⁴ Duval, 'La correspondance', pp. 372-383.

⁸¹⁵ Ebbeler, *Disciplining Christians*, pp. 150-189, spec. pp. 159-168. Sulla lettera a Massimino vedi anche Duval, 'Augustine et les règles', pp. 356-358.

⁸¹⁶ Domino dilectissime et honorabili fratri Maximino, Agostino, *Epist.* 23; Dominus honorabilis et dilectissimus Proculeianus, Agostino, *Epist.* 33; il saluto a Crispino non si è conservato nel testo della lettera, ma Agostino si riferisce ad esso nel corpo della lettera.

⁸¹⁷ Humanae societatis vinculo, Agostino, *Epist.* 33, 1.

Pelagio, pur presentando un incipit del tutto analogo a quello delle lettere ai vescovi donatisti, non presenta al suo interno nessuna spiegazione. Questa assenza, a mio giudizio, indica chiaramente che a questa altezza cronologica Agostino non giudica Pelagio un eretico. Se, infatti, lo avesse ritenuto tale, non avrebbe mancato di aggiungere i necessari commenti al suo saluto all'interno della lettera per evitare che potesse essere utilizzata a vantaggio di un eretico.

Il *De natura et gratia* è l'opera con cui Agostino confuta il *De natura* di Pelagio. Il trattato di Pelagio, un manifesto dell'antropologia umana e una difesa della sua bontà, è stato scritto a Roma, all'inizio del V secolo⁸¹⁸. Due discepoli di Pelagio, Giacomo e Timasio, dubbiosi circa la predicazione del loro maestro, hanno affidato al vescovo di Ippona, attorno al 415, una copia di tale scritto per essere istruiti al riguardo. Anche il *De natura et gratia* è un utile elemento per comprendere l'atteggiamento con cui Agostino si è accostato alle tesi e alla persona di Pelagio. Senza dubbio Agostino confuta le dottrine di Pelagio non lasciando alcuna possibilità per una loro parziale accettazione. Tuttavia, anche in questa opera Agostino si pone nei confronti di Pelagio con un atteggiamento benevolo. Le buone intenzioni di Pelagio non vengono nascoste: "ho visto un uomo acceso da uno zelo ardentissimo contro coloro che, mentre dovrebbero accusare la volontà umana nei confronti dei propri peccati, piuttosto, accusando la natura umana, cercano di discolparsi tramite essa"⁸¹⁹. Agostino non ha dubbi nel considerare Pelagio un amico⁸²⁰ e un cristiano, sottolineatura che ritorna più volte nel corso dell'opera⁸²¹. L'atteggiamento del vescovo di Ippona è quello di chi desidera esortare, prima di tutto, alla fede⁸²².

Il *De natura et gratia* giungerà in Palestina soltanto nel 416, nella lettera 19* Agostino ci informa di averne mandato una copia anche a Girolamo. In questa opera Agostino desiderava correggere Pelagio come un amico, atteggiamento rimasto immutato anche nel momento in cui scrive questa lettera a Girolamo⁸²³. La disponibilità di Agostino nei confronti di Pelagio non durerà ancora

⁸¹⁸ Pelagio avrebbe scritto questa opera attorno al 405, secondo Y-M. Duval, 'La date du *De natura* de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce', in *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), pp. 257-283. Su questa opera, vedi: Löhr, 'Pelagius' Schrift *De natura*'.

⁸¹⁹ Vidi hominem zelo ardentissimo accensum aduersus eos, qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare, naturam potius accusantes hominum per illam se excusare conantur, Agostino, *De natura et gratia* 1, 1. Vedi anche Agostino, *De natura et gratia* 7, 7.

⁸²⁰ Agostino, *De natura et gratia* 62, 73; 61, 71.

⁸²¹ Vedi Agostino, *De natura et gratia* 39, 46; 44, 52; 52, 60.

⁸²² Primitus exhortemur ad fidem, Agostino, *De natura et gratia* 68, 82.

⁸²³ Quoniam sicut amicum corrigi cupiebam, quod fateor adhuc cupio, Agostino, *Epist.* 19*, 3.

a lungo: sempre nella lettera 19*, riferisce a Girolamo di aver scritto una lettera a Pelagio che riceverà a malincuore⁸²⁴.

Vi è, dunque, una perfetta continuità negli scritti della prima fase della controversia pelagiana: nel *De peccatorum meritis*, nel biglietto inviato a Pelagio, nel *De natura et gratia*, nella lettera 19* Agostino presenta Pelagio come un amico da correggere. Questi scritti sono particolarmente importanti perché ci restituiscono un'immagine chiara del rapporto tra Agostino e Pelagio prima, durante e nell'immediata conclusione della missione di Orosio, inviato in Palestina tra il 415 e il 416. Per Agostino una relazione di amicizia non può prescindere dalla condivisione della verità in ambito teologico. Qualora ciò non si verificasse, come nel caso di Pelagio, è suo compito tentare di correggere gli errori e favorire la conversione di chi considera amico⁸²⁵. Fino al 416 l'atteggiamento di Agostino stride visibilmente con il conflittuale rapporto tra Girolamo e Pelagio, che in quegli stessi anni animano un'aspra polemica in Palestina.

Un certo cambiamento nell'atteggiamento di Agostino verso Pelagio è ravvisabile nel sermone 348/A, con cui Agostino aggiorna per la prima volta il popolo di Ippona sulla controversia pelagiana. Questo sermone è particolarmente importante perché ci permette di mettere a fuoco il differente atteggiamento di Agostino verso Pelagio prima e dopo Diospoli. Infatti, il vescovo di Ippona informa il suo popolo sulla missione Palestinese di Orosio: "siamo soliti inviare a Pelagio, in quanto servo di Dio, lettere familiari, come egli fa con noi, e così l'anno scorso, quando si è recato in Oriente il mio figlio, il prete Orosio, servo di Dio proveniente dalla Spagna residente presso di noi, con alcune mie lettere, tramite lui scrissi anche a Pelagio, non per rimproverarlo nella mia lettera, ma per esortarlo ad ascoltare dal prete ciò che gli ordinavo"⁸²⁶. Dunque, per Agostino nel momento in cui decide di inviare Orosio in Palestina il problema non è condannare un eretico, ma convincere un cristiano a correggersi dai suoi errori.

Questo atteggiamento inizia a cambiare dopo l'assoluzione di Pelagio a Diospoli. Come emerge dal sermone 348/A sono le informazioni portate ad Ippona dal diacono Palatino a far mutare

⁸²⁴ Nisi fallor, acerbe accepturus est, Agostino, *Epist.* 19*, 4 Su questa perduta lettera vedi Duval, 'La correspondance', p. 367.

⁸²⁵ Sul concetto di amicizia in Agostino vedi Löhr, 'Augustinus und sein Verhältnis zu Pelagius', pp. 78-85. Vedi anche Ebbeler, *Disciplining Christians*, pp. 27-62.

⁸²⁶ Per l'edizione critica di questo sermone vedi F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, Parigi, Institut des Études Augustiniennes, 2005, pp. 241-267, spec. pp. 269-276, da cui si cita l'edizione critica. Solemus ei tamquam servo Dei familiariter scribere, ut ipse nobis, priore anno, cum filius meus presbyter Orosius, qui nobiscum est ex Hispania servus Dei, isset ad orientem cum litteris meis, scripsi per eundem ad eundem Pelagium, non eum notans litteris meis, sed exhortans audiret a presbytero quod mandavi, Agostino, *Sermo 348/A*, 6.

il rapporto tra Agostino e Pelagio: Palatino, infatti, non solo è stato incaricato da Pelagio di far pervenire al vescovo di Ippona una copia della sua autodifesa, ma è anche latore di una tragica notizia, ovvero l'attacco ai monasteri di Betlemme⁸²⁷. La circolazione di queste notizie induce Agostino a informare in prima persona il suo popolo, lasciando da parte alcune delle riserve fino ad allora avute nei confronti di Pelagio. Questi viene esplicitamente nominato e riconosciuto come autore di una eresia da cui i cristiani devono difendersi⁸²⁸. Nel corso del sermone il termine 'eresia' compare ripetutamente⁸²⁹, mentre il nome di Celestio è del tutto assente.

Celestio, condannato a Cartagine nel 411 per le sue tesi giudicate non ortodosse, compare solo in due passi negli scritti di Agostino che precedono il sinodo di Diospoli e gli eventi direttamente connessi ad esso. Benché le tesi di Celestio, incluse in un opuscolo, fossero probabilmente tra le fonti utilizzate da Agostino per la stesura del *De peccatorum meritis*, il suo nome non viene fatto dal vescovo di Ippona. La prima esplicita menzione appare nella lettera 157 di Agostino a Ilario di Siracusa, databile al 414. Si tratta di una lunga lettera in cui il vescovo di Ippona risponde a quattro interrogativi, sollevati dalla predicazione pelagiana in Sicilia, postigli in precedenza dal suo interlocutore: a) la possibilità per l'uomo di essere senza peccato e osservare facilmente i comandamenti divini purché lo voglia, b) lo stato di impeccanza in cui si trova un bambino appena nato, ragione per cui non può perdersi per propria colpa, c) l'impossibilità per un ricco, che rimanga in possesso dei suoi beni, di entrare nel Regno di Dio, d) l'obbligo di non giurare. È nella risposta al secondo quesito, quello relativo al peccato originale, che Agostino nomina Celestio.

Agostino ricorda l'iniziale predicazione di Celestio e di altri suoi compagni a Cartagine e il suo tentativo di introdursi nella gerarchia ecclesiastica chiedendo di essere nominato presbitero, tentativo fallito per la denuncia di alcuni cristiani. Tale intervento lo ha condotto davanti a un tribunale ecclesiastico che ne ha sancito la condanna. Dopo questo evento, pare che Agostino non abbia più notizie certe sul suo conto, tanto da affermare che Celestio, dopo essere stato dimostrato colpevole e detestato dalla Chiesa anziché emendato e pacificato si è ritirato, potrebbe essere proprio colui che cerca di turbare la fede del suo corrispondente. Questo sarebbe il motivo per cui ha ritenuto che fosse necessario menzionare il suo nome⁸³⁰.

⁸²⁷ Agostino, *Sermo 348/A*, 7.

⁸²⁸ Agostino, *Sermo 348/A*, 6.

⁸²⁹ Agostino, *Sermo 348/A*, 8; 12; 15.

⁸³⁰ Sed quia magis convictus et ab Ecclesia detestatus quam correctus et pacatus abscessit, veritus sum ne forte ibi sit ipse qui vestram fidem perturbare conatur: ideo nominis ipsius commemorationem putavi esse faciendam. Agostino, *Epist. 157*, 3, 22.

La seconda menzione di Celestio in questa fase della controversia pelagiana è all'inizio del *De perfectione iustitiae hominis*. Agostino scrive questa opera su richiesta dei vescovi Eutropio e Paolo che hanno consegnato al vescovo di Ippona un'opera di Celestio, le Definizioni, richiedendone una confutazione. Tuttavia, Agostino dichiara non di essere sicuro che questa opera sia di Celestio, perché il titolo sembra essere stato aggiunto da chi gli ha consegnato il manoscritto e non dal suo autore, chiunque esso sia. Ciò non toglie che per Agostino le dottrine contenute in questa opera sono molto simili a quelle di Celestio e dei suoi seguaci, presenti in un'altra opera posseduta da Agostino la cui paternità è indubbiamente di Celestio. In questo breve passo Celestio e i suoi anonimi compagni sono definiti da Agostino come 'ingannati e ingannatori nello stesso tempo' (2 Tm 3, 13)⁸³¹.

Questi brevi accenni al ruolo di Celestio nella fase iniziale della controversia pelagiana testimoniano, da un lato, la ricezione da parte di Agostino della condanna ecclesiastica avvenuta a Cartagine nel 411, dall'altro, la scarsità di notizie sul conto di Celestio e sulle opere da lui composte. In questa prima fase della controversia, l'atteggiamento di Agostino verso Celestio è radicalmente diverso rispetto a quello tenuto nei confronti di Pelagio. Se quest'ultimo, infatti è un buon cristiano, i cui errori sono da correggere, Celestio è, invece, un ingannatore allontanato dalla chiesa e che ancora diffonde tra i fedeli i suoi errori. Non vi è, inoltre, alcun accenno a un legame di discepolato nei confronti di Pelagio, che, anzi, là dove viene citato Celestio non compare.

La posizione di Agostino nei confronti di Pelagio e Celestio non rimane sempre la stessa, ma evolve con il procedere della controversia. In seguito all'assoluzione di Diospoli, vengono riuniti due sinodi provinciali in Africa nel 416, uno a Cartagine e uno a Milevi. Entrambi i sinodi, oltre a condannare Pelagio e Celestio, inviano una lettera a Innocenzo I, chiedendo un suo tempestivo intervento⁸³². La lettera 175 dell'epistolario di Agostino, prodotta dal sinodo di Cartagine, è caratterizzata da toni molto duri nei confronti di Pelagio e Celestio. Grazie a una lettera di Eros e Lazzaro, i vescovi galli in esilio che hanno accusato Pelagio a Diospoli, portata in Africa da Orosio, i vescovi riuniti a Cartagine concludono che Pelagio e Celestio sono gli autori di una eresia che merita di essere condannata⁸³³. Il lessico, continuamente utilizzato in questa lettera, non è più solo quello dell'errore, ma anche quello dell'eresia da condannare⁸³⁴. I dati più interessanti da sottolineare sono

⁸³¹ Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 1, 1.

⁸³² Su queste lettere e su quella successiva (*Epist.* 177), nonché sulle risposte di Innocenzo I, vedi: É. Rebillard, 'Deviance Theory and Orthodoxy. The Case of the Pelagian Controversy on Grace', in *Transformations of Religious Practices in Late Antiquity*, a cura di É. Rebillard, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 159-177, spec. pp. 165-169.

⁸³³ Pelagium et Celestium auctores nefarii prorsus, et ab omnibus nobis anathemandi erroris, Agostino, *Epist.* 175, 1.

⁸³⁴ Agostino, *Epist.* 175, 1; 2; 4; 5; 6.

l'associazione di Pelagio con Celestio e l'accusa di eresia comune ad entrambi. Solo al termine della lettera si apre alla possibilità che Pelagio e Celestio si siano già corretti, benché i loro errori siano da condannare senza riserve⁸³⁵. Tuttavia, Agostino non è tra i firmatari di questa lettera.

Se si esamina la successiva lettera presente nell'epistolario di Agostino, quella prodotta dal sinodo di Milevi, si può facilmente notare una certa somiglianza con le conclusioni raggiunte dal sinodo cartaginese. Elemento importante da sottolineare è la presenza di Agostino alla riunione di Milevi. Innanzitutto vi è il riconoscimento del carattere eretico degli insegnamenti denunciati⁸³⁶. Inoltre, è affermata la comunanza d'intenti tra Pelagio e Celestio: "si dice che autori di questo funestissimo errore siano Pelagio e Celestio"⁸³⁷. Tuttavia, questa accusa viene parzialmente smorzata dal desiderio di guarire gli autori di una nefasta eresia, piuttosto che reciderli completamente dalla chiesa⁸³⁸.

Insieme a queste due lettere, Innocenzo I viene raggiunto anche da una terza lettera firmata da Agostino, insieme ad altri quattro vescovi africani. In questa lettera vi sono alcuni aspetti molto interessanti, che testimoniano, almeno in parte, l'incertezza e l'esitazione con cui Agostino, a questa altezza cronologica, accusa Pelagio di eresia. Prima di tutto, nella lettera Celestio non viene mai citato, ragione per cui è assente il legame con Pelagio, comune alle due precedenti lettere. Il secondo aspetto rilevante è il carattere eretico degli avversari di Agostino presente in due punti della lettera⁸³⁹. Tuttavia non è Pelagio ad essere direttamente accusato di eresia, anzi egli viene in un certo senso preservato da accuse irrevocabili. Agostino ritiene infatti che Pelagio in seguito a Diospoli forse si è corretto, mentre molti suoi seguaci, presenti un po' ovunque, disseminano ancora i loro errori⁸⁴⁰. Gli errori presenti in alcuni scritti di Pelagio, di cui, tuttavia, Agostino non può verificare la paternità, sono dovuti più all'ignoranza che all'arroganza⁸⁴¹. Questa lettera sembra essere un estremo tentativo da parte di Agostino di risolvere la questione Pelagio senza giungere alle estreme conseguenze, motivo per cui ha chiesto a Innocenzo I di far avere a Pelagio una sua lettera⁸⁴², e ha esortato il

⁸³⁵ Agostino, *Epist.* 175, 6.

⁸³⁶ Agostino, *Epist.* 176, 2; 5.

⁸³⁷ Huius autem perniciosissimi erroris auctores esse perhibentur Pelagius et Caelestius, Agostino, *Epist.* 176, 4.

⁸³⁸ Agostino, *Epist.* 176, 4; 5.

⁸³⁹ Agostino, *Epsit.* 177, 16; 18.

⁸⁴⁰ Agostino, *Epsit.* 177, 3.

⁸⁴¹ Agostino, *Epsit.* 177, 15.

⁸⁴² Agostino, *Epsit.* 177, 15. Su questa lettera, probabilmente di Agostino, vedi: Duval, 'La correspondance', pp. 367-369.

vescovo di Roma a invitare Pelagio per esaminare la sua posizione o a intraprendere con lui uno scambio epistolare⁸⁴³.

Il *sermo* 131 è stato predicato da Agostino a Cartagine il 23 settembre 417, dopo l'invio delle lettere dei sinodi di Cartagine e Milevi a Roma e dopo l'arrivo delle risposte di Innocenzo I, ma solo pochi giorni prima dell'arrivo in Africa delle notizie delle decisioni prese da Zosimo in favore dei pelagiani⁸⁴⁴. In questo discorso, Agostino, ormai sicuro della condanna dei pelagiani, afferma senza ambiguità che la causa è finita⁸⁴⁵. Forse perché sicuro della condanna romana, associata a quella africana, il vescovo di Ippona termina il suo discorso con un appello ad agire affinché i pelagiani siano avvertiti, istruiti e corretti dal loro errore⁸⁴⁶. Un atteggiamento, almeno in parte positivo, nei confronti dei pelagiani è presente anche nel *sermo* 156, databile all'ottobre 417, in cui Agostino esprime la speranza che i pelagiani, avendo in parte ammesso il ruolo della grazia di Dio, possano giungere alla corretta comprensione della dottrina⁸⁴⁷. Il desiderio di pregare affinché Pelagio possa convertirsi dai suoi errori è presente anche nella lettera 186, che Agostino, insieme ad Alipio, scrive a Paolino di Nola sempre nel 417⁸⁴⁸.

Le tre lettere indirizzate a Innocenzo I esaminate in precedenza sono state redatte prima che i verbali ufficiali di Diospoli giungessero in Africa⁸⁴⁹. Tali atti, che permettono ad Agostino di redigere il *De gestis Pelagii*, vengono inviati ad Ippona da Cirillo di Alessandria. In questa opera, Agostino difende l'operato dei giudici palestinesi che hanno assolto Pelagio, soltanto perché ha anatematizzato ciò che egli stesso ha scritto in altre opere. Se, dunque, Pelagio è stato assolto, non altrettanto può dirsi della sua dottrina. A prescindere dalla discussione teologica avvenuta a Diospoli e commentata da Agostino, mi pare interessante mettere in evidenza come Agostino giudichi Pelagio e Celestio in

⁸⁴³ Agostino, *Epsit.* 177, 3.

⁸⁴⁴ Per il testo di questo sermone, vedi: G. Partoens, 'Le Sermon 131 de saint Augustin. Introduction et édition', in *Augustiniana* 54 (2004), pp. 35-77, per il testo pp. 65-77.

⁸⁴⁵ Agostino, *Sermo* 131, 10.

⁸⁴⁶ Ergo ut advertant, monemus; ut instruatur, docemus; ut mutantur, oremus, Agostino, *Sermo* 131, 10.

⁸⁴⁷ Accedendo enim proficere poterunt et ad id quod vere rectum est pervenire, Agostino, *Sermo* 156, 12, 13. Sulla datazione e sul contesto storico-teologico di questo sermone, vedi: J. Lössl, 'Dating Augustine's Sermons 151-156: Internal Evidence', in *Sancti Aurelii Augustini Sermones CLI-CLVI*, a cura di G. Partoens, CCSL 51/B, Turnhout, Brepols, 2007, pp. XXIII – LV.

⁸⁴⁸ Agostino, *Epist.* 186, 11, 37; 11, 38. Su questa lettera, vedi: P. Descotes, 'Saint Augustin et la crise pélagienne: le témoignage de la correspondance (*Epistulae* 186, 187 et 194)', in *Revue des Études Augustiniennes* 56 (2010), pp. 197-227, spec. pp. 199-208. È probabile che Agostino decida di scrivere a Paolino quando viene a conoscenza di una lettera di Pelagio indirizzata proprio a Paolino. Vedi: Agostino, *Epist.* 186, 1, 1; Agostino, *De gratia Christi* I, 35, 38.

⁸⁴⁹ Vedi Agostino, *Epist.* 186, 1, 2.

questa opera. Il primo dato inequivocabile è la denuncia del carattere eretico degli insegnamenti imputati a Pelagio a Diospoli, da cui risulta chiaro che “da questo processo tali errori furono condannati e che Pelagio avrebbe dovuto esser condannato insieme ad essi, se egli stesso non li avesse condannati. Sicuramente adesso dopo questo giudizio, quando noi discutiamo contro siffatte sentenze, è contro un’eresia condannata che discutiamo”⁸⁵⁰. Il secondo aspetto degno di nota è che Agostino associa Celestio a Pelagio in una relazione maestro-discepolo⁸⁵¹. Questa associazione è molto importante: prima di Diospoli, non solo Pelagio non è mai attaccato né accusato di eresia, ma non è neppure associato a Celestio, già condannato nel 411 a Cartagine. Dopo aver ricevuto gli atti di Diospoli Agostino sembra accogliere questo rapporto all’interno del movimento pelagiano, affermato pubblicamente per la prima volta in Palestina da Orosio, Eros e Lazaro, come sarà mostrato nelle pagine seguenti. Tale associazione è già stata anticipata almeno dal sermone 348/A e dalla lettera 176, di cui Agostino è uno dei firmatari, ma è la prima volta che compare in uno dei trattati anti-pelagiani.

Il *De gratia Christi*, scritto nel 418, sembra confermare i dati evidenziati finora. Questa opera è stata scritta dopo la condanna inflitta a Pelagio e Celestio da Zosimo con l’*Epistola tractoria* del 418. Agostino prosegue nel presentare Celestio come discepolo di Pelagio, tanto che invita i suoi lettori a prestare attenzione a ciò che ha affermato esplicitamente Celestio per poter trovare ciò che Pelagio ha invece implicitamente ammesso⁸⁵². Accanto a questa affermazione, sono costantemente presenti le accuse di eresia rivolte sia a Pelagio che a Celestio. Per il vescovo d’Ippona la situazione è chiara: “è nato un dogma pestifero e un errore ereticale”⁸⁵³.

L’anno 418 segna una svolta decisiva nella controversia pelagiana, la condanna definitiva di Pelagio e Celestio, sancita anche dall’*Epistola tractoria* di Zosimo, scatena la reazione di Giuliano d’Eclano e di altri vescovi dell’Italia meridionale che si rifiutano di ratificare questa condanna. Ha così inizio la seconda fase della controversia pelagiana, in cui Agostino e Giuliano d’Eclano si scontrano per oltre un decennio. Questa nuova fase della controversia conserva le principali

⁸⁵⁰ Satis tamen hoc iudicio declaratum est esse damnata et Pelagium simul fuisse damnandum, nisi haec etiam ipse damnaret. Nunc certe post hoc iudicium, quando contra huiusmodi sententias disputamus, adversus damnatam haeresim disputamus, Agostino, *De gestis Pelagii* 14, 30. Vedi anche Agostino, *De gestis Pelagii* 10, 22; 11, 24; 21, 45; 32, 57; 33, 58; 34, 59; 35, 60; 35, 61; 35, 62; 35, 65.

⁸⁵¹ Agostino, *De gestis Pelagii* 11, 23; 35, 62; 35, 63.

⁸⁵² Agostino, *De gratia Christi* II, 6, 6. Vedi anche Agostino, *De gratia Christi* II, 8, 9; II, 10, 11; II, 11, 12; II, 12, 13; II, 13, 14; II, 16, 17; II, 41, 48.

⁸⁵³ Dogma exstitisse pestiferum et haeticum errorem, Agostino, *De gratia Christi* II, 22, 25. Vedi anche Agostino, *De gratia Christi* II, 13, 14; II, 21, 23; II, 23, 26.

caratteristiche dell'offensiva anti-pelagiana di Agostino presenti nelle ultime opere contro Pelagio e Celestio. Allo stesso tempo la polemica contro Giuliano porta con sé alcune caratteristiche innovative. Tra gli elementi di continuità vi è, senza dubbio, l'inequivocabile denuncia del carattere ereticale degli insegnamenti di Giuliano, che ha deciso di difendere Pelagio e Celestio, a loro volta condannati di eresia. Per Agostino è stato possibile attribuire a Giuliano l'accusa di eretico perché considera il deposto vescovo di Eclano un seguace e discepolo di Pelagio e Celestio. Il vescovo di Ippona ci fornisce l'idea di un movimento compatto al suo interno, in cui Giuliano è l'ultimo erede degli insegnamenti di Pelagio e Celestio. Questa rappresentazione la si può trovare in tutti i principali trattati teologici di questa polemica: è presente nel *De nuptiis et concupiscentia*⁸⁵⁴, nel *Contra Iulianum*⁸⁵⁵ e nell'*Opus imperfectum*⁸⁵⁶. Non è inutile sottolineare che una tale affermazione la si trova soltanto in Agostino e mai in Giuliano d'Eclano, che, tra ciò che rimane dei suoi scritti, nomina raramente Pelagio e Celestio⁸⁵⁷, e in nessun caso afferma di essere loro discepolo.

Strettamente connessa a questa presentazione di Giuliano e dei suoi legami con Pelagio e Celestio, vi è l'introduzione, a partire dal 418 del termine 'pelagiano' e 'celestiano' per descrivere gli aderenti a questo movimento eretico. Questo aggettivo è costruito sul modello fornito da altri aggettivi usati per descrivere gli aderenti a una eresia, come ariano, monarchiano, macedoniano, ecc. Ci troviamo di fronte, dunque, a una fase evoluta della polemica anti-pelagiana di Agostino, in cui il nemico è diventato un eretico e il suo seguito un gruppo facilmente distinguibile⁸⁵⁸.

2.1.4. La novità del pelagianesimo

Nella polemica anti-pelagiana di Agostino vi è, infine, un ultimo elemento che merita di essere preso in esame. Si tratta della costruzione retorica dei suoi avversari⁸⁵⁹. L'incontro di Agostino con le tesi sostenute da Pelagio e dai suoi seguaci deve aver rappresentato uno sconvolgimento di

⁸⁵⁴ Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* II, 5, 15.

⁸⁵⁵ Agostino, *Contra Iulianum* I, 5, 20; II, 10, 35; II, 10, 36; V, 6, 24.

⁸⁵⁶ Agostino, *Opus imperfectum* I, 67; IV, 73; IV, 109, IV, 114; VI, 25.

⁸⁵⁷ Giuliano cita una sola volta un'opera di Pelagio, il *De natura*, vedi Agostino, *Opus imperfectum* IV, 122,

⁸⁵⁸ Sull'introduzione di questi termini, vedi: Berrouard, 'Le lettres 6* et 19*', pp. 271-272. Questi termini compaiono anche in alcuni sermoni, vedi: Agostino, *Sermo* 163/A, 3; Agostino, *Sermo* 181, 2, 2; 5, 7; Agostino, *Sermo* 183, 1, 1; 8, 12. Sui sermoni anti-pelagiani di Agostino, vedi: Dupont, *Gratia in Augustine's Sermones*, pp. 81-93.

⁸⁵⁹ Per altre strategie retoriche usate da Agostino contro Pelagio, vedi: R. Toczko, 'Heretic as Bad Rhetorician: How Augustine Discredited Pelagius', in *Augustinian Studies* 42 (2011), pp. 211-231.

considerevoli proporzioni. La novità portata da questo monaco bretone e dai suoi seguaci è, agli occhi di Agostino, la caratteristica che risalta con più frequenza nei suoi scritti, sia in quelli della cosiddetta prima fase, sia in quelli della seconda controversia pelagiana, in cui Pelagio e Celestio hanno ceduto il posto a Giuliano d'Eclano. Se, dunque, si dovesse definire con un termine il modo in cui Agostino ha riletto e interpretato le dottrine pelagiane, questo termine sarebbe senza dubbio 'novità'. Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano rappresentano per il vescovo di Ippona una realtà mai manifestatasi prima, il cui pericolo maggiore risiede nel tentativo di scardinare ciò che per Agostino rappresenta la tradizione della chiesa africana, ma anche, più in generale, cattolica. Ripercorrendo i principali scritti anti-pelagiani verrà mostrata non solo la frequenza e la pervasività del lessico della novità in riferimento a Pelagio e ai suoi seguaci, ma anche la loro opposizione alla tradizione ecclesiastica.

Nel primo trattato anti-pelagiano, il *De peccatorum meritis*, la novità dei pelagiani è legata alla loro nuova interpretazione di Rom 5, 12, che non testimonierebbe a favore del peccato originale, ma dell'individuale responsabilità del peccato⁸⁶⁰. Un'altra dottrina introdotta dai pelagiani, secondo Agostino, sarebbe la differenza tra vita eterna, a cui accederebbero i bambini morti senza battesimo, e Regno di Dio, a cui appartengono solo i battezzati⁸⁶¹. Ulteriori riferimenti alla novità del pelagianesimo si trovano nel terzo libro, scritto in un momento successivo per chiarire alcune affermazioni presenti nei primi due. In questo terzo e ultimo libro il lessico della novità è particolarmente abbondante, e già nel primo paragrafo Agostino afferma di aver scritto un trattato utile ai difensori della fede contro le innovazioni⁸⁶² dei pelagiani. In questa opera, come abbiamo evidenziato in precedenza, Agostino conserva un'attitudine benevola nei confronti di Pelagio e, pur leggendo nel suo commento alla lettera ai romani affermazioni contrarie alla trasmissione del peccato originale, ritiene che Pelagio si sia limitato a riportare le idee di altri. Tali idee non sarebbero, però, sostenute da Pelagio, consapevole del loro carattere innovativo e contrario all'antica tradizione della chiesa⁸⁶³. La sezione conclusiva del terzo libro del *De peccatorum meritis* è dedicata a un florilegio di autorità patristiche a favore del peccato originale. L'intenzione di Agostino è di mostrare che la sua posizione è in accordo con quanti lo hanno preceduto, mentre i suoi avversari sostengono una novità senza alcuna tradizione⁸⁶⁴. L'importanza del rapporto con la tradizione precedente, già presente in questa prima opera, diviene con il proseguire della polemica sempre più rilevante. Lo schema presentato da Agostino è semplice: l'antica tradizione della chiesa è concorde con il suo

⁸⁶⁰ Agostino, *De peccatorum meritis* I, 9, 9.

⁸⁶¹ Agostino, *De peccatorum meritis* I, 20, 26; I, 28, 56.

⁸⁶² Agostino, *De peccatorum meritis* III, 1, 1.

⁸⁶³ Agostino, *De peccatorum meritis* III, 3, 6.

⁸⁶⁴ Agostino, *De peccatorum meritis* III, 6, 12; III, 7, 14; III, 13, 22.

insegnamento, mentre i pelagiani rappresentano una novità recentemente comparsa, senza alcun riferimento alla tradizione ecclesiastica.

A questo proposito il *sermo 294*, uno dei sermoni anti-pelagiani di Agostino, rappresenta un altro esempio di come il vescovo di Ippona utilizzi il contrasto retorico tra tradizione, difesa da lui e dai suoi predecessori, e l'assoluta novità pelagiana. Il tema affrontato da Agostino in questo sermone riguarda il battesimo dei bambini e la sua relazione con il peccato originale. La prima novità contestata ai pelagiani riguarda la distinzione tra vita eterna e Regno dei cieli⁸⁶⁵, la stessa dottrina già criticata nel *De peccatorum meritis*. Quasi al termine del sermone, Agostino cita un passo della lettera di Cipriano a Fido a sostegno della sua interpretazione del battesimo degli infanti per la remissione del peccato originale. Questa citazione si è resa necessaria, secondo il vescovo di Ippona, per confutare quanti discutono di empie novità⁸⁶⁶, chiaro riferimento alla predicazione pelagiana. Dunque, l'autorità della tradizione, rappresentata da Cipriano, è l'arma utilizzata da Agostino contro i suoi avversari.

Anche nel *De gestis Pelagii* Agostino denuncia la novità della predicazione di Pelagio e dei suoi seguaci. In particolare afferma che “dopo le antiche eresie, una eresia è stata inventata ora, non dai vescovi, dai preti o da qualcuno del clero, ma da certi monaci”⁸⁶⁷. In questo passo, Agostino introduce una sfumatura inedita nella sua descrizione del pelagianesimo: ad essere nuove non sono solo le dottrine, ma anche lo stato di chi le predica. Non si tratta, infatti, di un'eresia nata in seno al clero, ma la sua origine può essere definita laica. Agostino, dopo poche pagine, sottolinea la sua gioia per la condanna ricevuta nel sinodo di Diospoli dalle affermazioni di questa nuova eresia⁸⁶⁸, anche se i suoi esponenti, in particolare Pelagio, ne sono usciti personalmente indenni.

La strategia utilizzata da Agostino per rappresentare il pericolo di Pelagio e Celestio, assoluta novità se paragonata all'antica tradizione della chiesa, viene ripresa anche durante la decennale polemica con Giuliano d'Eclano. Assistiamo, infatti, a una moltiplicazione dei riferimenti alla novità dell'insegnamento del nuovo avversario di Agostino. Non essendo possibile prendere in esame ogni singolo riferimento, rimandiamo il lettore interessato alle indicazioni presenti in nota.

⁸⁶⁵ Agostino, *Sermo 294*, 3, 3.

⁸⁶⁶ Agostino, *Sermo 294*, 20, 19. Anche in altri sermoni anti-pelagiani compare la caratteristica innovatrice del pelagianesimo, vedi: Agostino, *Sermo 26*, 8; *Sermo 165*, 5, 6; *Sermo 174*, 8, 9; *Sermo 299*, 12; *Sermo 348/A*, 3.

⁸⁶⁷ Post veteres haereses, inlata est etiam modo haeresis non ab episcopis, seu presbyteris, vel quibusque clericis; sed a quibusdam veluti monachis, Agostino, *De gestis Pelagii* 35, 61.

⁸⁶⁸ Agostino, *De gestis Pealgii* 35, 65. Un accenno alla novità rappresentata da Pelagio è presente anche in Agostino, *De gratia Christi* II, 13, 14.

Nel primo trattato contro Giuliano, il *De nuptiis et concupiscentia*, Agostino prosegue i suoi sforzi per raffigurare il pelagianesimo e, in particolare, le dottrine di Giuliano d'Eclano come un'assoluta novità. L'inizio di questa opera è, da questo punto di vista, emblematico. I nuovi eretici, si difende Agostino, da un lato, sostengono che per i nuovi nati non sia necessaria la remissione di alcun peccato nel battesimo, dall'altro accusano il vescovo di Ippona di condannare le nozze. Costoro non si accorgono però di andare contro le affermazioni contenute nella antichissima e saldissima regola della fede cattolica⁸⁶⁹. I due aspetti su cui si concentrano gli sforzi di Agostino per far apparire come nuove le posizioni di Giuliano sono la negazione della necessità della grazia battesimale per la remissione del peccato originale⁸⁷⁰ e le accuse pelagiane alla dottrina matrimoniale di Agostino⁸⁷¹. In entrambi i casi Agostino difende la propria posizione affermando di seguire l'antica regola di fede, al contrario di Giuliano che su entrambe le questioni sta innovando.

La successiva opera contro Giuliano è il *Contra duas epistulas Pelagianorum*, nel quale confuta le lettere di Giuliano ai romani e a Rufò di Tessalonica. Anche all'inizio di questo trattato Agostino attacca i nuovi eretici, nemici della grazia di Dio⁸⁷². Gli ambiti teologici in cui il concetto di novità viene attribuito da Agostino a Giuliano sono sostanzialmente gli stessi evidenziati nel *De nuptiis et concupiscentia*. Il vescovo di Ippona, infatti, si difende dalle accuse di Giuliano di condannare le nozze, affermando che al contrario è la positiva accettazione della concupiscenza carnale di Giuliano a rappresentare una novità⁸⁷³. Allo stesso tempo Agostino accusa di novità l'affermazione di Giuliano secondo cui i bambini nascono senza alcun peccato, ragion per cui il battesimo loro impartito non ha come scopo la remissione del peccato originale⁸⁷⁴. Anche negli altri tre libri si ritrovano numerosi attacchi alla novità rappresentata da Giuliano, la cui densità ci impedisce di trattarli in dettaglio⁸⁷⁵.

È soprattutto negli ultimi due trattati redatti contro Giuliano, il *Contra Iulianum* e l'*Opus imperfectum*, che questa strategia polemica di Agostino trova la sua realizzazione più ampia, dovuta anche alla grande mole di entrambe queste opere. Si tratta per lo più di brevi accenni in cui Agostino apostrofa e redarguisce il suo avversario per le novità introdotte, talmente frequenti, però, da divenire

⁸⁶⁹ Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 1, 1.

⁸⁷⁰ Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 20, 22; II, 2, 3; II, 29, 51.

⁸⁷¹ Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* I, 35, 40; II, 2, 4; II, 23, 38.

⁸⁷² Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 1, 2.

⁸⁷³ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 5, 9

⁸⁷⁴ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 6, 11.

⁸⁷⁵ Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 1, 1; II, 3, 5; II, 6, 11; III, 5, 15; III, 9, 25; IV, 4, 4; IV, 8, 20; IV, 12, 32.

un vero e proprio *leit-motiv* nella polemica agostiniana⁸⁷⁶. Tra i numerosi attacchi di Agostino, uno mi sembra particolarmente importante. Nel quarto libro dell'*Opus imperfectum*, Agostino si difende dall'accusa lanciata da Giuliano di essere manicheo e di essere peggiore di Gioviniiano. All'accostamento con queste due eresie, Agostino risponde di non essere in grado di trovare alcuna somiglianza tra Giuliano e qualche precedente eresia: "è come se voi aveste fondato una nuova eresia, perché, quando noi vi confutiamo, non siamo in grado di equipararvi a nessun altro eretico"⁸⁷⁷. Allo stesso tempo ricorre con una certa frequenza nelle opere contro Giuliano d'Eclano la sottolineatura da parte di Agostino che tra l'eresia manichea e quella pelagiana vi sono enormi differenze e che l'una è opposta all'altra, benché entrambe siano da combattere⁸⁷⁸. Queste osservazioni mi sembrano di grande importanza perché evidenziano la motivazione per cui Agostino ha così frequentemente insistito sull'aspetto innovativo del pelagianesimo, vale a dire la sua irriducibilità a nessuna delle precedenti eresie. A differenza di quanto proporranno gli altri polemisti anti-pelagiani, a partire da Girolamo e Orosio⁸⁷⁹, Agostino è stato l'unico polemista a non cercare di ridurre il pelagianesimo a un erede di precedenti movimenti eretici. Tale approccio al movimento pelagiano differenzia il vescovo di Ippona in maniera, a mio giudizio, netta da quanti, all'incirca negli stessi anni, hanno combattuto gli stessi avversari. Si tratta di una prospettiva radicalmente diversa: mentre, per esempio, per Girolamo la predicazione di Pelagio non è che l'ultima manifestazione dell'empietà eretica, rappresentata da una lunga catena che risale all'indietro fino alla filosofia greca, Agostino rinuncia a

⁸⁷⁶ Agostino, *Contra Iulianum* I, 3, 7; I, 3, 8; I, 5, 15; I, 5, 20, I, 7, 33; II, 1, 1; II, 9, 31; II, 10, 34; II, 10, 37; III, 1, 1; III, 1, 4; III, 1, 5; III, 3, 8; III, 17, 31; V, 6, 24; V, 12, 48; VI, 8, 22-23; VI, 10, 33. Agostino, *Opus imperfectum* I, 2; I, 9; I, 67; I, 73; I, 86; I, 95; I, 106; II, 165; III, 29; III, 37; III, 61; III, 104; III, 183; IV, 43; IV, 50; IV, 75; IV, 134; V, 9; V, 39; VI, 1; VI, 3; VI, 5; VI, 6; VI, 22.

⁸⁷⁷ Quasi propterea condideritis haeresim novam, ut quando vos redarguimus, nullis haereticis adaequare possimus, Agostino, *Opus imperfectum* IV, 122. In questo passo Agostino elenca gli aspetti in cui la teologia di Giuliano è più empia di quella di Gioviniiano. Vi è dunque una netta differenza tra Giuliano e Gioviniiano, come il vescovo di Ippona afferma in *De nuptiis et concupiscentia* II, 23, 38. Ciò che, invece, accomuna Gioviniiano e Giuliano è, secondo Agostino, l'accusa da loro lanciata ai cattolici di essere manichei, vedi: Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* II, 5, 15; II, 23, 38; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* I, 2, 4, e Agostino, *Contra Iulianum* I, 2, 4. Vedi Y-M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, pp. 367-379. In Agostino, *Contra Iulianum* III, 1, 5, Giuliano e i suoi seguaci sono assimilati ai massimianisti, un gruppo di donatisti, in quanto entrambi si vantano del loro ridotto numero di seguaci. Anche in questo caso, non vi sono convergenze dottrinali rilevate da Agostino.

⁸⁷⁸ Vedi Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* II, 3, 9; II, 23, 38; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 2, 2-4; IV, 3, 3.

⁸⁷⁹ Vedi in seguito i paragrafi 2.2.5. (Girolamo) e 2.3.3. (Orosio).

una simile raffigurazione del movimento pelagiano, affermando esplicitamente che nessuna delle precedenti eresie può paragonarsi al pelagianesimo.

Una tale differenza non deve, però, tradursi nella conclusione che Agostino, scevro da ricostruzioni genealogiche di carattere eresiologico, sia in grado di restituirci un'immagine del movimento pelagiano storicamente più attendibile di quella degli altri polemisti. Nell'opera di Agostino la risoluta affermazione della novità rappresentata da Pelagio, Celestio e Giuliano si accompagna a un altro tipo di costruzione del proprio avversario, ovvero la dialettica tra la difesa della tradizione cattolica e l'introduzione di novità profane, estranee, non solo all'insegnamento delle Sacre Scritture, ma anche a quello dei successori degli apostoli, vescovi cattolici come Agostino. Una delle caratteristiche più rilevanti della polemica anti-pelagiana di Agostino, presente già nella *De peccatorum meritis*, è il continuo confronto tra le affermazioni dei pelagiani e brani tratti dalle opere di vescovi⁸⁸⁰, tanto occidentali, quanto orientali, che, nell'interpretazione di Agostino, da un lato, rappresenterebbero l'immutato *depositum fidei*, dall'altro, sarebbero in aperto contrasto con le novità pelagiane⁸⁸¹.

⁸⁸⁰ Numerosi studi sono apparsi sull'utilizzo dell'argomentazione patristica da parte di Agostino durante la controversia pelagiana. Per la prima fase del conflitto, vedi: G. Maschio, 'L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)', in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 459-479. Per la seconda fase della controversia pelagiana, vedi: F. Perago, 'Il valore della tradizione nella polemica tra Sant'Agostino e Giuliano di Eclano', in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli* 10 (1962-1963), pp. 143-160; M. Lamberigts, 'Augustine's Use of Tradition in his Reaction to Julian of Aelclanum's *Ad Turbantium. Contra Iulianum* I-II', in *Augustinian Studies* 41 (2010), pp. 183-200; M. Lamberigts, 'Augustine's Use of Tradition in the Controversy with Julian of Aelclanum', in *Augustiniana* 60 (2010), pp. 11-61 e G. Caruso, 'Ex Orientis partibus. Agostino e le fonti greche nel *Contra Iulianum*', in *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg*, a cura di M. Cutino, E. Prinzivalli e F. Vinel, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 105-120. Secondo É. Rebillard, 'A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations', in *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), pp. 559-578, si è verificata una evoluzione nell'utilizzo da parte di Agostino delle citazioni patristiche tra la prima e la seconda fase della controversia pelagiana. Nella prima fase le citazioni bibliche avrebbero avuto un ruolo più autorevole di quelle patristiche, mentre nella seconda fase le due fonti d'autorità si sarebbero equivate. Questa ipotesi è stata recentemente messa in discussione da A. Chronister, 'Augustine and Patristic Argumentation in his Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?', in *Augustiniana* 64 (2014), pp. 187-226. L'utilizzo dell'autorità delle citazioni patristiche è uno strumento che viene sviluppato agli inizi del V secolo, rari sono gli esempi precedenti, come mostrato da M. Vessey, 'The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study', in *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), pp. 495-513, spec. p. 500.

⁸⁸¹ Questa strategia è comune anche a Pelagio e Giuliano d'Eclano. Entrambi, infatti, utilizzano brani tratti dalle opere di altri vescovi per affermare la continuità tra il loro pensiero e quello degli autori citati e per denunciare la novità di Agostino. Questa strategia è già in opera in una delle prime opere di Pelagio, il *De natura*, opera che precede

L'affermazione dell'assoluta novità pelagiana ha giocato a favore della dimostrazione della tradizionalità dell'insegnamento di Agostino. Se infatti le tesi pelagiane sono una innovazione nella fede della chiesa, non sarà possibile trovarne alcuna traccia nell'insegnamento dei padri vissuti in precedenza e, al contempo, se la dottrina di Agostino è fedele al lascito dei suoi predecessori, è innegabile trovarne conferma nei loro scritti. L'ortodossia è, pertanto, il risultato dell'assoluta fedeltà al dato di fede ricevuto, mentre l'eterodossia è la misura con cui ci si discosta da tale deposito. Lo scopo di questo paragrafo non è stabilire o valutare chi tra i contendenti di questa contesa abbia interpretato in maniera più fedele il pensiero degli autori citati, bensì quello di delineare quale sia la strategia retorica ed eresiologica di Agostino nei confronti dei suoi avversari. Tale strategia, fondandosi sul concetto di novità e sull'utilizzo delle citazioni patristiche mostra un carattere, a sua volta, innovativo se paragonato alle strategie dei polemisti anti-pelagiani a lui contemporanei.

l'esplosione della controversia pelagiana. Non è da escludere, pertanto, che Agostino abbia riutilizzato una strategia dei suoi avversari non solo a scopo offensivo, ma anche per difendersi dalla medesima accusa.

2.2. GIROLAMO

Girolamo affronta la controversia teologica contro Pelagio nel suo ultimo decennio di vita. Questo scontro catalizza le energie intellettuali di un uomo ormai anziano nella produzione di opere anti-pelagiane, come la lettera 133 a Ctesifonte e il Dialogo contro i Pelagiani. La polemica non si limita a opere scritte esplicitamente per confutare la predicazione di Pelagio. Il pericolo che questa eresia rappresenta agli occhi di Girolamo si deduce facilmente dalla pervasività con cui emergono accenni alla polemica in corso nelle altre opere redatte in questi anni. La lettera 130 a Demetriade e il Commento a Geremia, pur essendo stati scritti per altri scopi, direzione spirituale nel primo caso, esegesi nell'altro, non possono essere pienamente compresi se non all'interno di questa polemica. Brevi accenni a Pelagio sono presenti anche in altre opere⁸⁸².

La predicazione pelagiana ha luogo principalmente tra gli emigrati latini residenti in Palestina. Case di illustri famiglie vengono messe a disposizione per le conferenze di Pelagio⁸⁸³. La lettera 133 delinea nettamente i confini dell'ambiente entro cui Pelagio si muove. Non sappiamo a che famiglia appartenesse Ctesifonte, senza dubbio si trattava di una famiglia aristocratica. Nel paragrafo finale della lettera, viene abilmente dipinto l'ambiente in cui si diffonde la predicazione di Pelagio: Girolamo si serve di Ctesifonte per mettere in guardia la comunità che si riunisce nella sua casa dall'accogliere l'infamia di una terribile eresia, affinché là dove prima si lodava la virtù e la santità non dimori l'infamia di una presunzione diabolica e di una spregevole compagnia⁸⁸⁴. Attorno alla famiglia di Ctesifonte e all'interno della sua casa si riunisce una cerchia di persone desiderose di ascoltare ciò che Pelagio ha da dire. La casa di Ctesifonte non è sicuramente l'unico ambiente che ha

⁸⁸² La lettera 140 a Cipriano, sull'interpretazione del salmo 139, contiene accenni anti-pelagiani, vedi Moreschini, 'Il contributo di Girolamo', pp. 69-70. Anche nel Commento a Ezechiele, Girolamo, nel prologo al sesto libro, si riferisce a Pelagio: *putabam quod, medio serpente confosso, non reviviscerent hydrae novellae plantaria et, iuxta fabulas poetarum, Scylla mortua, nequaquam in me Scyllaei saevirent canes qui latrare non cessant, et haereticis Dei percussis manu [...] haeresis ipsa non moritur, haereditariis contra nos odiorum suorum catulis derelictis*, Girolamo, *In Hezechielem*, VI, prol.

⁸⁸³ I legami tra Pelagio e l'aristocrazia romana, tanto in Occidente quanto in Oriente, sono stati analizzati da P. Brown, 'Pelagius and his Supporters: Aims and Environments', in *The Journal of Theological Studies* 19 (1968), pp. 93-114; e P. Brown, 'The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West', in *The Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 56-72.

⁸⁸⁴ *Illudque per te sanctae atque inlustris domus conciliabulum precor atque commoneo, ne per unum aut, ut multum, tres homunculos suscipiant tantarum faeces hereseon aut, ut parum dicam, infamiam, ut, ubi primum uirtus et sanctitas laudabatur, ibi praesumptionis diabolicae et sordidissimae societatis turpitudine uersetur*, Girolamo, *Epist.* 133, 13.

accolto benevolmente Pelagio in Oriente, si tratta però dell'unico caso che le fonti ci mettono a disposizione.

Accanto a queste conferenze private, è probabile che Pelagio si sia dedicato all'attività di direttore spirituale per via epistolare. L'unico caso di cui siamo a conoscenza si riferisce alla giovane Demetriade, per la quale Pelagio redige una lettera. Tuttavia, Girolamo nell'*In Hieremiam* afferma che Pelagio invia in tutto il mondo lettere⁸⁸⁵. La presenza di presunte lettere di Pelagio sul territorio palestinese trova conferma anche nel *Dialogus adversus Pelagianos* e tra gli atti del sinodo di Diospoli: un'anonima lettera a una vergine viene infatti a lui attribuita da Girolamo e dai compilatori del libello accusatorio. La rinuncia alla paternità di questo scritto da parte di Pelagio ha trovato gli studiosi moderni divisi tra loro⁸⁸⁶. Ciononostante, a prescindere da questo caso specifico, la descrizione di Girolamo sembra essere verosimile: è probabile, infatti, che Pelagio abbia composto alcune lettere per diffondere la propria proposta ascetica, oltre che per cementare il partito dei propri sostenitori⁸⁸⁷. Purtroppo, la perdita di questo materiale ci impedisce di conoscere i contenuti di questi scritti e i loro destinatari.

L'analisi della polemica anti-pelagiana di Girolamo sarà articolata in cinque sezioni: la costruzione del pelagianesimo tramite l'uso di genealogie eresiologiche, gli attacchi personali a Pelagio, il dibattito teologico tra grazia e libero arbitrio e sulla possibilità per l'uomo di essere senza peccato e, infine, la posizione di Girolamo sul peccato originale. Si tratta di una articolazione dei temi trattati molto importante perché ci permetterà di comprendere la posizione di Girolamo in relazione alla predicazione di Pelagio: come emergerà nelle pagine seguenti, vi è una netta differenza tra la reazione anti-pelagiana di Agostino e quella di Girolamo, non solo sui contenuti da censurare, ma anche sullo stile con cui rapportarsi a Pelagio.

⁸⁸⁵ Mittit in universum orbem epistulas byblinas, Girolamo, *In Hieremiam* III, prol., 3. Vedi anche Girolamo, *In Hieremiam* IV, 53, 2.

⁸⁸⁶ Vedi in seguito il capitolo 2.5.

⁸⁸⁷ La pubblicazione di singole lettere, o di un corpus epistolare, al fine di ottenere visibilità e supporto dai propri sostenitori, oltre che per il riconoscimento della propria autorità, è una tecnica a cui è ricorso anche Girolamo lungo tutto il corso della sua vita. Vedi A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 13-42; 68-98; 129-167. Non è da escludere che anche Pelagio sia ricorso al mezzo epistolare per fini analoghi.

2.2.1. Presentazione degli scritti

Demetriade, giovane adolescente della famiglia degli *Anicii*, dopo aver rifiutato il matrimonio combinato predisposto dalla sua famiglia, decide di far voto di castità e di dedicarsi alla vita ascetica. La madre Giuliana e la nonna Proba ben presto si prodigano affinché la giovane possa ricevere adeguate direttive spirituali e, per questo motivo, interpellano direttamente le principali autorità dell'epoca: Pelagio e Girolamo⁸⁸⁸. Nasce così la lettera 130 di Girolamo indirizzata a Demetriade⁸⁸⁹. La risposta di Girolamo alla richiesta di Proba e Giuliana non è scontata. Girolamo, come è stato mostrato da Dunphy, non aveva alcun rapporto con la famiglia degli *Anicii*, tanto che “it is difficult

⁸⁸⁸ Si tratta di un evento molto importante per la storia del cristianesimo primitivo, e per questo motivo, ampiamente studiato dalla critica moderna. Queste lettere sono state analizzate sullo sfondo della disputa teologica tra Pelagio, da un lato, e Agostino e Girolamo, dall'altro. Vedi: M. Goussier, 'Les directeurs spirituels de Démétrias: épisode de la lutte anti-pélagienne', in *Nouvelle Revue Théologique* 60 (1933), pp. 783-801. Un approccio diverso è stato invece seguito da A. S. Jacobs, 'Writing Demetrias: Ascetic Logic in Ancient Christianity', in *Church History* 69 (2000), pp. 719-748. L'autore ha cercato di comprendere la logica ascetica con la quale Agostino, Girolamo e Pelagio hanno cercato di inquadrare e schematizzare la scelta ascetica di Demetriade. Cain, *The Letters of Jerome*, pp. 160-167, ha, invece, studiato la lettera di Girolamo come un esempio del suo incessante sforzo per essere riconosciuto come maestro spirituale, in continua concorrenza con altre autorità contemporanee, in questo caso Pelagio. Di grande interesse per la storia culturale della tarda antichità è l'analisi condotta da J-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2005, pp. 29-47, secondo cui Pelagio ha cercato di tenere insieme i valori aristocratici con la scelta di Demetriade, mentre Girolamo ha prospettato una completa rottura tra questi due mondi. Vedi anche F. E. Consolino, 'Fra Pelagio e Claudiano: L'elogio degli *Anicii* nell'epistola di Girolamo a Demetriade', in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* 3 (1987), pp. 65-83; W. Dunphy, 'St. Jerome and the *Gens Anicia* (Ep. 130 to Demetrias)', in *Studia Patristica* 18 (1990), pp. 139-145; P. Laurence, 'Proba, Juliana et Démétrias: le christianisme des femmes de la gens Anicia dans le première moitié du Ve siècle', in *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), pp. 131-163, spec. pp. 146-163; J. McWilliam, 'Letters to Demetrias: A Sidebar in the Pelagian Controversy', in *Toronto Journal of Theology* 1 (2000), pp. 131-139; M. Testard, 'Démétrias, une disciple de saint Jérôme, et la *sollicitudo animi*', in *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1999), pp. 238-256; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Vol. V Première partie: Le monachisme latin. De l'épithaphe de sainte Paule à la consécration de Démétrias (404-414)*, Parigi, Edition du Cerf, 1998, pp. 320-336.

⁸⁸⁹ Anche Agostino invia un breve biglietto per felicitarsi della scelta di Demetriade, ma diversamente da Pelagio e Girolamo, a lui non è mai giunta un'esplicita richiesta di direzione spirituale. Si tratta della lettera 150. In seguito Agostino scriverà un'altra missiva, la lettera 188.

to find any place for Proba in Jerome's world and vice versa"⁸⁹⁰. Girolamo ha da poco tempo perso i suoi principali alleati a Roma, Pammachio e Marcella. La richiesta di Proba e Giuliana giunge, dunque, nel momento opportuno per Girolamo, che non può perdere questa occasione per ottenere l'appoggio di una delle più influenti famiglie dell'aristocrazia romana.

La lettera 133 a Ctesifonte⁸⁹¹ è il primo attacco a Pelagio e alle sue dottrine, anche se non viene mai fatto il nome del suo avversario, rispettandone l'anonimato⁸⁹². Girolamo risponde a una precedente lettera inviatagli da Ctesifonte a proposito di alcune dottrine di Pelagio. Nulla sappiamo circa l'origine e l'identità di Ctesifonte: è probabile che appartenga a una famiglia di aristocratici latini emigrati in Palestina, che ha ospitato alcune conferenze di Pelagio nella propria dimora⁸⁹³.

Il Commento a Geremia è l'ultimo commentario esegetico iniziato da Girolamo, purtroppo mai completato a causa della ampiezza del lavoro, delle continue interruzioni dovute alla controversia pelagiana e, soprattutto, del sopraggiungere della vecchiaia. Dal punto di vista esegetico l'opera non è priva di interesse in quanto Girolamo pone la sua attenzione prima di tutto al testo ebraico, relegando la Settanta in secondo piano. La rinuncia all'esegesi allegorica di matrice alessandrina, già evidente nei commentari precedenti, si coniuga con la decisione di prediligere un approccio storico nella spiegazione del testo biblico⁸⁹⁴. Infine, dal punto di vista polemico, Girolamo accenna a più riprese alla controversia con Pelagio⁸⁹⁵. Gran parte dell'opera è stata scritta dopo le lettere a Demetriade e a

⁸⁹⁰ Dunphy, 'St. Jerome and the *Gens Anicia*', p. 143. Dunphy segnala alcune dimenticanze di Girolamo: Claudio Petronio Probo e Faltonia Betitia Proba, due tra gli esponenti più illustri della gens Anicia, vengono completamente dimenticati da Girolamo. Anche le scelte di politica ecclesiastica dividono Girolamo da Proba, la quale ha preso le difese di Giovanni Crisostomo e ha intessuto stretti rapporti con Rufino di Aquileia, scelte diametralmente opposte a quelle di Girolamo. Vedi Dunphy, 'St. Jerome and the *Gens Anicia*', pp. 140-143.

⁸⁹¹ Sulla lettera 133 a Ctesifonte vedi: Kelly, *Jerome*, pp. 314-316; Wermelinger, *Rom und Pelagius*, pp. 51-53; Moreschini, 'Gerolamo tra Pelagio e Origene', pp. 208-215; Ferreiro, 'Jerome's polemic against Priscillian', pp. 309-332; Rackett, 'What's Wrong with Pelagianism?', pp. 228-229; Caruso, 'Girolamo antipelagiano', pp. 70-75.

⁸⁹² Nullius in hoc opusculo nomen proprie tingitura, Girolamo, *Epist.* 133, 11.

⁸⁹³ Vedi Girolamo, *Epist.* 133, 13.

⁸⁹⁴ Sul Commento a Geremia vedi: C. T. R. Hayward, 'Jewish Traditions in Jerome's Commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah', in *Proceedings of the Irish Biblical Association* 13 (1985), pp. 100-120; M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*, Leiden-Boston, Brill, 2007; e P. Rousseau, 'Jerome on Jeremiah: Exegesis and Recovery', in *Jerome of Stridon*, pp. 73-83.

⁸⁹⁵ Sul Commento a Geremia e la polemica con Pelagio, vedi: P. Grosjean, 'Notes d'hagiographie celtique: S. Jérôme, Pélage et Gildas', in *Analecta Bollandiana* 75 (1957), pp. 206-211; P. Antin, 'Rufin et Pélage dans Jérôme, Prologue 1 in Hieremiam', in *Latomus* 22 (1963), pp. 792-794; Evans, *Pelagius*, pp. 6-42; Kelly, *Jerome*, pp. 316-317, e pp. 326-327; Wermelinger, *Rom und Pelagius*, pp. 48-51; Moreschini, 'Il contributo di Gerolamo', pp. 62-69.

Ctesifonte⁸⁹⁶. Girolamo, dunque, inizia la stesura del commento a Geremia tra il 414 e il 415, in una fase già avanzata della polemica contro Pelagio. I primi quattro libri, inoltre, sono stati scritti prima del *Dialogus adversus Pelagianos*⁸⁹⁷. Reiter, Evans e Moreschini hanno indagato dettagliatamente questa opera per cercare riferimenti o allusioni alla polemica contro Pelagio⁸⁹⁸. È grazie al loro lavoro che sarà possibile cercare di delineare e inquadrare gli aspetti più rilevanti della polemica anti-pelagiana presenti in questa opera.

Le questioni appena abbozzate nella lettera a Ctesifonte, e affrontate in maniera sparsa nel Commento a Geremia, vengono riprese più ampiamente e sviluppate in maniera organica nel Dialogo contro i Pelagiani⁸⁹⁹. La stesura di quest'opera può essere collocata alla fine del 415. Orosio, infatti, redigendo il *Liber apologeticus*, afferma che Girolamo sta ancora scrivendo il suo dialogo⁹⁰⁰. L'opera di Orosio è stata scritta dopo gli eventi che lo hanno visto coinvolto a Gerusalemme fino al settembre del 415, dunque il termine *post quem* per la pubblicazione del Dialogo contro i Pelagiani è il mese di settembre 415.

Si tratta di un dialogo in cui viene messa in scena una discussione tra due protagonisti: Critobulo, portavoce pelagiano, e Attico, alter-ego di Girolamo. Sulla forma letteraria sono state

⁸⁹⁶ Quorum furori respondimus, ut potuimus, et, si dominus uitam dederit, plenius responsuri sumus, Girolamo, *In Hieremiam* II, 1, 2. Y-M. Duval, 'Pélage est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* a Rome en 393? Ou: du "Portrait-Robot" de l'hérétique chez s. Jérôme', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 75 (1980), pp. 526-557, spec. p. 550 interpreta le parole di Girolamo come un accenno alla lettera a Ctesifonte, e al desiderio di comporre un'opera di più ampio respiro, il *Dialogus adversus Pelagianos*, evidentemente non ancora iniziato quando compone il secondo libro dell'*In Hieremiam*.

⁸⁹⁷ Vedi Girolamo, *In Hieremiam*, IV, prol. 3.

⁸⁹⁸ L'*index nominum* si trova nell'edizione CSEL del Commento a Geremia, mentre non compare in quella del CCL, ad opera dello stesso autore, S. Eusebii Hieronymi *In Hieremiam Prophetam Libri Sex*, a cura di S. Reiter, CSEL 59, Lipsia, 1913, pp. 500-501 (i riferimenti dei passi sono citati secondo l'edizione del CCL: prol., 3-4; I, 2, 1; I, 17, 3; I, 46, 2; I, 56; II, 1, 1; II, 5, 2; II, 51, 2; II, 83, 3; II, 96; III, 1, 2-3; IV, 3, 4; IV, 41, 6-7; IV, 48, 4; IV, 53, 2; IV, 60, 3; V, 5, 3; V, 37, 2; V, 61, 6; VI, 6, 4; VI, 38, 7). Evans, *Pelagius*, pp. 7-8, n. 9 e n. 11 p. 126, individua numerosi passi dell'*In Hieremiam* in cui Girolamo si riferisce a Pelagio, solo alcuni tra quelli elencati da Evans non sono stati precedentemente notati dal Reiter (vedi *In Hieremiam* III, 60, 3; III, 70, 4; IV, 1, 4; IV, 41, 4; V, 66, 12; VI, 29, 11; VI, 38, 8). Moreschini, 'Il contributo di Girolamo', pp. 62-69 ha ampliato l'elenco di riferimenti di Reiter e Evans (*In Hieremiam* I, 57, 5; III, 15, 3; III, 34, 2; III, 72, 4; IV, 1, 2; IV, 2, 7; V, 36, 4).

⁸⁹⁹ Sul *Dialogus adversus Pelagianos* vedi: Kelly, *Jerome*, pp. 317-321; Wermelinger, *Rom und Pelagius*, pp. 53-56; Canellis, 'La composition du Dialogue', pp. 247-288; Mitchell, 'What's wrong with Pelagianism?', pp. 228-231; Jeanjean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli* de Jérôme', pp. 59-71; Caruso, 'Girolamo antipelagiano', pp. 75-79 e 89-109.

⁹⁰⁰ Vedi Orosio, *Liber apologeticus*, 4.

sollevate alcune osservazioni critiche⁹⁰¹: alcune testimonianze antiche e l'analisi dell'opera stessa suggeriscono che non si tratti di un *dialogus*, bensì di un *altercatio*⁹⁰². Il genere letterario fornisce indicazioni importanti: Girolamo sceglie di presentare tutti gli argomenti affermati da entrambe le parti così da fare emergere la verità più chiaramente⁹⁰³. Girolamo si ripropone, riuscendoci in buona parte⁹⁰⁴, di presentare tanto gli argomenti dei suoi avversari, quanto le critiche da lui stesso sollevate nei loro confronti.

2.2.2. Grazia e libero arbitrio

Una tra le questioni dottrinali che dividono più nettamente Pelagio e Girolamo riguarda la loro diversa concezione dei rapporti tra grazia e libero arbitrio. Questa contrapposizione viene evidenziata da Girolamo in tutte le sue opere scritte durante la controversia pelagiana. Nelle pagine seguenti si cercherà di mettere in evidenza, da un lato, gli aspetti che Girolamo censura nella teologia della grazia di Pelagio, dall'altro, verranno poste in rilievo le caratteristiche principali della sua proposta teologica circa i rapporti tra intervento divino e impegno umano. È utile ricordare, anche in questo caso, che la censura geronimiana delle dottrine pelagiane rappresenta una interpretazione, e, dunque, uno scarto da ciò che realmente Pelagio e i suoi seguaci predicano. Il nostro interesse sarà pertanto limitato a rilevare ciò che Girolamo valuta inappropriato nell'interpretazione del rapporto tra grazia e libero arbitrio per come è stato impostato dai pelagiani. Tali rilevazioni saranno poste a confronto con quanto emerso in Agostino a questo stesso proposito. Accanto alla critica del proprio avversario, Girolamo propone la sua visione dei rapporti tra grazia e libero arbitrio: anche in questo caso i dati emersi dall'analisi delle opere di Girolamo verranno messi a confronto con Agostino.

⁹⁰¹ Canellis, 'La composition du Dialogue', pp. 247-288.

⁹⁰² L'*altercatio*, descritta da Quintiliano nel libro VI dell'*Istitutio oratoria*, è un genere giudiziario "non obligatoire, elle est toutefois nécessaire pour faire triompher l'une des deux parties que n'a pu départager une longue exposition de discours coinnus. [...] Doivent s'ajouter la vivacité, la finesse, la modération, la politesse. [...] Il faut lui [l'avversario] croire que son opinion est acceptable, avant de la réfuter en la réduisant à néant, ou lui donner le choix dans une alternative captieuse", Canellis, 'La composition du Dialogue', pp. 253-254.

⁹⁰³ Ex utraque parte quid dici possit exponat, et magis perspicua veritas fiat, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol. 1.

⁹⁰⁴ Dal punto di vista contenutistico, da un lato, l'*alter ego* di Girolamo, Attico, esagera i termini e il senso della predicazione pelagiana alterandone il senso e portandolo a conclusioni a cui Pelagio e i suoi seguaci non sarebbero mai giunti, mentre Critobulo, l'esponente pelagiano, sembra riportare abbastanza fedelmente i contenuti dell'insegnamento di Pelagio in Palestina, vedi Jeanjean, *Saint Jérôme*, pp. 245-269; JeanJean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli*', p. 64.

Le lettere scritte per Demetriade da Girolamo e Pelagio rappresentano il primo caso in cui i due autori si confrontano tra loro, benché indirettamente. La lettera di Girolamo fornisce per lo più consigli sullo stile di vita ascetico intrapreso da Demetriade, anche se vi sono alcuni accenni allo scontro con Pelagio. I loro consigli convergono su altri aspetti, tra cui la moderazione delle pratiche ascetiche⁹⁰⁵, ma dal punto di vista teologico Girolamo sembra prendere le distanze, almeno in parte e velatamente, proprio dalla lettera a Demetriade di Pelagio. È probabile, infatti, che Girolamo abbia avuto tra le sue mani il testo di Pelagio prima di scrivere alla giovane vergine⁹⁰⁶.

Il primo aspetto critico sottolineato da Girolamo riguarda il giusto equilibrio tra grazia e libero arbitrio. È necessario, infatti, comprendere il corretto significato di questi termini: “la grazia non è la ricompensa delle opere compiute, ma la generosità del donatore”⁹⁰⁷. La grazia non è donata agli uomini secondo i loro meriti, ma è un dono gratuito di Dio che non tiene in conto di ciò che l’uomo compie per meritarsela. Non c’è alcun accenno esplicito a Pelagio, ma il breve commento di Girolamo può essere considerato come una netta presa di posizione contro la sua predicazione, che, come ribadirà più volte Girolamo, considera la grazia di Dio come una ricompensa per quanto di buono compiuto dall’uomo. La necessaria chiarificazione prosegue delineando il corretto rapporto tra grazia

⁹⁰⁵ Confronta Girolamo, *Epist.* 130, 11 con Pelagio, *Ad Demetriadem*, 21-23.

⁹⁰⁶ Kelly, *Jerome*, p. 313; de Vogüé, *Histoire littéraire. Vol. V, Première partie*, pp. 320-322, “avec beaucoup de prudence, et sous réserve d’investigations ultérieures, on peut admettre que c’est Jérôme, ici, qui copie Pélagé”, p. 322. Di opinione opposta, benché in maniera prudente, Gonsette, ‘Les directeurs spirituels’, pp. 794-795. La lettera di Pelagio a Demetriade, che sembra essere precedente rispetto a quella di Girolamo, non contiene alcun riferimento esplicito alle iniziali fasi della polemica contro Girolamo. È probabile che i due non si fossero ancora scontrati direttamente, o che, nel caso in cui ci fossero già stati i primi contrasti, Pelagio abbia deciso di non coinvolgere la giovane Demetriade. Una moderna edizione critica della lettera di Pelagio a Demetriade rimane un *desideratum*, come espresso da Duval, ‘Pélagé en son temps’, p. 118. Alison Bonner (Oxford) ha intenzione di pubblicare una edizione critica del testo. Quest’opera di direzione spirituale è giunta fino a noi in maniera integrale e in un corposo numero di manoscritti, benché la tradizione medievale la abbia alternativamente attribuita a Girolamo o ad Agostino. L’errore dei copisti medievali potrebbe essere stato causato dai contenuti dello scritto di Pelagio, che, soprattutto ad una lettura poco attenta, o non intenta ad una analisi storica, come quella dei lettori medievali, non sembra presentare notevoli differenze rispetto alla coeva letteratura ascetica, vedi: A. Bonner, ‘The Manuscript Transmission of Pelagius’ *Ad Demetriadem: The Evidence of Some Manuscript Witnesses*’, in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 619-630, spec. p. 628, e A. Bonner, ‘The Manuscript Transmission of Pelagius’ Works and its Implications, with Special Reference to his Letter to Demetrias’, in *Studia Patristica* 74 (2016), pp. 341-353. Sulla trasmissione manoscritta dei testi pelagiani vedi anche: M. Lamberigts e E. D’Hondt, ‘Some Considerations on Pelagian Manuscripts’, in “*Der Weise lese und erweitere sein Wissen*”. *Beiträge zu Geschichte und Theologie. Festgabe für Berthold Jäger zum 65. Geburtstag*, a cura di T. Heiler, A. Sorbello Staub e B. Willmes, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2013, pp. 14-26.

⁹⁰⁷ Gratia non operum retributio sed donantis est largitas, Girolamo, *Epist.* 130, 12.

e libero arbitrio: “volere e non volere dipende da noi; anche ciò che è nostro non è nostro senza la misericordia di Dio”⁹⁰⁸. Girolamo non vuole sopprimere la libertà dell’uomo, ma, allo stesso tempo, la grazia di Dio, in virtù della quale l’uomo è libero, non può essere eliminata. Se si legge il commento di Girolamo sullo sfondo della contemporanea polemica con Pelagio, appare evidente il riferimento alla dottrina di Pelagio, secondo cui ogni uomo sarebbe governato dal proprio libero arbitrio e la grazia divina sarebbe donata come ricompensa alle buone opere compiute.

Anche nella lettera a Ctesifonte viene affrontato questo tema. Pelagio e i suoi seguaci sono accusati di eliminare completamente il ruolo della grazia e di far dipendere l’intero successo o il completo fallimento dell’uomo soltanto dal proprio libero arbitrio. Le polemiche scatenatesi negli anni precedenti hanno probabilmente allertato Pelagio che avrebbe aggiunto il ruolo della grazia di Dio⁹⁰⁹. L’inganno, secondo Girolamo, sta nella definizione che i pelagiani danno di grazia: “attribuiscono la grazia di Dio [...] al libero arbitrio e ai comandamenti della legge”⁹¹⁰. Non vi è spazio per l’aiuto di Dio in ogni singola azione, la grazia si limita, in pratica, alla natura dell’uomo e all’aiuto esterno che Dio fornisce tramite i comandamenti. È una definizione di grazia inaccettabile per Girolamo perché rende l’uomo completamente indipendente da Dio. L’uomo ha, invece, sempre bisogno dell’aiuto di Dio in ogni azione che compie⁹¹¹.

La stessa questione dottrinale compare anche nel Commento a Geremia. In questo caso l’*In Hieremiam* non apporta novità sostanziali all’interno del dibattito palestinese, si tratta, infatti, delle problematiche già esposte nei precedenti scritti. Questi temi emergono in ordine sparso all’interno del commentario, si tratta di brevi chiose che Girolamo aggiunge a margine del commento esegetico, che rimane il suo obiettivo primario. Ciononostante, la loro frequenza è un indicatore importante per comprendere la rilevanza della discussione in atto contro Pelagio.

Girolamo pone la prima questione teologica, il rapporto tra grazia e libero arbitrio, nei termini di una completa eliminazione della grazia e di uno straripante potere del libero arbitrio. Questa è, ai suoi occhi, la dottrina professata da Pelagio. Polemicamente si chiede dove siano coloro che affermano che l’uomo è guidato dal proprio arbitrio e che il potere del libero arbitrio è dato in modo

⁹⁰⁸ Velle et nolle nostrum est; ipsum quoque, quod nostrum est, sine dei miseratione non nostrum est, Girolamo, *Epist.* 130, 12.

⁹⁰⁹ Ad decipiendos quosque postea huic sententiae coaptunt: ‘non absque dei gratia’, Girolamo, *Epist.* 133, 5.

⁹¹⁰ Dei gratiam [...] ad liberum referunt arbitrium et ad praecepta legis, Girolamo, *Epist.* 133, 5. Vedi anche Girolamo, *Epist.* 140, 21.

⁹¹¹ Girolamo, *Epist.* 133, 6-7.

tale che la misericordia e la giustizia di Dio sono eliminate⁹¹². La libertà di cui verrebbe dotato l'uomo non è priva di pericoli secondo Girolamo. Confidare unicamente nelle proprie forze, o, come affermano i pelagiani nell'interpretazione di Girolamo, unicamente nel proprio libero arbitrio, allontana il cristiano da Dio. Nel commento a Ger 17, 5, Girolamo afferma che: "maledetto non è solo chi ripone la sua speranza nell'uomo, ma anche chi pone la carne nel suo avambraccio, cioè nella sua forza, e qualunque cosa faccia, non ritiene che accada grazie alla bontà del Signore, ma per la sua virtù. Chi, infatti, agisce in questo modo, allontana il suo cuore dal Signore, affermando di poter fare cioè che non è in grado"⁹¹³. Girolamo cerca di difendere una posizione più moderata in cui il libero arbitrio non è del tutto eliminato dalla grazia di Dio: entrambi, infatti, continuano a coesistere. Anzi, senza la grazia di Dio non potrebbe esservi spazio per il libero arbitrio, vero dono del Creatore⁹¹⁴.

La pericope di Ger 18, 1-10, in cui Dio confessa di essere pronto a modificare i suoi piani nei confronti di un popolo qualora quest'ultimo si ravveda, o, al contrario, disattenda le sue speranze, permette a Girolamo di chiarire la relazione tra prescienza divina, grazia e libero arbitrio: "noi affermiamo ciò, non perché Dio ignora ciò che questo o quel popolo o regno farà, ma perché Dio lascia l'uomo alla propria volontà, affinché riceva i premi o i castighi secondo il suo merito. Ma tutto ciò che accade non è subito merito dell'uomo, ma lo è della grazia di Dio, che ci dona ogni cosa. Infatti la libertà dell'arbitrio deve essere salvaguardata perché in ogni circostanza possa eccellere la grazia del donatore"⁹¹⁵. Dunque, la prescienza di Dio non è la causa per cui qualcosa avviene, la libertà umana rimane l'unica responsabile dei premi e delle punizioni di Dio. Allo stesso tempo, la libertà dell'uomo non si pone al di fuori dei disegni provvidenziali di Dio, perché tutto ciò che accade è sempre parte della grazia che generosamente Dio dona alle sue creature. Il giusto rapporto tra prescienza divina e libero arbitrio, che trova spazio anche nel *Dialogus adversus Pelagianos*⁹¹⁶, viene

⁹¹² Ubi sunt ergo, qui dicunt proprio hominem regi arbitrio et sic datam liberi arbitrii potestatem, ut dei misericordia tolleretur atque iustitia?, Girolamo, *In Hieremiam* II, 83, 3.

⁹¹³ Maledictus est igitur non solum, qui spem habet in homine, sed qui ponit carnem brachium suum, id est fortitudinem suam, et quicquid egerit, non domini clementiae, sed suae putaverit esse virtutis. Qui enim hoc agit, a domino recedit cor eius asserens se posse, quod non potest, Girolamo, *In Hieremiam* III, 72, 4.

⁹¹⁴ Vedi Girolamo, *In Hieremiam* IV, 2, 7; V, 36, 4.

⁹¹⁵ Et hoc dicimus, non quo ignoret deus hoc vel illud gentem aut regnum esse facturum, sed quod dimittat hominem voluntati suae, ut vel praemia vel poenas suo merito recipiat. Nec statim totum erit hominis, quod eveniet, sed eius gratiae, qui cuncta largitus est; ita enim libertas arbitrii reservanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris, Girolamo, *In Hieremiam* IV, 2, 6-7.

⁹¹⁶ Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6.

ripreso nel corso dell'*In Hieremiam*⁹¹⁷. La prescienza divina non ha la capacità di far accadere qualcosa, ma si limita a conoscere in anticipo ciò che l'uomo, tramite il suo agire, determina⁹¹⁸.

Il primo libro del *Dialogus adversus Pelagianos* si apre con la proposizione di due affermazioni di Critobulo: la prima è che l'uomo può essere senza peccato se lo vuole, la seconda è che i comandamenti di Dio sono facili⁹¹⁹. Le due questioni, intimamente intrecciate tra loro, occupano quasi interamente il primo libro. La prima tra le due ad essere affrontata è il ruolo della grazia. La negazione della grazia di Dio nell'evitare il peccato sarebbe soltanto un'interpretazione tendenziosa dei suoi avversari, secondo la difesa di Critobulo: "ho detto che l'uomo può essere senza peccato, se vuole: ho forse aggiunto senza la grazia di Dio?"⁹²⁰. E poche battute dopo, alla precisa domanda di Attico se ammette che l'uomo può essere senza peccato con l'aiuto della grazia di Dio, Critobulo lo ammette apertamente⁹²¹. Attico, non contento della risposta di Critobulo, pone al suo interlocutore due alternative: per grazia di Dio bisogna intendere un dono datoci al momento della creazione come il libero arbitrio o, piuttosto, l'aiuto di Dio in qualsiasi cosa che facciamo. Nonostante il tentativo di tenere insieme questi due estremi, Critobulo teme che considerare la grazia di Dio un aiuto necessario per la riuscita di ogni nostra singola azione neghi la responsabilità e la libertà dell'uomo. La trattazione di questa questione da parte di Girolamo nel *Dialogus adversus Pelagianos* rispecchia perfettamente quanto già emerso negli scritti precedentemente esaminati.

⁹¹⁷ Vedi Girolamo, *In Hieremiam* V, 36, 5.

⁹¹⁸ Mi sembra che da questo punto di vista la prospettiva teologica di Girolamo diverga da quella di Agostino. Infatti per il vescovo di Ippona la prescienza di Dio non si limita a conoscere in anticipo i meriti o i demeriti dell'uomo, ma, in un certo senso, li precondiziona, almeno nel caso dei meriti. Per Agostino la prescienza di Dio nel caso degli eletti, della fede e delle buone opere non può essere disgiunta dalla predestinazione, che ne è la causa prima. Questo aspetto mi sembra totalmente estraneo a Girolamo. Vedi Marafioti, 'Alle origini del teorema della predestinazione', pp. 257-277 e J. Wetzel, 'Predestination, Pelagianism and foreknowledge', in *The Cambridge Companion to Augustine*, a cura di E. Stump e N. Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 49-58, spec. p. 50: 'taken in abstract, the distinction between foreknowledge and predestination is straightforward: what is predestined is foreknown, but not all that is foreknown is predestined'. Vedi Agostino, *Ad Simplicianum* I, 2, 5-8; per certissimam praescientiam et iustissimam beneficentiam secum regnatos in uitam praedestinauit aeternam, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 29, 47 e Agostino, *Epist.* 186, 7, 25. Per Girolamo, vedi: G. Caruso, 'L'elezione di Giacobbe, il rigetto di Esaù e l'indurimento del cuore del faraone nell'esegesi di Girolamo', in *In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in Memoria*, a cura di P. Martinelli e L. Bianchi, Bologna, EDB, 2011, pp. 535-546.

⁹¹⁹ Unum, posse hominem sine peccato esse, si velit, alterum, facilia Dei esse praecepta, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 1.

⁹²⁰ Dixi hominem posse sine peccato esse, si velit: numquid addidi absque Dei Gratia?, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 1.

⁹²¹ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 1.

Girolamo, come è emerso in questo paragrafo, si oppone con forza alla sottovalutazione della grazia che ai suoi occhi operano ai pelagiani. Per Girolamo, Pelagio e i suoi seguaci attribuirebbero così tanta importanza al valore del libero arbitrio da eliminare almeno nella sostanza, se non, forse, anche nella teoria, la grazia di Dio. Da questo punto di vista, Girolamo concorda in linea di massima con le critiche che Agostino rivolge ai pelagiani. Tuttavia, se entrambi questi teologi condividono la *pars destruens* della loro polemica anti-pelagiana, non altrettanto può dirsi della loro rispettiva posizione nell'affermare i rapporti tra la volontà umana e la grazia di Dio. Per Agostino, come è stato mostrato in precedenza, la grazia di Dio non solo mostra insegnando e aiuta soccorrendo, sia interiormente, che esteriormente, ogni uomo, ma essa previene anche la volontà dell'uomo. In altre parole, per Agostino la grazia non interviene solo in un secondo momento per portare a compimento ciò che l'uomo ha iniziato, ma è anche essa stessa a iniziare ogni buona azione infondendo negli uomini la buona volontà. Di per sé la volontà dell'uomo, senza l'aiuto di Dio, non sarebbe, infatti, in grado di dirigersi verso il bene, ma, a causa della disastrosa situazione in cui è caduta in seguito all'infrazione adamitica, essa può soltanto orientarsi verso il male, ovvero essere una cattiva volontà. Solo se Dio interviene precedentemente, orientando la volontà verso il bene, l'uomo è in grado di fare il bene⁹²².

Tali posizioni sono chiaramente espresse da Agostino sia in opere che precedono la controversia pelagiana, sia nel primo trattato scritto contro il pelagianesimo, il *De peccatorum meritis*. Questa opera, portata in Palestina da Orosio, era senza dubbio conosciuta da Girolamo, che ha potuto leggere direttamente la posizione di Agostino sul rapporto tra grazia e volontà. L'impressione è che Girolamo, pur essendo consapevole della posizione di Agostino, non abbia assolutamente deciso di aderire a una simile dottrina della grazia. Anzi, ciò che emerge dagli scritti di Girolamo, soprattutto quelli redatti durante la controversia pelagiana ma non solo, è che la grazia di Dio è indispensabile per portare a compimento ciò che la volontà dell'uomo ha iniziato.

A questo proposito Rm 9, 16 ('Non è né di chi vuole, né di chi corre, ma di Dio che ha misericordia') è un passo che si ripresenta più volte nelle opere scritte da Girolamo durante la controversia pelagiana. Anche nella lettera a Demetriade è presente una breve chiosa a Rom 9, 16, in cui Girolamo sottolinea che la grazia non è dovuta come retribuzione per le nostre buone opere, ma è un dono di Dio, allo stesso tempo, dopo aver citato il passo della lettera ai Romani, afferma che volere e non volere dipendono da noi, anche se, attenuando in parte questa affermazione, anche ciò

⁹²² Vedi in precedenza il paragrafo 2.1.2.

che è nostro lo dobbiamo alla misericordia di Dio⁹²³. Nella lettera a Ctesifonte ritroviamo lo stesso versetto, in cui Girolamo sottolinea ancora una volta che volere e correre è mio, ma anche ciò che è mio non lo sarebbe senza l'aiuto di Dio⁹²⁴. Infine anche nel *Dialogus adversus Pelagianos* Girolamo usa questo versetto per chiarire la sua posizione a proposito del rapporto tra grazia e libero arbitrio. Da questo passo, secondo Girolamo, si capisce chiaramente che volere e correre dipendono da noi, ma dipende dalla misericordia di Dio se la nostra volontà e la nostra corsa sono portate a compimento. Nella volontà e nella corsa si manifesta il libero arbitrio, mentre nella realizzazione della volontà e della corsa si lascia spazio alla potenza di Dio⁹²⁵. In tutti questi passi, mi pare emerga la preoccupazione da parte di Girolamo di preservare uno spazio alla volontà umana e, quindi, al libero arbitrio. L'impressione è che per Girolamo sia erronea tanto la proposta pelagiana, da lui letta come una completa eliminazione della grazia, sia l'eventualità che per la libertà dell'uomo non vi sia alcuno spazio. La difesa di questa autonomia umana in Girolamo si trova chiaramente esplicitata nella sua esegesi di Rom 9, 16, in cui è la volontà dell'uomo a iniziare, e la grazia di Dio a portare a termine. Già da ora si può facilmente notare che Girolamo non si è adeguato alla teologia della grazia di Agostino⁹²⁶.

⁹²³ Ubi autem gratia, non operum retributio sed donantis est largitas, ut impleatur dictum apostoli: non est uolentis neque currentis sed miserentis dei. Et tamen uelle et nolle nostrum est; ipsum quoque, quod nostrum est, sine dei miseratione non nostrum est, Girolamo, *Epist.* 130, 12.

⁹²⁴ Velle et currere meum est, sed ipsum meum sine dei auxilio non erit meum, Girolamo, *Epist.* 133, 6.

⁹²⁵ Ex quo intellegimus nostrum quidem esse uelle et currere; sed ut voluntas nostra compleatur et cursus, ad Dei misericordiam pertinere, atque ita fieri ut et in voluntate nostra et in cursu liberum seruetur arbitrium, et in consummatione voluntatis et cursus Dei cuncta potentiae relinquuntur, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 5.

⁹²⁶ Rom 9,16 è un passo che ritorna anche in altre opere di Girolamo, in particolare in due lettere: la lettera 85 a Paolino di Nola (399 ca.) e la lettera 120 a Edibia (407 ca.), vedi Girolamo, *Epist.* 120, 10. Nella lettera 85, Girolamo risponde alla richiesta di Paolino su alcuni passi delle Scritture, tra cui Rom 9, 16. La risposta di Girolamo, a proposito di Rom 9, 16 è netta: Paolino può risolvere i suoi dubbi leggendo ciò che Origene ha scritto nel *De principiis*. Vedi Girolamo, *Epist.* 85, 3. Nell'opera di Origene, l'esegesi a Rom 9, 16 si trova all'inizio del terzo libro del *De principiis*, un lungo excursus (*De Principiis* III, 1-24) su passi che, secondo una errata interpretazione, potrebbero far pensare che non dipenda dall'uomo l'osservanza dei precetti e la salvezza, ma che nella rilettura di Origene, invece, lasciano ampio margine al libero arbitrio, rendendo così l'uomo responsabile della lode o del biasimo. In relazione a Rom 9, 16 vedi Origene, *De principiis* III, 18-20. Origene, come la gran parte dei padri greci, tramite l'esegesi di Rom 9 difende la libertà dell'uomo da ogni deriva deterministica o predestinazionista, vedi: M. Parmentier, 'Greek Church Fathers on Romans 9', in *Bijdragen* 50 (1989), pp. 139-154 e 51 (1990), pp. 2-20, spec. pp. 10-15. Per l'esegesi di Origene, vedi: L. Perrone, a cura di, *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova, Marietti, 1992, spec. pp. 105-140, e P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, New York-Toronto, The Edwin Mellen Press, 1983, pp. 76-79. Per altri passi in cui Girolamo commenta Rom 9, 16, vedi: Girolamo, *Adversus Iovinianum* II, 3; Girolamo, *In Ezechielem* I, 3, 2; IV, 15, 1-8 e IV, 16, 14.

Se, infatti, il vescovo di Ippona nella *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (394) ha proposto una esegesi di Rom 9, 16 parzialmente vicina a quella di Girolamo, è almeno a partire dall'*Ad Simplicianum* (397) che la sua interpretazione è radicalmente diversa da quella di Girolamo⁹²⁷. Nella prima opera Agostino sostiene che il credere e il volere dipendono da noi, mentre dipende da Dio il fatto che quanti credono e vogliono possano compiere il bene⁹²⁸. Il nostro volere, prosegue Agostino, non è sufficiente senza l'aiuto di Dio: è vero che Dio ci chiama, ma il volere rimane sempre compito dell'uomo, mentre a Dio spetta la sua realizzazione⁹²⁹. Nell'*Ad Simplicianum*, invece, il volere e il correre non dipendono più dall'uomo, ma sono anch'essi un dono di Dio⁹³⁰. Rom 9, 16, letto alla luce di Fil 2, 13, sta ad indicare che la volontà è suscitata in noi da Dio. Dunque non solo Dio completa ciò che noi vogliamo, ma anche la nostra stessa buona volontà è grazia di Dio⁹³¹. Mi pare evidente la netta divaricazione tra Girolamo e Agostino a proposito di Rom 9, 16: mentre Girolamo è attento a preservare lo sforzo iniziale dell'uomo verso il bene, affermando la proprietà umana sul volere e sul correre, Agostino non vuole, invece, attribuire alcun merito all'uomo perché tutto dipende dalla grazia di Dio.

Anche in altri passi delle sue opere anti-pelagiane Girolamo afferma chiaramente che la grazia di Dio interviene per portare a compimento ciò che la nostra volontà ha iniziato, ma che con le sue forze, a causa della fragilità della carne, non può portare a compimento. Per esempio nella lettera a Ctesifonte afferma “di volere molte cose che sono sante, e che tuttavia non riesce a portare a compimento: infatti la forza dello spirito porta alla vita, ma la fragilità della carne conduce alla morte”⁹³². L'uomo, dunque, è in grado di volere il bene, ovvero di avere una buona volontà, ma non

⁹²⁷ I. Bochet, ‘Qu’as-tu que tu n’aies reçu?: Le choix gratuit de Dieu. Les commentaires augustinien de Rm 9’, in *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté, Israël et les nations, le mystère du Christ, Colloque du 3 février 2007 organisé au Centre Sèvres*, a cura di I. Bochet e M. Fédou, Parigi, Médiasèvres, 2007, pp. 125-148, spec. pp. 125-133. Vedi anche Gorday, *Principles of Patristic Exegesis*, pp. 167-170 e pp. 172-174.

⁹²⁸ Agostino, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* 53 (61).

⁹²⁹ Agostino, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* 54 (62).

⁹³⁰ Agostino, *Ad Simplicianum* I, 2, 10.

⁹³¹ Agostino, *Ad Simplicianum* I, 2, 12.

⁹³² *Multa uelle, quae sancta sunt, et tamen implere non posse — spiritus enim fortitudo ducit ad uitam, sed carnis fragilitas reducit ad mortem*, Girolamo, *Epist.* 133, 9. Vedi anche: *Quis enim Christianorum non uult esse sine peccato aut quis perfectionem recusat, si sufficit ei uelle et statim sequitur posse, si uelle praecesserit? Nullusque Christianorum est, qui nolit esse sine peccato*, Girolamo, *Epist.* 133, 8. Sul concetto di *fragilitas* in Girolamo, vedi: G. Bartelink, ‘Hieronimus über die Schwäche der *conditio humana*’, in *Kairos* 28 (1986), pp. 23-32, e G. Bartelink, ‘*Fragilitas humana* bei Hieronymus’, in *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, a cura di M. Wissemann, Frankfurt am Main-Bern-New York-Parigi, 1988, pp. 9-23.

è in grado, con le sue forze, di metterlo in pratica. Ed è per questo che nel *Dialogus adversus Pelagianos* afferma che non dipende solo dal nostro potere fare ciò che vogliamo, ma anche dalla clemenza di Dio, se aiuta la nostra volontà⁹³³. All'inizio del terzo e ultimo libro della stessa opera Girolamo esplicita chiaramente i rapporti temporali e causali tra grazia e libero arbitrio, tra sforzo umano e intervento divino, sostenendo che l'uomo deve chiedere, Dio concedere ciò che è stato chiesto, l'uomo deve iniziare, Dio portare a compimento, e, infine, l'uomo deve offrire ciò che è in grado di fare, Dio deve completare ciò che l'uomo non è in grado⁹³⁴.

Da queste brevi note mi pare che emergano con chiarezza alcuni punti importanti per definire il rapporto tra grazia e volontà in Girolamo rispetto ad Agostino. Prima di tutto, come già anticipato, in Girolamo la grazia di Dio non previene mai la volontà dell'uomo, anzi interviene soltanto per portare a termine ciò che l'uomo ha iniziato, o per offrire ciò che l'uomo ha chiesto. In ogni caso è sempre l'uomo a compiere il primo passo verso il bene. Il secondo aspetto che mi pare rilevante è che l'uomo possiede la capacità di volere il bene: la sua condizione di fragilità gli impedisce di compierlo, ma non di volerlo. Entrambi questi aspetti si pongono in netto contrasto con la teologia della grazia di Agostino che, da un lato, afferma l'esistenza di una grazia che precede la volontà umana, dall'altro, nega all'uomo la possibilità di avere una buona volontà se prima non è stato operato da Dio un cambiamento nella volontà, naturalmente orientata verso il male⁹³⁵.

2.2.3. Inpeccantia

⁹³³ Non nostrae solum esse potestatis facere quod velimus, sed et Dei clementiae, si nostram adiuvet voluntatem, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 6. Vedi anche Girolamo, *Epist.* 140, 21.

⁹³⁴ Nostrum sit rogare, illius tribuere quod rogatur, nostrum incipere, illius perficere, nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 1. Vedi anche: Ubi autem misericordia et gratia est, liberum ex parte cessat arbitrium, quod in eo tantum est, ut velimus atque cupiamus et placitis tribuamus assensum; iam in Domini potestate est, ut quod cupimus, laboramus ac nitimur, illius ope et auxilio implere valeamus, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 10.

⁹³⁵ Concordo, a questo proposito, con le conclusioni di Caruso, 'Girolamo antipelagiano', p. 111: 'c'è qui una vistosa discordanza tra Agostino e Girolamo: per quest'ultimo, come si è detto, l'iniziativa di operare il bene parte dall'uomo, e la grazia rende possibile il compimento di quanto l'uomo si era proposto; Agostino demanda invece alla grazia anche il compito di suscitare il desiderio di fare ciò che è buono'. Non a torto la dottrina della grazia di Girolamo è stata definita sinergistica o 'semipelagiana', vedi: A. Fürst, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Friburgo-Basilea-Vienna, Herder Verlag, 2003, pp. 37-42, spec. 40, e Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, p. 195.

Nella lettera a Demetriade, Girolamo pone l'accento anche su un'altra questione, ovvero la possibilità di estirpare le passioni dal nostro corpo: "noi, finché abitiamo sotto la tenda di questo corpo e siamo avvolti da una fragile carne, possiamo moderare e governare i sentimenti e le passioni, ma non possiamo sradicarle completamente"⁹³⁶. Il riferimento potrebbe essere rivolto a particolari correnti monastiche, che esaltano eccessivamente le potenzialità dell'uomo. Tuttavia, credo che si possa comprendere più facilmente questo passo ponendolo all'interno della controversia pelagiana in Palestina. Nelle altre opere anti-pelagiane Girolamo collega il pelagianesimo all'antica filosofia stoica e alle più recenti eresie a causa del loro insegnamento sull'*inpeccantia* e l'*inpassibilitas*. Girolamo parla impropriamente di *inpeccantia*, in quanto Pelagio e i suoi seguaci sembrano essersi limitati a predicare il *posse hominem sine peccato esse*⁹³⁷. Pelagio sarebbe l'ultimo esponente a predicare erroneamente la possibilità per l'uomo di evitare il peccato e, ciò che qui interessa maggiormente, la capacità di sradicare completamente le passioni. Tali affermazioni sono senza senso per Girolamo, secondo cui l'uomo nella sua condizione attuale non si può illudere di raggiungere un tale stato. Tuttavia, nella lettera a Demetriade, uno dei primi testi in cui Girolamo affronta Pelagio, il collegamento tra *inpeccantia* e precedenti eresie cristiane non è ancora stato esplicitato dal monaco di Betlemme.

La lettera a Ctesifonte conferma la presenza di questa seconda questione teologica. Essere senza peccato è un desiderio che ogni cristiano ha nel proprio cuore. Eppure questa possibilità non si è mai realizzata se non in Cristo⁹³⁸. Nessun uomo le cui vicende sono narrate nelle Sacre Scritture è senza peccato. Girolamo ritiene di non potersi dilungare a lungo in una lettera, ma promette di tornare su questo tema con un trattato di più ampio respiro, il *Dialogus adversus Pelagianos*⁹³⁹. Nel frattempo si limita ad osservare che l'*inpeccantia* non appartiene nemmeno agli individui che le Sacre Scritture

⁹³⁶ Nos affectus et perturbationes, quamdiu in tabernaculo corporis huius habitamus et fragili carne circumdamur, moderari et regere possumus, amputare non possumus, Girolamo, *Epist.* 130, 13.

⁹³⁷ M. Anecchino Manni, 'La nozione di *inpeccantia* negli scritti pelagiani', in *Giuliano d'Eclano e L'Hirpinia Christiana. Atti del convegno 4-6 giugno 2003*, a cura di A. V. Nazzaro, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004, pp. 73-86; e S. Matteoli, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII Epistularum Pauli*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2011, pp. 175-188. Anecchino afferma: "non è corretto definire i pelagiani *defensores inpeccantiae*, tale appellativo li renderebbe, loro malgrado, sostenitori di una volontà umana ostile alla grazia divina. Al contrario, la nozione di *inpeccantia* che si ricava dall'espressione *esse sine peccato*, ricorrente negli scritti pelagiani, non si identifica con il loro scopo dottrinale, giacché per i pelagiani una cosa è *esse sine peccato*, altra cosa *posse esse sine peccato*. Ed essi predicano appunto quest'ultima", p. 86.

⁹³⁸ Girolamo, *Epist.* 133, 8.

⁹³⁹ Vedi Girolamo, *Epist.* 133, 13.

definiscono giusti: uomini come Zaccaria ed Elisabetta, Giobbe, Giosafat e Giosia sono chiamati giusti, ma non sono privi di colpa, anche se sono presenti in loro in prevalenza le virtù⁹⁴⁰.

Nel Commento a Geremia il tema dell'*inpeccantia* ricorre frequentemente. La predicazione di Pelagio, pur limitandosi a predicare l'innata possibilità dell'uomo di evitare il peccato contro ogni deriva deterministica, viene interpretata da Girolamo nei termini di una possibilità facilmente realizzabile e di uno stato imm modificabile una volta raggiunto. Tutto ciò è impossibile secondo Girolamo, l'uomo non può essere perfetto mentre si trova in vita. Girolamo vede in Pelagio e nei suoi seguaci una fiducia troppo grande nelle potenzialità dell'uomo e una considerazione sconsideratamente positiva nei confronti della realtà terrena, tanto da affermare che: "nessuno, per quanto sia santo, si diriga senza timore verso il giudice: contro la nuova eresia che proviene da un'antica eresia che ritiene che in questo secolo e in questa carne mortale, prima che questo corpo corrotto si rivesta dell'incorruttibilità, e da mortale si cinga dell'immortalità, la perfezione esista in qualcuno"⁹⁴¹. La visione antropologica di Girolamo si pone agli antipodi rispetto a quella di Pelagio. Per quest'ultimo non è particolarmente importante determinare se un uomo giusto o perfetto viva attualmente, il punto centrale della sua antropologia è affermare senza esitazioni la possibilità per l'uomo di vivere virtuosamente. Una tale possibilità viene decisamente negata da Girolamo: l'uomo non potrà mai possedere tutte le virtù, né potrà mai raggiungere la perfezione, almeno finché la presente mortalità non si sarà trasformata nella futura immortalità, e la corruttibilità in incorruttibilità: "è evidente che la perfezione non si trova lungo la strada, ma al termine del cammino e nella dimora che è stata preparata per i santi nei cieli"⁹⁴².

Anche la chiesa 'terrena' non è senza peccati, anzi si trova ben lontana dalla perfezione. La pericope di Ger 31, 38-40, in cui viene descritta la ricostruzione di Gerusalemme, viene riferita da Girolamo alla chiesa celeste, non a quella attuale. Girolamo commenta brevemente il passo in questione: "nota [...] che quel detto apostolico, 'affinchè sia senza macchia né ruga', è riservato al tempo futuro e al regno dei cieli"⁹⁴³. La citazione di Ef 5, 27 non è casuale. Tra i capi di accusa contro Pelagio nel sinodo di Diospoli sono presenti anche quattro affermazioni contestate da Agostino nella

⁹⁴⁰ Quod autem in scripturis Sanctis iusti appellantur ut Zacharias et Elisabeth, Iob, Iosaphat et Iosias et multi [...] quod iusti appellantur, non quod omni uitio careant, sed ex maiori parte uirtutum, Girolamo, *Epist.* 133, 13.

⁹⁴¹ Nullus, quamvis sanctus sit, securus pergat ad iudicem; contra nouam ex ueteri heresim, quae putat in isto saeculo et in ista carne mortali, antequam corruptiuum hoc induat incorruptionem et mortale induat immortalitatem, perfectionem esse in quoquam, Girolamo, *In Hieremiam VI*, 6, 4. Vedi anche Girolamo, *In Hieremiam VI*, 38, 7.

⁹⁴² Perspicuum est non esse in via perfectionem, sed in fine viae et in mansione, quae sanctis in caelestibus praeparatur, Girolamo, *In Hieremiam I*, 17, 3.

⁹⁴³ Vide [...] quod illud apostolicum: 'ut sit sine macula et ruga', in futuro et in caelestibus reservetur, Girolamo, *In Hieremiam VI*, 29, 11.

lettera a Ilario di Siracusa. L'unico punto che Pelagio non condanna è proprio l'affermazione che la chiesa vive quaggiù senza macchia né ruga. Pelagio attenua la portata di una tale affermazione, prendendo in considerazione il fatto che solo con il lavacro la chiesa si purifica dai suoi peccati⁹⁴⁴. Ciononostante, la diversità di posizioni tra Pelagio e Girolamo è evidente: per Girolamo soltanto la chiesa celeste sarà perfetta, mentre per Pelagio una tale perfezione non è soltanto un ideale, ma è anche una realtà raggiungibile, benché soltanto tramite la purificazione dalle attuali impurità.

Nemmeno l'uomo è in grado di evitare ogni peccato, e per questo Girolamo si chiede dove siano coloro che dicono che nella nostra volontà è posta la capacità di evitare ogni peccato⁹⁴⁵. Le pretese perfezionistiche dei pelagiani sono senza senso per Girolamo, che riprende una delle più note e contestate affermazioni di Pelagio: l'uomo può essere senza peccato, se vuole, e i comandamenti di Dio sono facili da rispettare⁹⁴⁶. La conoscenza della legge, cioè dei comandamenti, e il dono del libero arbitrio sarebbero sufficienti, secondo Pelagio, per evitare i peccati⁹⁴⁷. A questo proposito Girolamo non ha dubbi sul fatto che all'uomo non possono bastare i comandamenti e la legge, poiché l'uomo ha continuamente bisogno dell'aiuto di Dio per portare a termine qualsiasi azione e per rispettare i comandamenti⁹⁴⁸. Lo stato di peccaminosità sembra inevitabile per l'uomo, il rispetto dei comandamenti impossibile senza l'aiuto di Dio e la perfezione del tutto aliena dalla realtà terrena.

Anche nel *Dialogus adversus Pelagianos* viene affrontata la possibilità di evitare il peccato. Critobulo, portavoce pelagiano, propone un ideale moderato: “affermo questo: che colui che può evitare il peccato per un giorno, può evitarlo per un altro ancora, e chi può evitarlo per due giorni, può farlo anche per tre; chi può evitarlo per tre può evitarlo per trenta; e in questo modo anche trecento o tremila giorni o quanto a lungo voglia”⁹⁴⁹. Questa possibilità però si scontra con la nostra volontà che è imperfetta, se realmente si volesse evitare il peccato, non si peccerebbe⁹⁵⁰. La possibilità, però, è diversa dalla realtà dei fatti⁹⁵¹. La dottrina pelagiana ha un valore esortativo: dovrebbe stimolare gli uomini a evitare il peccato, anche se, nella realtà dei fatti, ciò è molto difficile che accada. È

⁹⁴⁴ Vedi Agostino, *De gestis Pelagii* 12, 28.

⁹⁴⁵ Ubi sunt, qui in nostra esse dicunt positum uoluntate omni carere peccato?, Girolamo, *In Hieremiam* II, 51, 2.

⁹⁴⁶ Vedi Girolamo, *In Hieremiam* III, 70, 4.

⁹⁴⁷ Vedi Girolamo, *In Hieremiam* IV, 59.

⁹⁴⁸ Vedi Girolamo, *In Hieremiam* V, 5, 3.

⁹⁴⁹ Ego hoc assero, qui potest se uno die abstinere a peccato, posse et altero; qui duobus, posse et tribus; qui tribus posse et triginta; atque hoc ordine et trecentis, et tribus milibus et quamdiucumque se voluerit, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianus* I, 7.

⁹⁵⁰ Si enim vere velles, vere utique non peccares, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 7.

⁹⁵¹ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 8.

un'impresa ardua ricostruire la reale predicazione pelagiana su questo punto dibattuto: nelle parole di Attico, e cioè secondo la polemica anti-pelagiana di Girolamo, questa dottrina diventa la descrizione di una reale possibilità per l'uomo che minacciosamente vuole ergersi al livello di Dio, ma essere senza peccato per sempre spetta solo al potere divino⁹⁵².

Questa inconciliabilità di vedute lascia spazio alla discussione circa la possibilità di rispettare i comandamenti di Dio. Segue uno scambio di battute tra i due interlocutori in cui entrambi tentano di dimostrare su base scritturistica l'esistenza di uomini giusti perché senza peccato, oppure giusti ma non perfetti. Critobulo afferma che Giobbe, Zaccaria ed Elisabetta vengono chiamati giusti dalle Sacre Scritture (Gb 1, 1 e Lc 1, 6), ma per ognuno di essi Attico riporta passi in cui inequivocabilmente vengono presentati peccati commessi da loro. Attico risponde che Zaccaria è reso muto per non aver confidato nel Signore (Lc 1, 20), segno evidente che la sua giustizia non era ancora perfetta, mentre per Giobbe cita Gb 9, 30-31, come prova dei suoi peccati⁹⁵³. Un'analisi dettagliata delle esegesi proposte da Pelagio e da Girolamo verrà presentata in seguito⁹⁵⁴.

Come notato da Squires⁹⁵⁵, al termine del Dialogo, Girolamo concede la possibilità che l'uomo possa vivere per brevi momenti uno stato di impeccanza: “questo è ciò che ti avevo detto all'inizio, cioè che è posto in nostro potere di peccare o di non peccare, e stendere la mano verso il bene o verso il male, così da salvaguardare il libero arbitrio: ma noi possiamo farlo solo in parte, per un certo tempo e in accordo con la condizione di fragilità umana, ma la perpetuità dell'impeccanza spetta solo a Dio”⁹⁵⁶. Secondo Squires, benché Girolamo cerchi di affermare la perfetta coerenza tra le varie sezioni della sua opera sostenendo che questa è la stessa posizione che aveva esposto in principio, non è possibile credere a quanto scrive Girolamo. All'inizio del Dialogo, infatti, Girolamo aveva

⁹⁵² Sine peccato autem esse perpetuo, divinae solius est potestatis, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 9.

⁹⁵³ Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12-13.

⁹⁵⁴ Vedi in seguito il capitol 2.4.

⁹⁵⁵ S. Squires, 'Jerome on Sinlessness: A *via media* between Augustine and Pelagius', in *The Heythrop Journal* 57 (2016), pp. 697-709, “in Book III, he curiously departs from his previous statements that one may not be sinless and qualifies his remarks by stating that, in fact, one may be sinless due to the effort of the individual. [...] This change at the end of Book III, I argue, stems from a rejection of Augustine's position on sinlessness. Jerome read in Augustine's work a theology that he considered to be too pessimistic about the human condition. He felt the need to offer a theological position that attributed more agency to the individual in order to counteract the limitations that Augustine places on the will because of original sin”, pp. 702-703.

⁹⁵⁶ Hoc est quod tibi in principio dixeram, in nostra esse positum potestate, vel peccare vel non peccare, et vel ad bonum vel ad malum manum extendere, ut liberum servetur arbitrium: sed hoc pro modo et tempore et conditione fragilitatis humanae; perpetuitatem autem impeccantiae soli reservari Deo, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 12. Vedi anche Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 3; III,4; II, 19. Tuttavia, alcuni accenni a questa possibilità sono già presenti nel secondo libro, vedi: Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 16; II, 24.

nettamente escluso la possibilità per l'uomo di vivere uno stato di impeccanza, stato che è riservato soltanto alla natura divina⁹⁵⁷. Questa affermazione compare più volte nel corso dell'opera, in cui Girolamo sembra nettamente escludere le possibilità per l'uomo di evitare il peccato, possibilità realizzata solo dalla natura divina⁹⁵⁸. Tuttavia la posizione di Girolamo sembra essere più complessa dello schematismo a cui Squires la vuole costringere. Infatti, accanto a passi di tale tenore, vi sono altri luoghi in cui Girolamo rivela, già dal primo libro, una prospettiva più ampia e benevola nei confronti della natura umana e della grazia divina. Per esempio, a proposito di Giuda 1, 24, utilizzato da Critobulo a favore della possibilità per l'uomo di vivere senza peccato, Attico risponde che la possibilità di conservare l'uomo senza peccato spetta solo a Dio⁹⁵⁹. Dunque, l'intervento di Dio può preservare l'uomo dal commettere i peccati, l'uomo, con le sue sole forze, non è in grado. Una posizione simile è espressa anche nel secondo libro in riferimento ai comandamenti di Dio⁹⁶⁰. Anche in questo caso Girolamo avanza la possibilità per l'uomo di vivere l'*inpeccantia*, benché ciò sia possibile solo grazie all'intervento di Dio. Entrambi i passi presi in esame precedono il terzo libro, indicato da Squires come spartiacque per la dottrina dell'*inpeccantia* in Girolamo. Dunque, mi pare, che da questo punto di vista l'opera di Girolamo abbia una sua coerenza interna. Fin dall'inizio della sua opera, Girolamo non esclude la possibilità che l'uomo viva senza peccato, purché, tale possibilità non sia attribuita alle forze umane, ovvero al libero arbitrio, ma all'intervento di Dio.

⁹⁵⁷ Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 9.

⁹⁵⁸ Iustus esse concedo, sine omni autem omnino peccato non assentior. Etenim absque vitio, quod Graece dicitur ἀναμάρτητον, soli Deo competit, omnisque creatura peccato subiacet et indiget misericordia Dei, Girolamo *Dialogus adversus Pelagianos* II, 4; In eodem scriptum est libro: Deus ego sum et non homo, in medio tui sanctus, et non ingrediar civitatem vitiorum scilicet conciliabulum. Ipse solus hanc non ingreditur civitatem, quam aedificavit Cain in nomine filii sui Enoch, quem omnia sacerdotum quotidie ora concelebrant, ὁ μόνος ἀναμάρτητος, quod in lingua nostra dicitur: qui solus es sine peccato. Quae laus iuxta sententiam tuam frustra Deo deputatur, si est communis cum ceteris, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 23; Quamdiu igitur ille finis adveniat et corruptium hoc atque mortale incorruptione et immortalitate muteretur, necesse est nos subiacere peccato, non naturae et condicionis, ut tu calumniaris, vitio, sed fragilitate et commutatione voluntatis humanae, quae per momenta variatur, quia Deus solus est immutabilis, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 30; Si enim ille ἀναμάρτητος et ego ἀναμάρτητος, quae inter me et Deum erit distantia?, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 10.

⁹⁵⁹ Non intellegis quid proposueris. Neque enim homo potest esse sine peccato, quod tua habet sententia; sed potest, si voluerit Deus servare hominem sine peccato, et immaculatum sua misericordia custodire, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 25.

⁹⁶⁰ Sunt ergo aliqua, quae apud homines impossibilia sint, et certe ea esse possibilia ex eo ostenditur, quod apud Deum possibilia sunt. Sit ergo et apud Deum possibile homini, si velit, donare impeccantiam, non ipsius merito, sed sua clementia, et apud homines nequaquam possibile liberi arbitrii potestate, quod nutu donantis accipitur, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 16.

Tuttavia, il pensiero di Girolamo presenta altre complicazioni. Ad una attenta lettura del Dialogo emergono, infatti, contraddizioni e aporie sulla possibilità di rispettare i comandamenti. Vi sono passi in cui Girolamo afferma perentoriamente il fatto che la legge non è mai stata adempiuta da nessun uomo⁹⁶¹, ma al contempo è lasciata aperta la possibilità che qualcuno sia riuscito in questa impresa⁹⁶². Mi pare evidente l'intento di Girolamo, in questi casi, da un lato confutare la tesi pelagiana, secondo cui i precetti sarebbero facili da osservare, dall'altro difendere la giustizia divina, che non avrebbe imposto all'uomo qualcosa di impossibile. È all'interno di questi due poli, opposti tra loro, che Girolamo cerca di inquadrare la sua posizione teologica. È soltanto all'interno di un quadro complesso che la posizione di Girolamo può essere compresa pienamente, non soffermandosi esclusivamente su una affermazione estratta dalla sua opera.

2.2.4. Peccato originale e battesimo degli infanti

Uno degli aspetti più rilevanti della contemporanea polemica anti-pelagiana di Agostino, ovvero la dottrina del peccato originale e il battesimo degli infanti, non ricevono la medesima attenzione negli scritti di Girolamo. È soltanto al termine del *Dialogus adversus Pelagianos* che Girolamo si dichiara a favore del peccato originale e del battesimo degli infanti per la sua remissione. In tutte le altre opere anti-pelagiane, così come nei primi due libri del *Dialogus adversus Pelagianos*, non vi è traccia di queste dottrine. La negazione del peccato originale non è nemmeno tra gli aspetti problematici che Girolamo individua in Pelagio⁹⁶³.

⁹⁶¹ Oltre agli esempi riportati in precedenza di Giobbe, Zaccaria ed Elisabetta, vedi: a nullo legem fuisse completam, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 10; Multis enim supra testimoniis didicisti legem nullum potuisse complere, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 13.

⁹⁶² Si enim facilia sunt, debent a pluribus custodiri; sin autem, ut concedamus tibi, rarus quisque ea explere potest, manifestum est difficile esse quod rarus est, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 33; Non quo impossibilia Dominus praeceperit, sed in tantum patientiae culmen ascendit, ut prope impossibilia pro difficultate nimina praecepisse videatur, ad destruendam sententiam tuam, qua scribis: facilia Dei esse mandata, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 11; Ergo et possibilia mandata Dei sunt, quae David fecisse cognoscimus, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 20.

⁹⁶³ Sulla lettera a Ctesifonte, vedi: Kelly, *Jerome*, p. 314: 'letter 133 does not touch on original sin and the resulting need of infants for baptism'; Rackett, 'What's Wrong with Pelagianism?', p. 229, afferma: 'noticeably absent from Jerome's attack on the "preachers of sinlessness" in the letter to Ctesiphon is any discussion of original sin or of infant baptism'. Sul *Dialogus adversus Pelagianos*, vedi: Visintainer, *La dottrina del peccato*, pp. 89-91; Jeanjean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli*', p. 69: 'Je crois la mise en cause du baptême des tout petits totalement étrangère à la

Il terzo libro del *Dialogus adversus Pelagianos* si apre inaspettatamente con una discussione sul tema del battesimo. Critobulo, portavoce pelagiano, sostiene che: “coloro che hanno ricevuto il battesimo di Cristo non hanno alcun peccato e se sono senza peccato, sono giusti”⁹⁶⁴. Come nota lo stesso Attico, queste affermazioni più che dei pelagiani, sono proprie di Gioviniano secondo cui una persona battezzata vive in uno stato di santità e giustizia permanente. In realtà, secondo Attico il battesimo perdona soltanto i peccati passati, non custodisce la giustizia anche per il futuro⁹⁶⁵. Girolamo, pur trattando del battesimo, non accenna in questo passo al peccato originale: il battesimo rimuove i peccati passati ma tra questi non compare il peccato di Adamo.

Al termine del Dialogo, Attico e Critobulo prendono in considerazione il battesimo degli infanti. Attico, incalzato dal suo interlocutore Critobulo sulla ragione per cui battezzare gli infanti, chiama in causa Rm 5, 14. Ne segue una breve esegesi il cui scopo è riconoscere in tutti gli uomini una doppia categoria di peccati: da un lato, ogni uomo è peccatore per le proprie azioni, dall'altro, ogni uomo è contaminato da un peccato non commesso da lui ma la cui origine risale all'infrazione di Adamo⁹⁶⁶. Per la prima volta, Girolamo tratta esplicitamente il peccato originale. A sostegno della sua tesi, Girolamo si appella a una fonte più antica di lui: Cipriano di Cartagine⁹⁶⁷. Non a caso, Girolamo cita la stessa fonte presente nel *De peccatorum meritis* di Agostino⁹⁶⁸. La dipendenza dal

prédication pélagienne en Palestine’, e Rackett, ‘What’s Wrong with Pelagianism?’, p. 230: ‘Jerome seems uninterested or unwilling to press these issues’.

⁹⁶⁴ Eos qui Christi baptisma consecuti sunt, non habere peccatum, et si absque peccato sunt, iustos esse, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 1.

⁹⁶⁵ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 1.

⁹⁶⁶ Omnes homines, aut antiqui propagatoris Adam aut suo peccato tenentur obnoxii. Qui parvulus est, parentis in baptismo vinculo solvitur. Qui eius aetatis quae possit sapere, et alieno et suo, Christi sanguine liberatur, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 18.

⁹⁶⁷ Ac ne me putes haeretico sensu hoc intellegere, beatus martyr Cyprianus, cuius te in Scripturarum testimoniis digerendis aemulum gloriaris, in epistola quam scribit ad episcopum Fidum de infantibus baptizandis haec memorat, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 18.

⁹⁶⁸ Girolamo cita un testo della lettera 64 di Cipriano più lungo rispetto a quello di Agostino nel *De peccatorum meritis*. È, dunque, probabile che Girolamo abbia riletto il testo di Cipriano su sollecitazione dello scritto di Agostino, e che abbia deciso di citare un estratto leggermente diverso. La fonte diretta di Girolamo non è il *De peccatorum meritis*, ma una raccolta delle lettere di Cipriano a sua disposizione a Betlemme. Vedi Y-M. Duval, ‘Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas de saint Jérôme’, in *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), pp. 9-40, esp. pp. 14-21, e n. 37 p. 18. È interessante, a questo proposito, l'ipotesi di G. Caruso, *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2012, pp. 614-615, secondo cui alcuni *Tractatus in Psalmos* (almeno l'89 e forse il 93 della *series altera*), in cui è possibile identificare la presenza della dottrina del peccato originale, potrebbero essere stati scritti dopo il 415, ovvero dopo aver letto gli scritti anti-pelagiani di Agostino portati in Palestina da Orosio.

vescovo di Ippona viene esplicitata dallo stesso Girolamo che riprende quanto Agostino ha scritto a Marcellino sul battesimo degli infanti⁹⁶⁹.

L'unica novità che introduce il *Dialogus adversus Pelagianos* nel dibattito palestinese si riduce all'accoglienza di alcune questioni provenienti dal dibattito africano, ovvero il peccato di Adamo, la sua trasmissione e la redenzione battesimale. Girolamo non inserisce nessun elemento personale, si limita a riprodurre l'elaborazione dottrinale di Agostino sul peccato originale, anche se in precedenza nel *Dialogus adversus Pelagianos* aveva preferito l'espressione *in similitudinem praevaricationis Adam*⁹⁷⁰. Questi temi, tuttavia, occupano soltanto un ruolo marginale nell'economia generale dell'opera. In generale, l'idea dell'eredità di un peccato da padre a figlio e della punizione di qualcuno per ciò che ha commesso qualcun altro rimane estranea al pensiero di Girolamo.

Nell'economia di una lettera di direzione spirituale come la lettera a Demetriade questi aspetti non rientrano certamente tra gli argomenti di maggior interesse. Tuttavia, Girolamo, nel corso della sua esposizione, riporta l'espressione biblica 'farò espiare i peccati dei padri ai figli', che spiega brevemente: "Dio non punisce i nostri pensieri e le decisioni interiori subito, ma li fa pagare in seguito, cioè nelle opere malvagie e nella perseveranza nei peccati"⁹⁷¹. Girolamo interpreta l'espiazione dei peccati dei padri come l'espiazione dei peccati commessi da ogni persona nell'arco della propria vita, anche se a distanza di molto tempo.

Il Commento a Geremia conferma quanto compare nella lettera a Demetriade. Non solo Girolamo non rileva la negazione del peccato originale e della sua propagazione tra gli scritti e la predicazione di Pelagio, ma egli stesso non lo integra all'interno del proprio impianto dottrinale. Alcuni passi del libro di Geremia si potrebbero facilmente prestare a commenti sull'ereditarietà di un peccato: si tratta, infatti, di passi in cui Dio minaccia di far espiare ai figli i peccati dei propri padri (Ger 2, 4-5; 15, 4; 16, 9-12a; 32, 16-19). Tuttavia, Girolamo non accenna mai all'ereditarietà del peccato, ma giustifica questi passi ritenendo che i figli verranno giustamente puniti in quanto vi è somiglianza tra le azioni dei padri e quelle dei figli⁹⁷². La colpa dei figli non è quella di essere eredi

⁹⁶⁹ Scripsit [...] ad Marcellinum[...] duos libros de infantibus baptizandis contra haeresim vestra, per quam vultis asserere baptizari infantes non in remissionem peccatorum, sed in regnum caelorum, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 19.

⁹⁷⁰ Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 4; II, 24.

⁹⁷¹ Cogitationes nostras mentisque decretum non statim puniat, sed reddat in posteris, id est in malis operibus et in delictorum perseuerantia, Girolamo, *Epist.* 130, 8.

⁹⁷² Filii habentes patrum similitudinem, Girolamo, *In Hieremiam* I, 16, 2; liberi nepotesque similia gesserint, Girolamo, *In Hieremiam* III, 45, 1; qui patribus peiora peccaverint, Girolamo, *In Hieremiam* III, 62, 4; liberi imitati fuerint parentum vitia, Girolamo, *In Hieremiam* VI, 37, 8.

di padri peccaminosi, ma quella di averli imitati nei loro atti, o, addirittura, di essersi comportati peggio di loro. Girolamo non elimina la responsabilità individuale, l'unica ad essere punita da Dio.

Questa insistenza nel rilevare i passi in cui Girolamo affronta l'esegesi dell'espressione biblica secondo cui Dio punisce i peccati dei padri nei figli non è fine a se stessa, ma funzionale a un confronto con Agostino. Il vescovo di Ippona, infatti, negli ultimi anni della sua vita, non solo difende la trasmissione del peccato originale da Adamo in tutti gli uomini, ma anche la trasmissione dei peccati dei padri nei figli⁹⁷³. Questi peccati, seppur meno gravi di quello di Adamo e dalle conseguenze meno disastrose, si configurano, in ogni caso, come una colpa di cui i bambini appena nati sono imputati a causa dei loro genitori⁹⁷⁴. Il raffronto con l'esegesi proposta da Girolamo nelle opere anti-pelagiane a questo proposito mostra chiaramente come nell'orizzonte teologico di Girolamo non vi fosse spazio per abdicare alla personale responsabilità del peccatore di fronte al proprio peccato. Una tale prospettiva emerge anche negli scritti che precedono la polemica con Pelagio⁹⁷⁵.

Agostino, dal canto suo, ritiene che Girolamo sia un fedele difensore del peccato originale, tanto che, a suo parere, in opere scritte prima dello scoppio della polemica pelagiana Girolamo si era già espresso a favore di questo peccato. Agostino cita in particolare due passi di Girolamo: *In Ionam* III, 5⁹⁷⁶ e *Adversus Iovinianum* II, 2⁹⁷⁷. Il primo passo si riferisce al commento di Gn 3, 5 ('e gli uomini di Ninive credettero in Dio e proclamarono il digiuno e si vestirono di sacco dal più grande al più piccolo'). La generale peccaminosità dei niniviti è indicata dal fatto che tutti, dai grandi ai piccoli, fanno penitenza. Girolamo, commenta così: "incomincia l'età adulta e si giunge fino alla minore età: nessuno, infatti, è senza peccato, neppure se la sua vita durasse in verità un solo giorno e se se ne

⁹⁷³ A-M. Dubarle, 'La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne', in *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), pp. 113-136, spec. pp. 117-120. Dubarle ritiene che Agostino affermi chiaramente l'esistenza di questi peccati a partire dall'*Enchiridion* (421 o 423) e che vengano ampiamente dibattuti nella polemica con Giuliano d'Eclano, soprattutto nel *Opus imperfectum*.

⁹⁷⁴ Vedi Agostino, *Opus imperfectum* III, 12; 16; 19; 27; 28; 30; 42; 50; 52; 57; 64; VI, 17, 7.

⁹⁷⁵ Vedi a questo proposito le acute asservazioni di Caruso, *Ramusculus Origenis*, pp. 387-389, 400, 432, 456, 487-489, 518.

⁹⁷⁶ Questo passo viene citato in Agostino, *De peccatorum meritis* III, 6, 12; Agostino, *Contra Iulianum* I, 7, 34 e vi è una doppia allusione in Agostino, *Epist.* 166, 3, 6; 7, 21. Sull'influenza dell'*In Ionam* di Girolamo in Agostino, vedi: Duval, 'Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas'. Vedi anche: Y-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Parigi, Études Augustiniennes, 1973.

⁹⁷⁷ Questo passo viene citato in Agostino, *De peccatorum meritis* III, 7, 14 e vi è una doppia allusione in Agostino, *Epist.* 166, 3, 6; 7, 21.

potessero contare gli anni. Se neppure le stelle sono pure di fronte a Dio, quanto meno lo saranno il verme e la putredine, e quanti per il peccato del trasgressore Adamo sono ritenuti colpevoli”⁹⁷⁸. E soprattutto l’ultima espressione a richiamare l’attenzione di Agostino che vi legge una conferma della trasmissione del peccato di Adamo in tutti gli uomini.

Il secondo passo preso in esame da Agostino, invece, è troppo lungo per essere citato in esteso ed è composto per lo più da citazioni bibliche. Esso si trova all’inizio del secondo libro dell’*Adversus Iovinianum* in una sezione in cui Girolamo confuta la seconda proposizione di Gioviniano, secondo cui un battezzato non può più essere tentato dal diavolo⁹⁷⁹. Questa affermazione si scontra con l’universale peccaminosità del genere umano, come testimoniano alcuni passi scritturistici come Gc 3, 2, Gb 14, 4-5, Prv 20, 9 e Ps 51, 7⁹⁸⁰. Girolamo, inoltre, afferma che “noi siamo ritenuti colpevoli a somiglianza della trasgressione di Adamo”⁹⁸¹.

Giudicare il valore di questi passi in relazione alla dottrina del peccato originale non è compito facile. Il passo del Commento a Giona sembrerebbe, in effetti, riferirsi alla trasmissione del peccato originale, e in questi termini è stato interpretato da alcuni studiosi⁹⁸². Tuttavia, i riferimenti al peccato di Adamo nel commento a Giona sono decisamente scarsi per potersi pronunciare in maniera definitiva. Solo un altro passo, *In Ionam* I, 1-2, si potrebbe riferire al peccato di Adamo: “l’uomo si corrippe per propria libera scelta, e il suo cuore si attaccò al male fin dalla fanciullezza”⁹⁸³. Questo passo potrebbe, in realtà, riferirsi alla condizione dell’uomo universalmente inteso, ovvero alla storia di ogni uomo che peccando si allontana da Dio⁹⁸⁴. L’assenza di una trattazione organica del peccato originale e la difficoltà di interpretare in maniera univoca questi passi dell’*In Ionam*, soprattutto alla

⁹⁷⁸ Maior aetas incipit, et usque ad minorem pervenit, nullus enim absque peccato, ne si unius quidem diei fuerit vita eius, et numerabiles anni vitae illius. Si enim stellae non sunt mundaе in conspectu Dei, quanto magis vermis et putredo, et hi qui peccato offendentis Adam tenentur obnoxii?, Girolamo, *In Ionam* III, 5.

⁹⁷⁹ Girolamo, *Adversus Iovinianum* II, 1.

⁹⁸⁰ Girolamo, *Adversus Iovinianum* II, 2.

⁹⁸¹ Tenemurque rei in similitudine praevaricationis Adam, Girolamo, *Adversus Iovinianum* II, 2.

⁹⁸² Duval, *Le livre de Jonas*, vol. I, p. 301: ‘dès son propre Commentarie sur Jonas, il avait déjà nettement affirmé l’existence de ce péché originel lorsqu’il donnait la raison pour laquelle les enfants de Ninive étaient, selon ce que rapporte l’Écriture, soumis au jeûne tout comme les adultes’. Vedi anche Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde*, p. 194.

⁹⁸³ Depravatus est homo propria voluntate, et a pueritia diligenter appositum est ad malum cor eius, Girolamo, *In Ionam* I, 1-2.

⁹⁸⁴ Caruso, *Ramusculus Origenis*, p. 485.

luce degli altri scritti di Girolamo, ha fatto propendere altri studiosi a ritenere che Agostino abbia sovra interpretato il pensiero di Girolamo nella citazione estratta dal suo commento⁹⁸⁵.

I dubbi e le incertezze legate alla corretta esegesi di *In Ionam* III, 5, non si presentano per l'altra citazione di Girolamo fatta da Agostino, *Adversus Iovinianum* II, 2. In questo passo Girolamo, più che affermare l'esistenza del peccato originale, accumula testimonianze bibliche a favore dell'universale peccaminosità del genere umano⁹⁸⁶. Da questa opera non emerge la trasmissione del peccato di Adamo alle generazioni successive, anche se il peccato di Adamo non è privo di conseguenze per l'umanità: è a causa di questa infrazione che, secondo Girolamo, vengono instaurate le nozze⁹⁸⁷.

In questo paragrafo è stata condotta un'analisi che ci permette di giungere ad alcune conclusioni. Girolamo si dichiara a favore del peccato originale e del battesimo degli infanti per la sua remissione solo al termine del *Dialogus adversus Pelagianos* e solo sotto l'influenza di Agostino. Tali problematiche sono del tutto assenti nei primi due libri della stessa opera, oltre che negli altri scritti anti-pelagiani. Girolamo, inoltre, come mostrato dell'esempio dei peccati dei padri puniti nei figli, non si dichiara mai a favore dell'eredità di un peccato, sia originale che non, né afferma la possibilità che qualcuno sia imputato colpevole per ciò che è stato commesso da altri. Questa posizione è del tutto inconciliabile con la dottrina del peccato originale di Agostino. Infine, nemmeno dai passi di Girolamo citati da Agostino a sostegno del peccato originale è possibile concludere, in maniera definitiva, che Girolamo abbia difeso tale dottrina. Se nel caso dell'*In Ionam* non è stato possibile giungere a una conclusione definitiva, non ci sono dubbi in relazione all'*Adversus Iovinianum*.

⁹⁸⁵ Caruso, *Ramusculus Origenis*, p 488: 'non è agevole intendere perché e come gli uomini sono ritenuti colpevoli per il peccato di Adamo; probabilmente vedere qui un accenno al peccato originale cioè a una sua condizione di colpevolezza, intesa come eredità passata dal progenitore ai posteri, va oltre le intenzioni dell'autore: in effetti esso, come si è visto fino a ora, non sembra presente in Girolamo anche se si è più volte rilevata l'idea che, in seguito al peccato del progenitore Adamo, la condizione in cui si trovano a vivere i suoi discendenti è di gran lunga peggiore; forse in tal senso sono ritenuti colpevoli e trattati come tali'. Vedi anche Gross, *Entstehungsgeschichte*, pp. 250-251.

⁹⁸⁶ Concoro, a questo proposito, con Duval, *L'affaire Jovinien*, pp. 320-357, spec. pp. 324-325, vedi anche Caruso, *Ramusculus Origenis*, pp. 440-441.

⁹⁸⁷ Girolamo, *Adversus Iovinianum* I, 29.

2.2.5. La costruzione del pelagianesimo tramite genealogie eresologiche

La polemica tra Pelagio e Girolamo non si è svolta soltanto sul piano teologico, ma anche su quello retorico-polemico. Da questo punto di vista, assumono una particolare importanza le reciproche accuse di essere i rappresentanti di determinate eresie. Tali accuse vengono lanciate tanto da Pelagio contro Girolamo, quanto da quest'ultimo contro il monaco bretone. Al fine di comprendere alcune delle motivazioni che potrebbero aver spinto Girolamo ad attaccare il suo avversario tramite l'accusa di rappresentare altre eresie, non sarà inutile cominciare la nostra esposizione proprio dagli attacchi di Pelagio a Girolamo.

Gli scritti anti-pelagiani di Girolamo (in particolare la lettera a Ctesifonte, l'*In Hieremiam* e il *Dialogus adversus Pelagianos*) sono già stati utilizzati come fonti per la predicazione pelagiana in Palestina. I dettagliati studi di Jeanjean hanno mostrato che Girolamo era a conoscenza della predicazione di Pelagio, la quale viene riportata nelle sue opere mettendola in bocca a fittizi interlocutori pelagiani⁹⁸⁸. Accanto a quest'analisi delle opere anti-pelagiane di Girolamo, ritengo che sia possibile e fruttuoso ricercare all'interno di questo *corpus* di scritti gli accenni alla presentazione polemica e alle accuse che Pelagio rivolge a Girolamo. Quest'operazione è stata solo parzialmente tentata⁹⁸⁹, e proprio per questo motivo merita di essere estesa non solo alle opere anti-pelagiane di Girolamo, ma anche agli scritti di Pelagio redatti in Palestina, specificamente il *Pro libero arbitrio* e il *Libellus fidei*.

La raffigurazione polemica architettata da Pelagio dipinge il proprio avversario come l'esponente di alcune eresie. Girolamo viene accusato di essere un manicheo e un origenista redivivo. Girolamo si difende da quest'ultima accusa nell'epistola a Ctesifonte e nel *Dialogus adversus Pelagianos*. Nella prima opera è accusato di manicheismo per due motivi: da un lato perché afferma che la natura umana è malvagia⁹⁹⁰, dall'altro perché condannerebbe il libero arbitrio⁹⁹¹. Nel *Dialogus adversus Pelagianos* compare un ulteriore motivo per cui Girolamo sarebbe manicheo, ovvero la preferenza accordata al Vangelo rispetto alla legge⁹⁹². L'accusa si riferisce a una nota dottrina manichea, secondo cui l'Antico Testamento non sarebbe opera del Dio buono, ma di un Dio malvagio.

⁹⁸⁸ Jeanjean, *Saint Jérôme*, pp. 245-269; Jeanjean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli*', spec. p. 64: "il est possible de penser que dans le *Dialogus*, les répliques de Critobule sont bien conformes à la teneur du discours pélagien tel qu'il a pu parvenir jusqu'aux oreilles de Jérôme".

⁹⁸⁹ Vedi i primi due capitoli di Evans, *Pelagius*, pp. 6-42.

⁹⁹⁰ *Malam esse naturam, quae inmutari nullo modo possit*, Girolamo, *Epist.* 133, 9.

⁹⁹¹ *Nos liberum arbitrium condemnare*, Girolamo, *Epist.* 133, 9.

⁹⁹² *Tu autem nos Manichaeos vocas, cur Legi Evangelium praeferentes, in illa umbram, in hoc veritatem esse dicamus*, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 32.

La seconda accusa, quella di origenismo, si trova soltanto nell'*In Hieremiam*, cioè nell'unica opera esegetica in cui sono presenti spunti anti-pelagiani. L'accusa di origenismo si lega, infatti, alla tecnica di composizione dei commentari tipica della tardo-antichità. Ogni autore basa il proprio commento sul lavoro di chi lo ha preceduto, citando raramente la fonte da cui attinge. Girolamo non fa eccezione: nei suoi commentari le numerose fonti presenti non sempre vengono esplicitate, spesso è presente la semplice indicazione del fatto che una particolare esegesi è di un altro autore, il cui nome, tuttavia, non viene reso noto. La stessa prassi compilatoria è condivisa e messa in pratica anche da Pelagio, eppure è proprio su quest'aspetto che si accende la sua polemica anti-origenista. La questione deve aver infastidito parecchio Girolamo, tanto che è lui stesso a presentare le accuse che Pelagio gli ha rivolto nei prologo al primo libro: "è comparso recentemente un calunniatore ignorante, che ritiene che il mio commentario sulla lettera di Paolo agli Efesini sia da criticare, e, essendosi assopito in una grave pazzia, non comprende le regole di composizione dei commentari, nei quali vengono esposte molte opinioni di diversi esegeti, citandoli espressamente o tacendone i nomi, affinché il giudizio del lettore sia in grado di decidere ciò che è meglio scegliere"⁹⁹³.

Le critiche di Pelagio sono rivolte contro il Commento agli Efesini, un'opera scritta nel 386⁹⁹⁴. Benché non compaia esplicitamente l'accusa di origenismo, essa è facilmente individuabile se si considera che la stessa opera era stata al centro della disputa tra Girolamo e Rufino durante la controversia origenista. È Girolamo a indicare ai suoi avversari il Commento agli Efesini come prova della sua definitiva conversione anti-origenista in tempi non sospetti. Rufino, nella sua apologia contro Girolamo, prende alla lettera il consiglio del suo vecchio amico, ma, in tutta l'opera, non vi trova nient'altro che impliciti riferimenti ad Origene. In nessun punto, secondo Rufino, Girolamo denuncia come eretiche le tesi sostenute da Origene, tra cui la pre-esistenza delle anime e l'apocatastasi finale. In realtà, il giudizio degli storici moderni sul Commento agli Efesini di Girolamo oscilla tra la conferma di quanto Girolamo afferma (nessuna presenza origenista)⁹⁹⁵ e l'adesione alla tesi di Rufino (influenza di Origene e assenza di una netta presa di distanza)⁹⁹⁶. Clark ha assunto una

⁹⁹³ Nuper indoctus calumniator erupit, qui commentarios meos in epistulam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat nec intelligit nimia stertens vaecordia leges commentariorum, in quibus multae diversorum ponuntur opiniones vel tacitis vel expressis auctorum nominibus, ut lectoris arbitrium sit, quid potissimum eligere debeat, decernere, Girolamo, *In Hieremiam* I, prologus, 3. Vedi anche Girolamo, *In Hieremiam* IV, 41, 6; V, 61, 6.

⁹⁹⁴ Per la datazione dello scritto vedi P. Nautin, 'La date des commentaires de Jérôme sur les épîtres pauliniennes', in *Revue des Histoire Ecclésiastiques* 74 (1979), pp. 5-12, spec. pp. 5-9. Girolamo scrive su richiesta di Paola ed Eustochio un commento alle lettere a Filemone, ai Galati, agli Efesini e a Tito.

⁹⁹⁵ J. Brochet, *Saint Jerome et ses ennemis*, Parigi, 1905, pp. 283-284.

⁹⁹⁶ Evans, *Pelagius*, p. 14: "it is quite true that Jerome does warn the reader at the end of the prologue to the work that he will draw upon material from Origen as well as from Apollinaris and Didymus. But there is no hint that this

posizione intermedia: l'influenza di Origene è innegabile, ed è, forse, più ampia di quanto Rufino è riuscito a rilevare nella sua lettura, tuttavia, benché sia assente un'esplicita condanna di Origene, emerge chiaramente la differenza di accenti tra Girolamo e Origene su almeno due aspetti. Da un lato, l'esegesi di Origene è principalmente interessata a motivi cosmologici (pre-esistenza delle anime), mentre quella di Girolamo a temi etici, dall'altro la dottrina dell'apocatastasi di Origene viene integrata in un sistema teologico che prevede diversi gradi di retribuzione nell'aldilà⁹⁹⁷.

Le accuse di Rufino ricompaiono in Palestina a distanza di qualche anno, e il loro portavoce, secondo Girolamo, è un suo discepolo⁹⁹⁸. In realtà, è difficile stabilire quali fossero i reali rapporti tra

warning is in the interest of preparing the reader to distinguish acceptable from unacceptable views". Vedi anche Kelly, *Jerome*, pp. 251-254.

⁹⁹⁷ E. A. Clark, 'The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: The Apokatastasis and Ascetic Ideals', in *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 154-171. La Clark afferma: "this essay will argue that the Commentary on Ephesians was central to the altercation between Rufinus and Jerome, and will suggest how Jerome's commitment to ascetic ideals worked against his more-than-passing interest in Origen's teaching on the apocatastasis", p. 155. Il dettagliato studio di R. E. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St Paul's Epistle to the Ephesians*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 10-17 e 48-71, mostra chiaramente la massiccia presenza dell'esegesi origeniana nell'opera di Girolamo, tuttavia Heine non prende posizione sul grado di condivisione delle tesi origeniane da parte di Girolamo: "Clark's discussion of the commentary on Ephesians in the controversy, while helpful in a general way, has a different focal point from mine. I am interested in the controversy for what it may reveal in the attempt to recover as much of the text of Origen's commentary on Ephesians as possible. Clark's article has no interest in Origen's actual text [...] but wants to discover how Jerome's ascetic ideals modified his Origenism", p. 10 n. 46. Un approccio simile a quella di Heine si può trovare in F. Deniau, 'Le Commentaire de Jérôme sur Ephésiens nous permet-il de connaître celui d'Origène?', in *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Monserat, 18-21 septembre 1973)*, a cura di H. Crouzel, G. Lomiento e J. Rius-Camps, Bari, Università di Bari, 1975, pp. 163-179, spec. pp. 165.

⁹⁹⁸ La suggestiva ipotesi di Dunphy, secondo cui dietro a Rufino il siro, autore del *Liber de fide*, ed evocato da Mario Mercatore come propagatore delle tesi pelagiane a Roma, oltre che come maestro di Pelagio e Celestio, si celerebbe in realtà Rufino di Aquileia, potrebbe rendere giustizia alle affermazioni di Girolamo. Vedi W. Dunphy, 'Rufinus the Syrian: Myth and Reality', in *Augustiniana* 59 (2009), pp. 79-159, spec. pp. 79-118. L'ipotesi di Dunphy riprende quanto soltanto accennato da Bark, 'John Maxentius', pp. 104-107. Tuttavia, la gran parte degli studiosi moderni si è dichiarata contraria a questa ipotesi: Rufino il siro sarebbe un monaco del monastero di Betlemme, inviato a Roma da Girolamo stesso. A favore di questa identificazione: F. Refoulé, 'Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin', in *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963), pp. 41-49, spec. p. 49; G. Bonner, 'Rufinus of Syria and African Pelagianism', in *Augustinian Studies* 1 (1970), pp. 31-47, spec. pp. 35-36; E. Teselle, 'Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 3 (1972), pp. 61-95, spec. pp. 61-63; Clark, *The Origenist Controversy*, pp. 32-33 e pp. 202-203; Duval, 'Pélage et son temps', p. 99. Contro questa identificazione: Marrou, 'Les attaches orientales du Pélagianisme', pp. 461-466, H. Rondet, 'Rufin le

Rufino e Pelagio. Come chiaramente evidenziato da Evans, è possibile che si siano incontrati a Roma tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, tuttavia non ci sono elementi conclusivi a favore di questa ipotesi⁹⁹⁹. Ciononostante è certa l'influenza di Rufino, o meglio delle sue traduzioni, su Pelagio¹⁰⁰⁰: il Commento ai Romani di Origene¹⁰⁰¹ e le Sentenze di Sesto¹⁰⁰², entrambi tradotti da Rufino, sono stati utilizzati da Pelagio. Non è da escludere, dunque, che Pelagio abbia letto direttamente nell'apologia di Rufino le accuse di origenismo. Mi pare meno probabile che Pelagio abbia avuto tra le mani il commento di Girolamo e abbia dedotto autonomamente queste accuse, le quali hanno, in ogni caso, indotto Girolamo a prendere le distanze dalle posizioni di Origene nell'*In Hieremiam*¹⁰⁰³, il cui nome compare sporadicamente.

Accanto alle accuse di origenismo e manicheismo, Girolamo registra un'ulteriore attacco da parte di Pelagio, che in parte ricalca le caratteristiche già messe in evidenza. Nel prologo al primo libro dell'*In Hieremiam*, Girolamo si lamenta del fatto che Pelagio sta facendo riaffiorare polemiche ormai passate, come quelle relative all'*Adversus Iovinianum*: “tra le pagine di quest'opera, egli si dispiace che la verginità sia preferita alle nozze, le nozze alla bigamia, e la bigamia alla poligamia”¹⁰⁰⁴. Nella polemica contro Gioviniano, alla fine del IV secolo, Girolamo ha composto

Syrien et le *Liber de fide*, in *Augustiniana* 22 (1972), pp. 531-539, spec. p. 539, che ritengono che ci siano due Rufini, l'autore del *Liber de fide* e il monaco del monastero di Girolamo.

⁹⁹⁹ Evans, *Pelagius*, p. 18.

¹⁰⁰⁰ Vedi Dunphy, 'Rufinus the Syrian', pp. 118-159. Dunphy riprende e amplia notevolmente un suo precedente studio sull'influenza delle traduzioni di Rufino di Aquileia sul movimento pelagiano: W. Dunphy, 'Unexplored Paths Relating to the Outbreak of the Pelagian Debate', in *Nanzan Journal of Theological Studies* 30 (2007), pp. 27-54, spec. pp. 44-54. Vedi anche G. Bostock, 'The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism', in *Origeniana Septima*, a cura di W. A. Bienert e U. Kühneweg, Leuven, Peeters, 1999, pp. 381-396; e N. Yamada, 'The Influence of Chromatius and Rufinus of Aquileia on Pelagius – as Seen in his Key Ascetic Concepts: *exemplum christi*, *sapientia* and *imperturbabilitas*', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 661-670. La proposta di Dunphy si contrappone parzialmente a quanto ritiene C. H. Bammel, 'Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy', in *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1992, pp. 131-142, spec. pp. 138.

¹⁰⁰¹ T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1957, pp. 77-103. Vedi anche Evans, *Pelagius*, pp. 19-20.

¹⁰⁰² Evans, *Pelagius*, pp. 43-65.

¹⁰⁰³ Vedi il commento di Girolamo a Ger 17, 11 in Girolamo, *In Hieremiam* III, 75, 4; Ger 20, 14-18 in Girolamo, *In Hieremiam* IV, 28, 2; Ger 24, 1-10 in Girolamo, *In Hieremiam* V, 2, 16; Ger 25, 15-17 in Girolamo, *In Hieremiam* V, 14, 3; Ger 27, 2-4 in Girolamo, *In Hieremiam* V, 46, 4; Ger 27, 9-11 in Girolamo, *In Hieremiam* V, 52, 2; Ger 28, 12-14 in Girolamo, *In Hieremiam* V, 61, 5; Ger 29, 14-20 in Girolamo, *In Hieremiam* V, 66, 9.

¹⁰⁰⁴ In quibus dolet virginitatem nuptiis et nuptias digamiae et digamiam polygamiae esse praelatam, Girolamo, *In Hieremiam* I, prologus, 4. Vedi anche Girolamo, *In Hieremiam* III, 60, 3. Su questa vicenda vedi la ricostruzione in Evans, *Pelagius*, pp. 26-31.

un'opera, intitolata *Adversus Iovinianum*. La presenza al suo interno di affermazioni decisamente critiche, se non addirittura contrarie, al matrimonio ha provocato la sdegnata reazione dei suoi stessi sostenitori. A distanza di oltre un ventennio, Pelagio riporta alla luce questa polemica, ormai dimenticata¹⁰⁰⁵. Le analogie con l'accusa di origenismo sono ben evidenti: Pelagio riutilizza contro Girolamo polemiche già concluse e, al contempo, attacca il suo avversario. Anche questa accusa, infine, era presente nell'Apologia contro Girolamo di Rufino, evidentemente conosciuta da Pelagio.

Simili attacchi compaiono anche in due opere composte da Pelagio in Palestina, il *Pro libero arbitrio* e il *Libellus fidei*. Il *Pro libero arbitrio*, pubblicato all'indomani del sinodo di Diospoli, è un trattato in quattro libri, purtroppo perduto ad eccezione dei frammenti citati da Agostino nel *De gratia Christi*, e da ulteriori tre frammenti editi da Souter¹⁰⁰⁶. Il *Pro libero arbitrio* non è diretto contro Agostino, ma è Girolamo il reale obbiettivo polemico di Pelagio come emerge chiaramente dai frammenti editi da Souter. Dai frammenti di Agostino non emerge, se non in minima parte, il carattere polemico dell'opera di Pelagio¹⁰⁰⁷. È grazie ai frammenti editi da Souter che è possibile farsi un'idea, benché parziale, del tono con cui Pelagio si rivolge al suo avversario. Benché siano assenti gli epiteti offensivi che Girolamo aveva riservato a Pelagio nell'*In Hieremiam*, la critica alle posizioni di Girolamo è netta¹⁰⁰⁸. Pelagio prosegue anche in quest'opera la rappresentazione polemica di Girolamo come manicheo¹⁰⁰⁹.

Il *Libellus fidei* nasce in seguito alla condanna sancita da Innocenzo I nel 417. Innocenzo I lascia però la possibilità a Pelagio, così come a Celestio, di presentarsi a Roma per giustificare le

¹⁰⁰⁵ Secondo alcuni studiosi è probabile che Pelagio abbia preso parte attiva alle critiche contro Girolamo durante la controversia di Gioviniano vedi: Ferguson, *Pelagius*, pp. 44-45, e pp. 77-78; Evans, *Pelagius*, pp. 31-37; Brown, 'The Patrons of Pelagius', pp. 67-71; Kelly, *Jerome*, p. 189. Tuttavia, la convincente dimostrazione di Duval, 'Pélage est-il le censeur inconnu', pp. 526-557, ha dimostrato l'implausibilità di tale ipotesi.

¹⁰⁰⁶ I primi due frammenti sono stati editi in A. Souter, 'The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul: The Problem of its Restoration', in *Proceeding of the British Academy* 2 (1905-1906), pp. 409-439. Il terzo si trova in A. Souter, 'Another New Fragment of Pelagius', in *Journal of Theological Studies* 12 (1920-1911), pp. 32-35. Sono stati brevemente discussi e in parte emendati in G. Mercati, 'Some New Fragments of Pelagius. I. Two New Fragments of Pelagius', in *The Journal of Theological Studies* 8 (1907), pp. 526-529.

¹⁰⁰⁷ Agostino presenta e commenta l'opera di Pelagio ma, pur menzionando la presenza di un avversario a cui Pelagio si rivolge, ovvero Girolamo, ne occulta il nome, presentandolo con un generico 'il suo avversario', vedi Agostino, *De gratia Christi* I, 39, 43; II, 18, 20.

¹⁰⁰⁸ O vocem temerariam, immo sacrilegam, Pelagio, *Pro libero arbitrio*, fr. 3; Nec ab stultitia pudor nec ab impietate religio abducit: ergo nec apostolus paulus, Pelagio, *Pro libero arbitrio*, fr. 3.

¹⁰⁰⁹ Manicheo dextram porregimus, qui carnem malam esse contendit, Pelagio, *Pro libero arbitrio*, fr. 3; non indagit ut naturam carnis malam esse demonstret, ne, ut tu putas, Manichaeorum applaudit errori, sed in consuetudine atque opere carnali habitare bonum negat, Pelagio, *Pro libero arbitrio*, fr. 1.

accuse di cui vengono imputati. Sia Celestio che Pelagio colgono l'opportunità messa a loro disposizione dal papa. Pelagio fa pervenire un dossier in sua difesa, al cui interno vi è anche una confessione di fede, il cosiddetto *Libellus fidei*. Si tratta di un testo particolarmente importante perché, nonostante la sua brevità, è una delle poche opere complete di Pelagio di sicura attribuzione¹⁰¹⁰. Nell'ultima parte del *Libellus fidei* (17-25) Pelagio raccoglie i principali aspetti che riguardano la polemica in atto. Tuttavia, Pelagio non risponde direttamente né alle accuse africane né a quelle che gli giungono da Roma. Il contesto in cui si colloca il *Libellus fidei* è quello della polemica palestinese con Girolamo, a cui è riconducibile l'intera ultima sezione¹⁰¹¹. La professione di fede di Pelagio non è soltanto uno scritto apologetico. Tra i suoi punti, emergono attacchi velati a Girolamo, benché il suo nome non compaia mai. Pelagio anatematizza coloro che “condannano le prime nozze con Mani”¹⁰¹². Il riferimento a Girolamo non deve essere passato inosservato a quanti erano al corrente della polemica palestinese. È lo stesso Girolamo a sottolineare ripetutamente che Pelagio lo accusa di essere manicheo. Tra i motivi, vi è proprio la sua presunta presa di posizione contro il matrimonio¹⁰¹³. Si tratta di un elemento di continuità nella rappresentazione polemica di Girolamo elaborata da Pelagio.

È all'interno di questo contesto polemico che è possibile comprendere la reazione polemica di Girolamo alla predicazione di Pelagio. Si tratta di una tattica che parzialmente ricalca quella di Pelagio stesso, il quale ha presentato Girolamo come esponente di alcune eresie, anche se il grado di complessità della strategia polemica di Girolamo, anche grazie alla sopravvivenza di un corpus più ampio di scritti, supera quella di Pelagio. Sembra essere assente in Pelagio quella sistematizzazione genealogica che caratterizza lo sforzo polemico di Girolamo, il quale presenta il pelagianesimo come l'ultimo erede di una serie ininterrotta di eresie che hanno la loro origine nella filosofia greca. Credo sia inutile stabilire, oltre che impossibile da accertare, chi abbia iniziato questo genere di accuse.

Girolamo, nella lettera a Demetriade, mette in guardia la giovane vergine dai pericoli dell'origenismo. Dopo aver brevemente ricordato la condanna inflitta da papa Anastasio (399-401), ammonisce Demetriade sui rischi che potrebbe correre e la invita a custodire “la fede del santo Innocenzo [...] e a non dare ascolto a una dottrina esotica”¹⁰¹⁴. Girolamo è spaventato dall'attualità

¹⁰¹⁰ P. J. van Egmond, *A Confession without Pretence: Text and Context of Pelagius' Defence of 417 AD*, Unpublished Doctoral Dissertation, Vrije University, 2013.

¹⁰¹¹ Van Egmond, *A Confession without Pretence*, p. 347: “most of all, it has become clear that the context of *Libellus fidei* is Palestinian throughout, both in the idiom of the debate and in point of reference”.

¹⁰¹² *Primas nuptias cum Manichaeo [...] damnant*, Pelagio, *Libellus fidei* 22.

¹⁰¹³ Vedi in precedenza il paragrafo 2.2.5.

¹⁰¹⁴ *Sancti Innocentii [...] teneas fidem ne peregrinam, [...] doctrinam recipias*, Girolamo, *Epist.* 130, 16.

dell'origenismo: non si tratta di un'eresia ormai sconfitta da parecchi anni, ma di una empia dottrina che si sta ancora diffondendo¹⁰¹⁵. A chi si sta riferendo Girolamo? Pelagio verrà a più riprese accusato di essere un'erede della teologia origenista, per cui potrebbe trattarsi di un velato riferimento all'altro precettore di Demetriade. Tuttavia, nella lettera 130 è assente il collegamento tra origenismo e dottrina dell'*inpeccantia*, una delle accuse più caratteristiche di Girolamo contro Pelagio. È possibile che Girolamo non abbia ancora elaborato alcun tipo di genealogia eresiology che colleghi il pelagianesimo all'origenismo. Tra i suoi obiettivi polemici potrebbero, dunque, non esserci soltanto i pelagiani, ma anche alcuni esponenti dell'origenismo che non hanno ancora abbandonato la scena. In questo caso, non si potrebbe più considerare l'origenismo come una controversia ormai superata e rievocata da Girolamo solo per fini polemici, poiché si tratterebbe di una controversia ancora viva in Palestina. Purtroppo Girolamo non fornisce ulteriori elementi in questo scritto, per cui è impossibile stabilire con certezza a chi si riferisse.

La lettera a Ctesifonte si apre con l'affermazione che la nuova eresia ha ereditato la sua dottrina dai filosofi greci: “quale altra temerarietà potrebbe essere più grande di pretendere, non dico di voler farsi simile, ma di farsi uguale a Dio, e di racchiudere in una breve formula i veleni di tutti quanti gli eretici, che sono scaturiti dai principi dei filosofi, soprattutto di Pitagora e Zenone, il caposcuola degli stoici?”¹⁰¹⁶. Secondo Girolamo, Pelagio, predica l'uguaglianza tra uomo e Dio come già i filosofi antichi, a partire da Pitagora e Zenone, avevano affermato a proposito delle passioni che possono venire estirpate dalle menti¹⁰¹⁷. Si tratta della dottrina stoica dell'*apatheia* secondo cui l'uomo può sradicare le passioni dal corpo e dalla mente¹⁰¹⁸. Girolamo attua un'equazione, solo parzialmente legittima, se osservata criticamente, tra dottrina dell'*apatheia* e dell'*inpeccantia*. Tuttavia questa dottrina, secondo Girolamo, non è un'invenzione di Pelagio ma viene ripresa dai

¹⁰¹⁵ Haec inopia et scelerata doctrina [...] nunc abscondite [...] apud plerosque uersatur, Girolamo, *Epist.* 130, 16.

¹⁰¹⁶ Quae enim potest alia maior esse temeritas quam dei sibi non dicam similitudinem sed aequalitatem vindicare et breui sententia omnium hereticorum venena complecti, quae de philosophorum et maxime Pythagorae et Zenonis, principis Stoicorum, fonte manarunt?, Girolamo, *Epist.* 133, 1.

¹⁰¹⁷ Illi enim [...] adserunt extirpari posse de mentibus et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere meditatione et adsidua exercitatione virtutum, Girolamo, *Epist.* 133, 1.

¹⁰¹⁸ Sull'equazione tra dottrina stoica e pelagiana vedi JeanJean, *Saint Jérôme*, pp. 388-390.

principali eretici del passato: Mani¹⁰¹⁹, Priscilliano¹⁰²⁰, Basilide¹⁰²¹, Evagrio Pontico¹⁰²², Origene¹⁰²³, Rufino¹⁰²⁴ e Gioviniano¹⁰²⁵. Tutti quanti professano dottrine in cui l'uomo viene equiparato a Dio: proprio ciò che Pelagio ha fatto insegnando la possibilità per l'uomo di vivere senza peccato¹⁰²⁶.

Girolamo utilizza anche nel Commento a Geremia l'espedito delle genealogie eresiologiche per definire il pelagianesimo. Nel prologo al quarto libro, Girolamo espone la genealogia più dettagliata e completa: "l'eresia di Pitagora e di Zenone, [...] che da tempo è stata condannata in Origene, e più recentemente nei suoi discepoli Grunnio, Evagrio Pontico e Gioviniano, ha iniziato a rivivere e a sibilare non solo in Occidente, ma anche nelle regioni orientali, e in alcune isole, in particolare in Sicilia e a Rodi"¹⁰²⁷. L'origine del pelagianesimo è fatta risalire alla filosofia stoica e pitagorica, che già nell'antica Grecia avrebbero insegnato la possibilità per l'uomo di raggiungere l'impassibilità e l'apatia, sradicando dall'animo umano ogni passione. Il loro insegnamento sarebbe stato ripreso da Origene, e, più recentemente dai suoi discepoli Rufino ed Evagrio Pontico. Anche

¹⁰¹⁹ Manichaeus electos suos [...] dicit omni carere peccato nec, si velint, posse peccare, Girolamo, *Epist.* 133, 3.

¹⁰²⁰ Priscillianus in Hispania pars Manichaei, Girolamo, *Epist.* 133, 3. Sull'utilizzo di Priscilliano da parte di Girolamo vedi Ferreiro, 'Jerome's polemic against Priscillian', pp. 309-322.

¹⁰²¹ Et partem habent Gnosticae haeresos de Basilidis impietate veniente, Girolamo, *Epist.* 133, 3.

¹⁰²² Evagrius Ponticus Hiborita edidit librum et sententias περί ἀπαθείας, quam nos impassibilitatem vel inperurbationem possumus dicere, Girolamo, *Epist.* 133, 3.

¹⁰²³ Doctrina tua ramusculus Origenis est, Girolamo, *Epist.* 133, 3. Vedi Moreschini, 'Gerolamo tra Pelagio e Origene', pp. 208-215, JeanJean, *Saint Jérôme*, pp. 395-397, Caruso, *Ramusculus Origenis*, pp. 177-242.

¹⁰²⁴ Discipulo eius Rufino, Girolamo, *Epist.* 133, 3.

¹⁰²⁵ Ioviniani secunda quaestio tui ingenii disciplina est, *Girolamo, Epist.* 133, 3. Vedi JeanJean, *Saint Jérôme*, pp. 398-401. La seconda proposizione di Gioviniano è che: "eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari", Girolamo, *Adversus Iovinianum* II, 1. L'accusa di Girolamo si fonda sull'identificazione dell'assenza di tentazione con l'assenza di peccato, si tratta di una "identité, on s'en rend compte, quelque peu forcée", JeanJean, *Saint Jérôme*, p. 399.

¹⁰²⁶ L'utilizzo di genealogie eresiologiche non ha intenzioni storiografiche, ma polemiche. Vedi S. Elm, 'Jerome's Classification of Pelagius and Evagrius Ponticus', in *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 311-318. Elm sostiene che: "to create genealogical lines of heretical *diadoche* is evidently a rhetorical device intrinsic to anti-heretical polemic. Its purpose is manifold. [...] Genealogies provide instantaneous means to classify and categorize contemporary opponents and competitors by creating distance and clear distinction, whilst at the same time aiding in the consolidation of the increasingly complex theological diversity of the imperial church. Thus, they are not primarily intended to provide an accurate historiography of doctrinal dependencies", p. 317.

¹⁰²⁷ Heresis Pythagorae et Zenonis, [...] quae olim in Origene et dudum in discipulis eius Grunnio Evagrioque Pontico et Ioviniano iugulata est, coepit revivescere et non solum in occidente, sed et in orientis partibus sibilare et in quibusdam insulis, praecipueque Siciliae et Rhodi, Girolamo, *In Hieremiam* IV, 1, 2.

Gioviniano compare tra i predecessori di Pelagio¹⁰²⁸. Si tratta di uno strumento già utilizzato da Girolamo nella lettera a Ctesifonte, e, almeno parzialmente, anche in quella a Demetriade.

La presentazione di Pelagio e dei suoi seguaci nel *Dialogus adversus Pelagianos* ricalca perfettamente i confini già tratteggiati nelle altre opere: il pelagianesimo è l'erede della filosofia stoica e delle principali eresie. Nel prologo, Girolamo afferma di rispondere a quanti predicano l'*apatheia*¹⁰²⁹, ovvero la capacità di sradicare completamente le passioni dalle menti degli uomini¹⁰³⁰. Già gli stoici avevano dovuto fronteggiare le critiche dei peripatetici e di cicerone nelle *Tuscolanae disputationes*¹⁰³¹. Le loro teorie sono state cristianizzate da Origene negli *Stromata*¹⁰³², e dopo di lui da Mani, Priscilliano, Evagrio di Ipora, Gioviniano¹⁰³³ e i messaliani¹⁰³⁴. Tutti quanti predicano la possibilità per l'uomo di raggiungere la perfezione, e una volta raggiunta essi non possono più peccare¹⁰³⁵. L'ultimo anello della catena sono proprio i pelagiani.

Il prologo si chiude con un paragrafo dal carattere apologetico. Girolamo sottolinea che non è l'invidia a muovere la sua mano nella stesura di quest'opera contro Pelagio e i suoi seguaci¹⁰³⁶. Il suo attacco non è diretto contro gli uomini, cioè gli eretici, ma si riversa soltanto contro le dottrine, cioè le eresie. Anche nelle precedenti dispute teologiche, il monaco di Betlemme non ha mai provato invidia verso i suoi avversari (Girolamo ricorda le polemiche contro Elvidio, Gioviniano, Rufino e Palladio), ma soltanto verso le loro idee.

¹⁰²⁸ Per Rufino vedi anche: Girolamo, *In Hieremiam* I, 1, 4; V, 61, 6; mentre per Gioviniano vedi: Girolamo, *In Hieremiam* IV, 40.

¹⁰²⁹ Qui ἀπάθειαν praedicant, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol. 1.

¹⁰³⁰ Exstirpari posse de mentibus hominum, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol. 1.

¹⁰³¹ Vedi anche Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 6. Sull'utilizzo delle *Tuscolanae disputationes* da parte di Girolamo vedi A. Canellis, 'Saint Jérôme et les passions: sur les *quattuor perturbationes* des Tusculanes', in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), pp. 178-203, spec. pp. 184-192. Secondo la Canellis, durante la controversia pelagiana Girolamo prende le parti dei peripatetici e della moderazione delle passioni, mentre in precedenza sembra essere stato più vicino alla posizione degli stoici e al loro ideale di estirpazione delle passioni: "depuis l'Ep. 22, notons-le, sa pensée a évolué: l'homme parfait n'est plus celui qui échappe aux passions, qui peut être soigné, comme le laissaient supposer l'*In Naum* et l'*In Zachariam*, mais celui qui ne peut se débarrasser pleinement de ces maladies que sont les passions. Cette fois, Jérôme prend parti pour la thèse péripatéticienne: le libre arbitre pélagien ne peut aboutir à l'éradication des passions", p. 192. Girolamo sostiene la stessa posizione favorevole ai peripatetici anche nella lettera 133, 1.

¹⁰³² Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 19.

¹⁰³³ Per Gioviniano vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 15; II, 24; III, 1.

¹⁰³⁴ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol., 1. Gli Eutichi, o Messaliani, sono assenti nei precedenti elenchi ereticali stilati da Girolamo. Compagno qui per la prima volta, vedi Jeanjean, *Saint Jérôme*, pp. 401-402.

¹⁰³⁵ Ne [...] posse peccare, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol. 1.

¹⁰³⁶ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol., 2.

Girolamo sente la necessità di difendersi dall'accusa di essere un uomo invidioso, ma a chi si sta rivolgendo nel prologo della sua opera? Il primo sospetto ricade su Pelagio. Benché Girolamo non lo nomini esplicitamente e ricordi soltanto controversie precedenti, il fatto stesso che l'opera sia rivolta a confutare la predicazione di Pelagio in Palestina potrebbe essere un elemento sufficiente per affermare che Girolamo si sta difendendo dagli attacchi di Pelagio. Conferma ulteriore a questa ipotesi si può trovare nel *Contra Iulianum* di Agostino. Al termine del secondo libro, Agostino afferma che Pelagio non cessa di ripetere che Girolamo prova invidia nei suoi confronti¹⁰³⁷. Nessuna ulteriore informazione viene fornita da Agostino. È possibile che tale affermazione fosse presente in una delle perdute opere di Pelagio, come, per esempio, il *Pro libero arbitrio*, di cui restano solo frammenti. Non è da escludere, tuttavia, che una simile accusa sia circolata oralmente negli ambienti palestinesi coinvolti nella controversia, e che Girolamo, venutone a conoscenza, abbia sentito la necessità di difendersi.

Tuttavia, sembra che Pelagio non sia stato l'unico accusatore di Girolamo. Uno degli elementi di maggior interesse del prologo risiede nel breve commento su Palladio, un personaggio legato a Melania e Rufino, attivamente coinvolto nelle vicende di Giovanni Crisostomo e nella controversia origenista¹⁰³⁸. Secondo Girolamo, egli avrebbe provato a far rivivere l'eresia di Origene e avrebbe attaccato la traduzione dall'ebraico di Girolamo. Tuttavia, questi motivi, come ricorda Girolamo, non sarebbero sufficienti per affermare che prova invidia nei confronti di Palladio¹⁰³⁹. Girolamo, dunque, accusa Palladio di essere un origenista¹⁰⁴⁰, il quale, a sua volta, ha mosso critiche alla traduzione

¹⁰³⁷ Non solet Pelagius iactitare nisi quod ei tamquam aemulo inviderit, Agostino, *Contra Iulianum* II, 10, 36.

¹⁰³⁸ E. D. Hunt, 'Palladius of Helenopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century', in *Journal of Theological Studies* 24 (1973), pp. 456-480. Hunt ha dettagliatamente indagato la cerchia di persone attorno a cui è ruotata la vita di Palladio: Evagrio, Melania, Rufino, Giovanni di Gerusalemme e, infine, Giovanni Crisostomo. Si tratta dei principali avversari di Girolamo. Tra 385 e 388 trascorre tre anni della sua vita sul Monte degli Ulivi presso il beato Innocenzo, Palladio, *Historia Lausiaca* 44, 1. È probabilmente in questi anni che incontra per la prima volta Melania e Rufino: entrambi compariranno ripetutamente nell'*Historia Lausiaca*, sempre come figure virtuose: Palladio, *Historia Lausiaca* 5, 2; 9; 10, 2; 18, 28; 38, 8-9; 46; 54 (Melania); 46, 5 (Rufino). Melania e Rufino, oltre ad essere sostenitori della teologia origeniana, sono anche accaniti oppositori di Girolamo. Palladio, dunque, si trova all'interno non solo di un partito origenista, ma anche anti-geronimiano.

¹⁰³⁹ Palladius servilis nequitiae eandem haeresim instaurare conatus est et novam translationis Hebraicae mihi caluniam instruere. Num et illius ingenio nobilitatique invidemus?, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*, prol., 2.

¹⁰⁴⁰ L'influenza di Origene e, soprattutto degli origenisti del IV sec., tra cui Evagrio Pontico, è stata ampiamente dimostrata da R. Draguet, 'L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946), pp. 321-364; seconda parte dell'articolo in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 42 (1946), pp. 5-49; e da Katos, *Palladius of Helenopolis*, pp. 125-184. Vedi anche S. Katos, 'Origenists in the Desert: Palladius of Helenopolis and the Alexandrian Theological Tradition', in *American Benedictine Review* 56 (2005), pp. 167-193.

dall'ebraico della Bibbia. A ciò si aggiunge la presa di distanza dalla presunta invidia provata nei suoi confronti. In quale contesto si pongono le reciproche accuse tra Palladio e Girolamo?

Credo che la risposta debba essere cercata tra le pagine e all'interno del contesto redazionale dell'*Historia Lausiaca*, opera dello stesso Palladio, redatta, nella sua forma definitiva, nel 420, ma che sarebbe la revisione di una precedente opera dello stesso Palladio redatta forse alla fine del IV secolo¹⁰⁴¹. Alcuni indizi delle critiche che Palladio muove a Girolamo, e che quest'ultimo potrebbe aver registrato nel prologo della sua opera contro i pelagiani, si possono trovare in due passi dell'*Historia Lausiaca* in cui compare lo stesso Girolamo. Palladio ha vissuto per un anno a Betlemme presso il santo Posidonio, il quale gli ha rivelato una profezia: “un certo presbitero di nome Girolamo abitava in quei luoghi, celebrato per la sua virtù nelle lettere latine e per il suo naturale talento; nutriva in sé, tuttavia, una tale invidia che ne veniva oscurata la sua bravura letteraria. Posidonio, dunque, dopo aver trascorso con lui molti giorni, mi disse all'orecchio che la nobile Paola, che si prende cura di lui, morirà prima, liberandosi così, credo, della sua invidia”¹⁰⁴². Nel secondo passo, Palladio tratteggia brevemente la figura di Paola, compagna di asceti di Girolamo: “fra di esse c'era anche Paola, una romana, madre di Tocsozio, donna nobilissima per la sua vita spirituale. A lei fu di ostacolo un certo Girolamo, proveniente dalla Dalmazia. Paola era in grado di volare più in alto

¹⁰⁴¹ I problemi testuali legati a quest'opera sono innumerevoli e impossibili da trattare in questa sede. In realtà, ciò che oggi leggiamo nell'*Historia Lausiaca*, secondo l'ipotesi di Bunge, sarebbe la revisione di una precedente opera scritta da Palladio, probabilmente durante il suo periodo di vita eremitica in Egitto (388-399). In questa precedente opera gli elementi evagriani, e quindi di ascendenza origeniana, sarebbero stati molto più marcati rispetto alla versione dell'*Historia Lausiaca* che conosciamo. Vedi Bunge e Vogüé, *Quatre eremits égyptiens*, pp. 63-80. Di questa precedente opera rimarrebbero alcuni frammenti copti: G. Bunge, 'Palladiana I: Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque', in *Studia Monastica* 32 (1990), pp. 79-129, spec. pp. 116-127. Questa ipotesi non è stata accolta da Guillaumont, *Un philosophe*, pp. 17-20, spec. p. 20 n. 1, mentre è accettata da Katos, *Palladius of Helenopolis*, pp. 102-103. Sull'*Historia Lausiaca* vedi anche D. F. Buck, 'The Structure of the Lausiaca History', in *Byzantion* 46 (1976), pp. 292-307; E. M. Cataluccio, *Il Lausaikon di Palladio tra semiotica e storia*, Roma, Herder, 1984; e C. Rapp, 'Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca*', in *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck 19 December 1999*, a cura di C. Sode e S. Takács, Farnham, Ashgate, 2001, pp. 281-289.

¹⁰⁴² Ἐρώνημος τις πρεσβύτερος ὄκει εἰς τοὺς τόπους ἐκεῖνους, ἀρετῆ λόγων ῥωμαϊκῶν κεκοσμημένος καὶ εὐφύια· τὸσαύτην δὲ εἶχε βασκανίαν ὡς ὑπὸ ταυτῆς καλύπτεσθαι τῶν λόγων τὴν ἀρετὴν. Συγχρονίσας οὖν αὐτῷ ὁ Ποσειδώνιος ἡμέρας πλείους λέγει μοι πρὸς τὸ οὗς ὅτι· Ἡ μὲν ἐλευθέρα Παῦλα, ἡ φροντίζουσα αὐτοῦ, προτελευτήσῃ, ἀπαλλαγεῖσα αὐτοῦ τῆς βασκανίας, ὡς οἶμαι, Palladio, *Historia Lausiaca* 36, 6.

di tutte, per le sue eccezionali doti, ma quell'uomo la ostacolò con la sua invidia, dopo averla attirata alla meta che si proponeva"¹⁰⁴³.

In entrambi i passi Girolamo viene presentato come un uomo invidioso, un uomo che soffre di *βασκενία*. Un riflesso di queste accuse potrebbe leggersi proprio nel prologo del Dialogo contro i Pelagiani in cui Girolamo si difende dall'accusa di essere mosso dall'invidia: si tratta, infatti, della medesima accusa. Non è da escludere, quindi, che tra quanti lo accusavano di essere invidioso, Girolamo avesse in mente anche Palladio¹⁰⁴⁴. I motivi di attrito tra i due sono facilmente intuibili: il voltafaccia di Girolamo nella controversia origenista e la sua alleanza con Teofilo di Alessandria, il principale artefice della caduta di Giovanni Crisostomo, sono motivi ben più che validi. Inoltre, dal 412, anno in cui Pelagio arriva in Palestina, Girolamo non ha perso occasione per collegare la nuova eresia (pelagianesimo) con l'antica (origenismo). Nella lettera 133 a Ctesifonte, i principali origenisiti, ovvero Evagrio, Melania, Rufino, Ammonio, Eusebio, Eutimio, Or e Isidoro, vengono tutti quanti citati¹⁰⁴⁵. Non stupisce, dunque, che Palladio decida di presentare tutti quanti gli esponenti menzionati da Girolamo sotto una luce completamente diversa: non più come fondatori di un'eresia ma come campioni della fede¹⁰⁴⁶, difendendo così non solo la teologia origenista ma anche il partito a cui lui stesso appartiene, un partito che si trova sul fronte opposto di Girolamo¹⁰⁴⁷.

Queste brevi note su Palladio sembrano indicare, con un certo grado di attendibilità, che Girolamo nel prologo del *Dialogus adversus Pelagianos* si sta difendendo contro alcune accuse di Palladio. Non è possibile determinare se Girolamo conoscesse direttamente la precedente versione dell'*Historia Lausiaca* o se a lui sia giunto solo l'eco delle critiche di Palladio. Ciò nonostante, il fatto che Palladio nel secondo decennio del V sec. continui la polemica origenista contro Girolamo non è privo di importanza. Le critiche di Palladio possono essere considerate come uno degli ultimi

¹⁰⁴³ Ἐν αἷς καὶ Παύλῃ τῇ Ῥωμαία τῇ μητρὶ Τοξοτίου, γυναικὶ εἰς τὴν πνευματικὴν πολιτείαν ἀστείωτάτη· ἧς ἐμπόδιον γέγονεν Ἰερώνυμός τις ἀπὸ Δαλματίας· δυναμένην γὰρ αὐτὴν ὑπερπτῆναι πασῶν, εὐφθεστάτην οὖσαν, προσεπρόδισε τῇ ἑαυτοῦ βασκανία ἐλκόσας αὐτὴν πρὸς τὸν ἴδιον αὐτοῦ σκοπόν, Palladio, *Historia Lausiaca* 41, 2.

¹⁰⁴⁴ Non ci sono elementi sufficienti per stabilire se Girolamo, nel prologo del *Dialogus adversus Pelagianos*, si riferisca a un'opera letteraria di Palladio. Tuttavia, nel caso in cui avesse avuto tra le mani uno scritto di Palladio, sicuramente non sarebbe stata l'*Historia Lausiaca*: questa, infatti, viene redatta nel 420, mentre il dialogo di Girolamo nel 415. In questo caso, probabilmente, Girolamo avrebbe avuto tra le mani la primitiva opera di Palladio, secondo l'ipotesi di Bunge. È altrettanto probabile che a Girolamo sia giunto soltanto un'eco delle critiche di Palladio, magari tramite uno dei visitatori del suo monastero di Betlemme.

¹⁰⁴⁵ Girolamo, *Epist.* 133, 3.

¹⁰⁴⁶ Vedi Palladio, *Historia Lausiaca* 38 (Evagrio Pontico); 46 e 54 (Melania); 46, 5 (Rufino); 11 (Ammonio); 10, 1 (Eusebio ed Eutimio); 9 (Or); 1 (Isidoro).

¹⁰⁴⁷ Katos, *Palladius of Helenopolis*, pp. 116-124.

sussulti della controversia origenista, la cui attualità non si è conclusa nei primi anni del V sec. con il ritorno in Occidente di Rufino e Melania, e la condanna di Anastasio. In Palestina, echi di questo scontro hanno continuato a risuonare nei decenni successivi, anche quando la scena è ormai occupata dalla polemica sulle dottrine di Pelagio. Si può, dunque, comprendere perché Girolamo continui a presentare il pelagianesimo come l'erede dell'origenismo: accanto a vicinanze più o meno esplicite tra i due movimenti, è vivo l'interesse di Girolamo nello screditarle entrambe. L'origenismo non è il ricordo di una controversia ormai superata vittoriosamente, si tratta, invece, di una realtà ancora viva negli anni in cui Girolamo sta conducendo la sua lotta contro Pelagio.

Questa insistenza di Girolamo nell'associare Pelagio all'eredità di Origene può senza dubbio in parte spiegarsi sia con le accuse di origenismo lanciate da Pelagio stesso, appellandosi alla precedente polemica di Rufino, sia con la presenza di origenisti come Palladio ancora attivi nel secondo decennio del quinto secolo e dediti a screditare la figura di Girolamo in Oriente. Tuttavia, mi pare, che a queste motivazioni sia possibile aggiungerne almeno un'altra di natura esegetica. La mia impressione è che l'accusa di origenismo lanciata da Girolamo contro Pelagio a motivo della possibilità per l'uomo di essere senza peccato potrebbe aver avuto una qualche ragione d'essere nell'esegesi pelagiana di Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1, 6)¹⁰⁴⁸.

Lc 1, 6 rappresenta un caposaldo per Pelagio, come viene confermato da Girolamo. Secondo i pelagiani, Zaccaria ed Elisabetta sono giusti e quindi senza peccato. Pelagio ritiene, inoltre, che Ambrogio di Milano, figura da lui lodata senza riserbo¹⁰⁴⁹, interpreti questo passo esattamente come lui. Sia nel *De natura* che nel *Pro libero arbitrio* Pelagio avrebbe citato a sostegno della sua dottrina un passo del Commento al Vangelo di Luca di Ambrogio in relazione a Zaccaria ed Elisabetta. In entrambi i casi Agostino non riporta né l'introduzione di Pelagio né il passo stesso di Ambrogio, ma chiaramente si capisce che l'esegesi di Ambrogio si riferiva a Zaccaria ed Elisabetta. L'utilizzo da parte di Pelagio di un'autorità come Ambrogio deve aver parecchio turbato Agostino che cerca di difendere l'ortodossia del vescovo di Milano dall'appropriazione pelagiana. Al passo citato da Pelagio, Agostino contrappone altri estratti, tratti per lo più dalla stessa opera di Ambrogio, il Commento a Luca, dai quali si evincerebbe la totale ortodossia di Ambrogio, in quanto la possibilità di evitare il peccato è garantita solo dalla grazia di Dio¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁸ Sull'esegesi di Lc 1,6 durante la controversia pelagiana, vedi in seguito il paragrafo 2.4.2.

¹⁰⁴⁹ Vedi Agostino, *De gratia Christi* I, 43, 47.

¹⁰⁵⁰ In Agostino, *De natura et gratia* 63, 74 e 63, 75 sono citati due passi da Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 17; in Agostino, *De gratia Christi* I, 44, 48 cita Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 27, in Agostino, *De gratia Christi* I, 45- 49-50 cita Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* X, 89; X, 91; in Agostino, *De gratia Christi* I, 46, 51 cita Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 27; in Agostino, *De gratia*

Il Commento a Luca di Ambrogio è un'opera ampiamente debitrice delle omelie di Origene su Luca (composte tra il 233 e il 244)¹⁰⁵¹, e forse anche di qualche altra opera del maestro alessandrino¹⁰⁵². Sappiamo che Girolamo conosceva il commento di Ambrogio e che lo ha duramente criticato nella prefazione alla sua traduzione delle omelie di Origene su Luca (tra il 391 e il 393)¹⁰⁵³.

Christi I, 49, 54 cita Ambrogio, *Expositio Isaiæ Prophetæ* e, infine, in Agostino, *De gratia Christi* I, 50, 55 cita Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 17. Come evidenziato da V. Grossi, 'Sant' Ambrogio e sant' Agostino. Per una rilettura dei loro rapporti', in *Nec timeo mori. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio. Milano, 4-11 Aprile 1997*, a cura di L. F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 405-462, spec. pp. 423-447, "negli scritti della prima fase della polemica pelagiana Agostino richiama scritti di Ambrogio relativi ad affermazioni circa la necessità dell'aiuto della grazia per il libero arbitrio", p. 426. Concorde sull'aumento dell'importanza di Ambrogio per Agostino durante la controversia pelagiana è anche A. Pincherle, 'Ambrogio e Agostino', in *Augustinianum* 14 (1974), pp. 385-407. Sull'utilizzo di Ambrogio da parte di Agostino nella controversia pelagiana, vedi: M. Zelzer, 'Quem iudicem potes Ambrosio reperire meliorem? (Augustinus, *op. impf.* 1,2), in *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 280-285; V. Grossi, 'Il ricorso ad Ambrogio nell'*Opus imperfectum contra Iulianum* di Agostino d'Ipbona', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, pp. 115-156; M. A. van Willigen, 'Ambrose's *De Paradiso*: An Inspiring Source for Augustine of Hippo', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 47-53. Sull'influenza del Commento al Vangelo di Luca di Ambrogio su Agostino, vedi: P. Rollero, *La Expositio evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1958, in cui l'autore mette in evidenza paralleli tra l'esegesi ambrosiana e quella agostiniana. I paralleli messi in luce da Rollero sono però stati criticati da Pincherle, 'Ambrogio e Agostino', pp. 400-401. Vedi anche M-A. Vannier, 'Augustin et la relecture de l'*In Lucam* d'Ambroise dans les lettres 147 et 148', in *Coïnnaissance des Pères de l'Église* 103 (2006), pp. 53-58.

¹⁰⁵¹ Secondo C. Corsato, *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant' Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 179-278, la fonte principale di Ambrogio non sarebbero le omelie su Luca di Origene, ma il Commento su Luca dello stesso autore, di cui oggi restano solo frammenti. Corsato è ambiguo nelle sue affermazioni circa l'influenza delle omelie, vedi per esempio: "non possiamo escludere – in via assoluta – la compresenza di influsso delle corrispondenti omelie dell'Alessandrino sul nostro autore: gli esiti, tuttavia, della nostra indagine e il metodo di lavoro di Ambrogio (lavorare "prevalentemente" su una sola fonte, che in questo caso abbiamo dimostrato essere il Commentario) lo escludono", p. 287. Pur senza entrare nel merito dell'ipotesi di Corsato, ritengo che l'influsso di Origene sul Commento a Luca di Ambrogio sia innegabile.

¹⁰⁵² Oltre alle Omelie su Luca, è necessario notare la presenza delle Omelie al Libro dei Numeri e, forse, il Dialogo con Eraclide. L'influenza di questo dialogo sul commentario di Ambrogio è stata avanzata da H. Ch. Peuch e P. Hadot, 'L'entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambrose sur l'Évangile de st. Luc', in *Vigiliae Christianae* 13 (1959), pp. 204-234, ipotesi criticata da Corsato, *La Expositio evangelii*, pp. 188-191.

¹⁰⁵³ La collezione di 39 omelie sul Vangelo di Luca rappresenta solo una parte delle omelie pronunciate da Origene su questo Vangelo tra il 233 e il 244. La traduzione di Girolamo sarebbe avvenuta tra il 391 e il 393. Vedi: W. G. Rusch, 'Some Comments on Origen's Homilies on the Gospel According to Luke', in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, a cura di L. Perrone, P. Bernardino e D. Marchini, Leuven, Leuven University Press, 2003, vol.

Non sembra che le critiche di Girolamo riguardassero l'utilizzo dell'esegesi origeniana, quanto, piuttosto, il valore stesso del commentario, giudicato di scarsa qualità, oltre che l'ignoranza di Ambrogio dell'ebraico, ritenuto, invece, essenziale da Girolamo¹⁰⁵⁴.

Alcune osservazioni mi sembrano interessanti, oltre che indispensabili, per il presente studio. Prima di tutto lo stretto legame tra l'esegesi di Ambrogio e quella di Origene, in secondo luogo il fatto che per Pelagio la proposta esegetica di Ambrogio su Zaccaria ed Elisabetta diventi un'autorità e, infine, la conoscenza da parte di Girolamo sia dell'esegesi origeniana sia di quella ambrosiana.

Il debito di Ambrogio nei confronti di Origene è evidente, tanto che in alcuni punti il Commento di Ambrogio sembra una traduzione dell'omelia di Origene. In altri punti, il vescovo milanese si sofferma più a lungo del maestro alessandrino, ma ciò non toglie che l'architettura dell'esegesi di Lc 1, 6 sia uguale tra i due autori¹⁰⁵⁵. Entrambi iniziano il commento ponendosi contro alcuni oppositori che per trovare una scusa ai loro peccati pensano che per l'uomo sia impossibile vivere senza peccato e citano Gb 14, 4 ('Nessuno è esente da macchia, nemmeno se la sua vita è di un solo giorno, ma sono numerosi i mesi che deve trascorrere al mondo')¹⁰⁵⁶. Sia Origene che Ambrogio concordano nel distinguere tra la completa assenza di peccato, impossibile per l'uomo, e

I, pp. 727-731; S. Tampellini, 'Le Omelie su Luca da Origene a Gerolamo (e Ambrogio): considerazioni introduttive', in *Adamantius* 18 (2012), pp. 226-232.

¹⁰⁵⁴ Sulla prefazione delle Omelie su Luca di Origene tradotte da Girolamo, vedi: N. Adkin, 'Jerome on Ambrose: The Preface to the Translation of Origen's Homilies on Luke', in *Revue Benedictine* 107 (1997), pp. 5-14. Adkin riassume l'attacco di Girolamo in due parti: "on the one hand he again pillories Ambrose's ignorance of Hebrew by dubbing him *totus tenebrosus* in the context of his own *Hebraicae Quaestiones*. On the other Jerome exposes the deficiencies of Ambrose's exegesis in his recent commentary on Luke by translating Origen's homilies on the same gospel. [...] He does not accuse him of plagiarism from Origen", pp. 12-13. Vedi anche N. Adkin, 'Jerome on Ambrose: The Preface to the Translation of Origen's Homilies on Luke Again', in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 42 (2006), pp. 341-343. Lo studio di R. A. Layton, 'Plagiarism and Lay Patronage of Ascetic Scholarship: Jerome, Ambrose and Rufinus', in *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), pp. 489-522, collega lo scontro tra Ambrogio e Girolamo, sia nella prefazione della traduzione del trattato Sullo Spirito Santo di Didimo il cieco, sia in quella alle Omelie su Luca di Origene, al confronto per ottenere l'appoggio del ricco patriziato romano.

¹⁰⁵⁵ Vedi T. Graumann, *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaseklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlino-New York, Walter de Gruyter, 1994, pp. 100-104, e pp. 166-171.

¹⁰⁵⁶ Confronta: quid ad hoc referunt qui peccatis suis solacia praeferentes sine peccatis frequentibus hominem putant esse non posse et utuntur versiculo quia scriptum est in Iob: nemo mundus a sorde nec si una die vita eius est; in terra numerosi menses eius ab ipso, Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 17. Qui volunt peccatis suis obtendere aliquam excusationem, aestimant nullum esse absque peccato et utuntur testimonio, quod in Iob scriptum est: Nemo mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius super terram; numerabiles autem menses eius, Origene, *Homiliae in Lucam*, II, 1.

la possibilità di smettere di peccare, il vero significato dell'espressione essere senza peccato¹⁰⁵⁷. Entrambi gli autori proseguono il loro commento esplicitando questa possibilità tramite Ef 5, 27 ('ha fatto comparire la chiesa davanti a sé gloriosa, senza macchia, né ruga o altro del genere, ma santa e immacolata'): i membri della chiesa non sono puri da ogni macchia perché non ne hanno mai avute, ma perché hanno cessato di averle. Ambrogio, a differenza di Origene, aggiunge un breve commento circa la necessità della grazia di Dio, congiuntamente all'impegno personale, per raggiungere questo stato¹⁰⁵⁸. L'esegesi di Origene e di Ambrogio prosegue analizzando nel dettaglio Lc 1, 6 e il primo aspetto su cui si concentrano entrambi è il fatto che Zaccaria ed Elisabetta erano 'giusti davanti al Signore'. Vi è differenza tra l'essere giusti davanti al Signore e l'esserlo davanti agli uomini, in quanto gli uomini giudicano l'apparenza, mentre Dio giudica l'anima¹⁰⁵⁹. In questa sezione l'argomentazione

¹⁰⁵⁷ Confronta: quibus respondendum est prius ut quid sit hominem sine peccato esse definiant, utrum numquam omnino peccasse an desisse peccare. Si enim hoc putant sine peccato esse, desisse peccare, et ipse consentio – omnes enim peccaverunt et egent gloria dei – sin autem eum qui veterem errorem correxit et in eam vitae transformaverit qualitatem, ut temperet a peccato, negant abstinere delictis, non possum in eorum convenire sententiam, Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 17. Adversus quos breviter respondebimus, quoniam absque peccato esse in Scripturis dupliciter intellegatur, ut sit alterum nunquam omnino peccasse, alterum peccasse desisse. Si igitur aiunt eum absque peccato dici, qui nunquam peccaverit, et nos assentimus, nullum esse absque peccato, quia omnes homines aliquando peccavimus, licet postea virtutem secuti simus. Si vero sic intellegunt hominem non esse absque peccato, ut negent quempiam post vitia ita se ad virtute referre, ut nunquam omnino peccet, falsa eorum sententia est, Origene, *Homiliae in Lucam*, II, 1.

¹⁰⁵⁸ Confronta: nam cum ecclesia ex gentibus, hoc est ex peccatoribus congregata sit, quomodo ex maculatis immacolata potest esse, nisi primo **per dei gratiam**, quod abluta a delicto sit, deinde quod per qualitatem non peccandi abstineat a delictis? Ita nec ab inizio immacolata – humanae enim hoc impossibile naturae – et **per dei gratiam** et qualitatem qui, quia iam non peccat, fit ut immacolata videatur, Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 17. Sic et Dominus noster Iesus Christus exhibuit sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, non quia ecclesiasticus vir nunquam habuerit maculam, sed quia nequaquam ultra maculetur; non habentem rugam, non quod ruga veteris hominis in eo aliquando non fuerit, sed quod eam habere desierit. In hunc modum et illud, quod sequitur, est intelligendum: ut sit sancta et immacolata, non quod a principio immacolata fuerit - hoc enim ne suspicari quidem de homine non potest, quod anima eius maculosa non fuerit - sed quod reputetur pura atque sincera, quae maculari ultra desierit, Origene, *Homiliae in Lucam* II, 1.

¹⁰⁵⁹ Confronta: et bene iustos ante deum; non enim omnis qui iustus est ante hminem iustus est ante deum. Aliter vident homines, aliter deus, homines in facie, deus in corde, Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 17. Potest quippe fieri, ut sit aliquis iustus in conspectu hominum, sed in conspectu Dei non sit. Verbi gratia: quando non habet homo, quod de me mali loquatur, et in me universa considerans nihil, cui detrahat, reperit, iusuts sum in conspectu hominum. Finge omnes de me aequalem habere sententiam et quaerere, quid detrahant, et tamen invenire non posse, sed consono me ore laudare, iustus sum in conspectu homium plurimorum. Verum hominum non est certum iudicium; nesciunt enim, utrum in abscondito cordis mei aliquando peccaverim, utrum viderim mulierem ad concupiscendum eam, et adulterium mihi in corde sit natum, Origene, *Homiliae in Lucam* II, 3.

di Ambrogio è sostanzialmente uguale a quella di Origene, ma Ambrogio cita più brani e amplia il commento di Origene¹⁰⁶⁰. La parte restante del commento di Ambrogio continua a seguire, almeno in parte, l'omelia di Origene ma con una certa indipendenza.

La dipendenza da Origene non deve, tuttavia, lasciarci cadere nell'errore di ritenere l'esegesi di Ambrogio del tutto uguale a quella di Origene. Vi è almeno un aspetto che Ambrogio inserisce nel suo commento e di cui non vi è traccia nell'omelia di Origene, ovvero il ruolo della grazia. Origene non prende in considerazione questo problema, mentre Ambrogio afferma senza esitazioni il ruolo della grazia di Dio. Questa sottolineatura è particolarmente importante perché, come mostrato in precedenza, è a questi passi a cui Agostino si appella per confutare l'appropriazione di Ambrogio da parte di Pelagio.

Sull'importanza dell'esegesi ambrosiana per Pelagio si è già detto in precedenza. Credo che sia difficile ritenere che Pelagio fosse cosciente del debito di Ambrogio nei confronti di Origene quando si appropria dell'esegesi del vescovo di Milano. Allo stesso modo non sappiamo se Girolamo fosse a conoscenza dell'esplicito riferimento ad Ambrogio nelle opere di Pelagio: il *De natura*, infatti, arriva in Palestina dopo la composizione delle opere anti-pelagiane di Girolamo, e il *Pro libero arbitrio* è stato scritto in risposta alle opere anti-pelagiane di Girolamo, quindi in un secondo momento¹⁰⁶¹. È più probabile, dunque, che Girolamo fosse a conoscenza soltanto della predicazione pelagiana e dell'utilizzo di Lc 1, 6, non delle autorità citate da Pelagio. Ciononostante, agli occhi di Girolamo, esperto conoscitore dell'opera di Origene e delle sue omelie su Luca, da lui tradotte, la dottrina di Pelagio sarebbe potuta sembrare proprio quella di Origene circa la possibilità per l'uomo di vivere senza peccato, e sappiamo in che termini Girolamo abbia riletto non solo la posizione pelagiana, ma anche quella origeniana. Credo sia importante sottolineare questo aspetto: il problema non è tanto stabilire se Pelagio professi la stessa dottrina di Origene, nemmeno affermare che Ambrogio la pensi come Pelagio, affermazione, infatti, difficilmente sostenibile, e, infine, neppure sostenere che Origene ed Ambrogio concordassero pienamente. I prestiti da Origene ad Ambrogio, e da Ambrogio a Pelagio non hanno significato una supina riproduzione di ciò che un autore leggeva nell'opera del suo predecessore, bensì una riappropriazione, avvenuta tramite una rilettura della fonte e un suo assorbimento in un contesto teologico differente. Ciò che ritengo di grande importanza è invece ammettere che l'accusa di origenismo lanciata da Girolamo a Pelagio possiede una certa fondatezza. In questo caso specifico Pelagio interpreta, forse senza esserne consapevole, la figura di Zaccaria, giusto perché senza peccato, in termini molto simili a come aveva proposto Origene per

¹⁰⁶⁰ Origene cita Mt 6, 2-4, Rm 2, 29 e Prv 3, 4. Ambrogio cita Rm 2, 29; Gv 1, 47; Ps 18(19), 10; Ps 36(37), 18; Dt 16, 20; Mt 6, 2; Mt 6, 5.

¹⁰⁶¹ Vedi Agostino, *De gratia Christi* II, 14, 15 e II, 16, 17.

tramite di Ambrogio. Allo stesso tempo, non mi pare impossibile che Girolamo potesse aver visto questi legami tra l'esegesi di Pelagio e quella di Origene, con o senza il tramite di Ambrogio.

Un ultimo, e a mio parere, determinante elemento in questo quadro lo si può trovare nel *Liber apologeticus* di Orosio. La prova scritturistica di Lc 1, 6 in relazione alla possibilità per l'uomo di essere senza peccato è avanzata anche da Giovanni di Gerusalemme, come riferisce Orosio nel suo resoconto della riunione di Gerusalemme presente all'inizio del *Liber apologeticus*. Il vescovo di Gerusalemme avrebbe citato Lc 1, 6 e Gen 17, 1 ('Cammina dopo di me e sii senza peccato')¹⁰⁶² anche se Orosio non riporta con chiarezza in quale contesto Giovanni abbia utilizzato questi due versetti. In base alla ricostruzione delle dottrine di Pelagio e di Celestio, mi pare probabile che Giovanni abbia usato questi *testimonia* per confutare quanti negassero la possibilità per l'uomo di essere senza peccato. Abbiamo già evidenziato le peculiarità della posizione di Giovanni su questa questione rispetto a Pelagio e Girolamo in precedenza¹⁰⁶³. Ciò che è interessante sottolineare è che il vescovo di Gerusalemme utilizzi lo stesso versetto di Pelagio, a cui aggiunge un riferimento tratto da Genesi. Orosio prosegue il suo racconto chiosando che molti erano a conoscenza che le affermazioni di Giovanni erano state fatte da Origene¹⁰⁶⁴. Dunque, secondo Orosio, la dottrina di Giovanni sorretta da Lc 1, 6 e Gen 17, 1 sarebbe in realtà una dottrina origeniana.

Il sospetto è che chi veramente fosse a conoscenza del presunto carattere origeniano delle proposizioni di Giovanni di Gerusalemme sulla possibilità di non peccare fosse in realtà Girolamo. La sua influenza sull'opera di Orosio, evidenziata nelle pagine seguenti¹⁰⁶⁵, potrebbe rivelarsi anche in questa osservazione. Girolamo, benché assente durante l'assemblea di Gerusalemme, avrebbe potuto facilmente collegare le affermazioni di Giovanni, di cui Orosio gli avrebbe fornito un resoconto, alla dottrina di Origene sulla possibilità per l'uomo di non peccare. È proprio questa la principale dottrina contro cui punta il dito in questi anni Girolamo, la stessa dottrina professata dai pelagiani, e testimoniata per entrambi, Origene e Pelagio, da Zaccaria ed Elisabetta.

In conclusione, mi pare che l'utilizzo contro Pelagio di genealogie eresiologiche, con una predominante accusa di origenismo, possa trovare una triplice spiegazione. Senza dubbio, le accuse lanciate da Pelagio a Girolamo di essere un manicheo, un origenista e un seguace di Gioviniano hanno trovato la loro controparte nell'architettura polemica elaborata da Girolamo per mezzo delle genealogie eresiologiche. Al tempo stesso, gli ultimi strascichi della controversia origenista,

¹⁰⁶² Orosio, *Liber apologeticus* 5. Il passo di Genesi è citato anche in Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 12 a favore della possibilità per l'uomo di non peccare.

¹⁰⁶³ Vedi in precedenza il paragrafo 1.1.1.4.

¹⁰⁶⁴ Quod quidem ab Origene dictum ab eo proferri compluribus nobis notum erat, Orosio, *Liber apologeticus* 5.

¹⁰⁶⁵ Vedi in seguito il capitolo 2.3.

rappresentati sia dalla ripresa degli attacchi di Rufino da parte di Pelagio che dai commenti polemici di Palladio, potrebbero aver indotto Girolamo a contrastare i nuovi e i vecchi avversari associandoli tra loro. Infine, vi è la constatazione che dal punto di vista esegetico l'interpretazione pelagiana di Lc 1, 6 sarebbe potuta apparire a Girolamo la stessa, o quasi, proposta da Origene nelle sue omelie a Luca, fornendo così al monaco di Betlemme basi più solide per il suo attacco.

2.2.6. L'attacco personale a Pelagio

L'impegno anti-pelagiano di Girolamo non riguarda solo alcune questioni dottrinali, come il rapporto grazia/libero arbitrio e la dottrina dell'*inpeccantia*, ma, soprattutto nel Commento a Geremia, comprende anche la caratterizzazione del suo avversario tramite l'utilizzo di un lessico offensivo, che mira ad ingiuriare e a diffamarne la reputazione¹⁰⁶⁶. Mi sembra che questa sia un'importante novità introdotta da Girolamo, in quanto si tratta di attacchi che nulla hanno a che fare con la controversia teologica in corso. Il lessico di Girolamo ruota attorno ad alcuni nuclei semantici fondamentali. Una prima serie di epiteti attacca Pelagio per il suo aspetto fisico. Nel prologo al primo libro è definito come: "una persona alquanto stupida e ingrassata dal porridge degli Scoti"¹⁰⁶⁷. Il peccato di gola non affligge soltanto Pelagio, ma il suo intero movimento, anzi, come afferma Girolamo: "nessuna eresia nasce se non a motivo della gola e del ventre"¹⁰⁶⁸. Nel prologo del terzo libro viene, invece, descritto come un grosso e grasso cane alpino¹⁰⁶⁹. Questo commento introduce un'ulteriore sfumatura nel lessico offensivo di Girolamo, ovvero la riduzione a livello animalesco dei propri avversari, equiparati anche nel prologo del quarto libro alla razza canina¹⁰⁷⁰. Alla metafora canina, si aggiunge la discriminazione etnica, poiché egli discenderebbe dal popolo degli scoti, prossimo a quello dei britanni¹⁰⁷¹, accenno evidente alle origini di Pelagio, già presente nel primo commento citato, in cui la causa della sua robusta costituzione fisica è dovuto al cibo degli scoti. Il

¹⁰⁶⁶ È tipico di Girolamo tratteggiare i suoi avversari tramite l'utilizzo di ingiuriose espressioni sul loro aspetto fisico. Vedi D. S. Wiesen, *St Jerome as a Satirist: A Study in Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca, 1964; Duval, 'Pélage est-il le censeur', pp. 530-540; e L. Viscido, 'Appunti sull'invettiva in Girolamo', in *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 386-394.

¹⁰⁶⁷ Stolidissimus et Scottorum pultribus praegravatus, Girolamo, *In Hieremiam* I, prologus, 4.

¹⁰⁶⁸ Nulla enim heresis nisi propter gulam uentremque construitur, Girolamo, *In Hieremiam* I, 57, 4.

¹⁰⁶⁹ Alpinum canem, grandem et corpulentum et, qui calcibus magis possit saevire quam dentibus, Girolamo, *In Hieremiam* III, prol., 3.

¹⁰⁷⁰ Canes eos iuxta Isaiam esse mutos, Girolamo, *In Hieremiam* IV, prol., 4.

¹⁰⁷¹ Habet enim progeniem Scotticae gentis de Brittannorum vicina, Girolamo, *In Hieremiam* III, prol., 3.

commento di Girolamo non è privo di interesse in quanto Pelagio viene descritto da tutte le fonti antiche come originario della Britannia. A differenza della Britannia, la terra degli scoti, l'attuale Irlanda, non aveva mai conosciuto la dominazione romana e, per questo motivo, era probabilmente ritenuta più barbara¹⁰⁷². Infine, Girolamo non risparmia un affondo alla componente femminile del movimento di Pelagio. Solo donnette piene di peccati, secondo lo stridonense, si lasciano sedurre dagli insegnamenti di Pelagio¹⁰⁷³.

Nella retorica di Girolamo tutti quanti questi elementi si mescolano tra loro: Pelagio non solo è grasso, stolto e proviene dai confini dell'Impero Romano, ma il suo comportamento è equiparato alla razza canina. La difesa di Girolamo, che afferma di non essere nemico degli uomini ma delle eresie¹⁰⁷⁴, non è credibile. Benché l'identità di Pelagio, protetta dall'anonimato, non emerga mai¹⁰⁷⁵, l'exasperazione dei toni presente in questa opera, e soprattutto nei prologhi dei sei libri, non è conciliabile con una tale affermazione. Una tale descrizione di Pelagio non è un'importante fonte storica sulla sua fisionomia o sulle sue origini: Girolamo, infatti, riproduce uno schema che si ripete con le dovute varianti ogni volta che descrive i propri avversari. Si tratta, tuttavia, di una costruzione retorica del proprio avversario non priva di interessi, soprattutto se posta nel contesto dei primi anni della controversia pelagiana.

Gli attacchi di Girolamo alla robusta costituzione fisica e alla presunta terra d'origine di Pelagio sono del tutto estranei alla controversia teologica, ed introducono nella polemica palestinese una modalità di confronto estranea alla polemica africana tra Agostino e Pelagio. Come mostrato in precedenza¹⁰⁷⁶, c'è una perfetta continuità negli scritti della prima fase della controversia pelagiana: nel *De peccatorum meritis*, nel biglietto inviato a Pelagio, nel *De natura et gratia* e nella lettera 19*

¹⁰⁷² Ferguson, *Pelagius*, p. 40. Vedi anche P. Freeman, *Ireland and the Classical World*, Austin, University of Texas Press, 2001, pp. 101-102, dove Freeman, in relazione a Girolamo, afferma: "it is also possible, given the venom in these passages, that Jerome was simply looking for the most insulting label possible related to the Britton Isles, with Scottus yielding the maximum insult, especially noting the way in which Jerome describes the Scotti in his earlier writings".

¹⁰⁷³ Vedi Girolamo, *In Hieremiam* I, 56 e IV, 59. La stretta convivenza tra la presenza femminile, in genere degradata e malfamata, e l'eresiarca è un tema ampiamente presente anche nella lettera a Ctesifonte, Girolamo, *Epist.* 133, 3.

¹⁰⁷⁴ Neque enim hominum, sed erroris inimicus sum, Girolamo, *In Hieremiam* IV, prol., 3. Questo tema è stato indagato da Y-M. Duval, 'Jérôme ennemi de l'hérésie non de l'hérétique. De la proclamation d'un principe à son application pratique', in *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IV^e siècle*, a cura di J-M. Poinssotte, Rouen, Publications de l'Univeristé de Rouen, 2001, pp. 211-231.

¹⁰⁷⁵ Ego causa benevolentiae facio, ne aliquem certo nomine videar lacerare, Girolamo, *In Hieremiam* IV, 41, 6.

¹⁰⁷⁶ Vedi in precedenza il paragrafo 2.1.3.

Agostino non presenta mai Pelagio come un eretico da combattere, ma come un amico da correggere. Fino al 416 l'atteggiamento di Agostino stride visibilmente con il conflittuale rapporto tra Girolamo e Pelagio, che in quegli stessi anni animano un'aspra polemica in Palestina. Sono del tutto assenti gli epiteti infamanti che compaiono, invece, nella contemporanea produzione anti-pelagiana di Girolamo. Girolamo e Agostino, attorno al 414/415, hanno, dunque, un'idea diametralmente opposta di Pelagio: per entrambi le sue teorie sono da confutare, ma Girolamo si spinge oltre, fino al disprezzo del suo avversario¹⁰⁷⁷. Sarà soltanto in seguito, anche grazie agli atti del sinodo di Diospoli, che Agostino cambierà radicalmente il suo atteggiamento nei confronti di Pelagio arrivando a considerarlo un pericoloso eretico¹⁰⁷⁸. L'evoluzione di Agostino avverrà, però, quando Girolamo è ormai prossimo alla morte e le sue principali opere contro Pelagio sono già state scritte.

¹⁰⁷⁷ Duval, 'Jérôme ennemi de l'hérésie', p. 230 afferma: "il [Girolamo] animerai ce pendant ramener Pélage, et par lui ceux qu'il influence, à une pensée moins orgueilleuse et mieux fondée sur l'Écriture.[...] Augustin a d'ailleurs interprété en ce sens l'attitude de Jérôme, en continuant à espérer la conversion de Pélage". Mi pare che l'interpretazione di Duval sia troppo favorevole a Girolamo, il quale, senza dubbio, sperava in una conversione di Pelagio. Ciononostante, mi pare di aver messo sufficientemente in luce che i sentimenti di Girolamo e Agostino nei confronti di Pelagio tra il 414 e il 415 siano radicalmente diversi.

¹⁰⁷⁸ La tesi di Evans, *Pelagius*, pp. 82-89, secondo cui lo scontro diretto tra Agostino e Pelagio sarebbe iniziato con il *De natura et gratia*, sembra non essere più sostenibile dopo il ritrovamento della lettera 19*, posteriore di circa un anno alla stesura del trattato. È lo stesso Agostino a informarci che in quell'opera non ha combattuto un eretico, ma corretto un amico. Duval ha individuato nel *De gestis Pelagii* la prima opera in cui Agostino riconosce Pelagio come un avversario da combattere e come un pericoloso eretico. Vedi Duval, 'La correspondance', pp. 369-372.

2.3. OROSIO

Orosio, prete spagnolo, originario di Braga, giunge ad Ippona nel 414 ca¹⁰⁷⁹. I motivi che lo inducono ad approdare in Africa sono forse legati all'eresia priscillanista: la speranza di Orosio è di trovare risposte ai suoi dubbi teologici e un valido alleato in grado di confutare gli eretici. Non è da escludere che anche le incursioni barbariche lo abbiano indotto a fuggire. Tuttavia, è lo stesso Orosio a non chiarire i motivi che lo hanno spinto in Africa¹⁰⁸⁰. Famoso soprattutto per la composizione delle *Historiae adversus Paganos*, Orosio è stato anche uno tra i principali interpreti dell'anti-pelagianesimo tramite la stesura del *Liber apologeticus*, opera analizzata nelle pagine seguenti¹⁰⁸¹.

2.3.1. La missione in Palestina

Conquistata in breve tempo la fiducia di Agostino, Orosio viene inviato in Palestina nel 415. Latore di alcune lettere¹⁰⁸² e di importanti trattati teologici per Girolamo¹⁰⁸³, presso cui continuerà la sua formazione¹⁰⁸⁴, Orosio viene anche incaricato di recapitare una lettera e un messaggio orale a Pelagio. Sulla sua missione è Agostino stesso ad informarci nel sermone 348/A, databile al maggio 416¹⁰⁸⁵. Orosio diventa, dunque, un'importante pedina nei rapporti tra Agostino e Pelagio. Indizi circa la delicatezza della missione di Orosio emergono anche dal suo *Liber apologeticus*. Prima di iniziare il racconto degli eventi che hanno portato a scontrarsi con Giovanni di Gerusalemme, Orosio descrive con poche parole il suo ruolo in Palestina: si trovava “a Betlemme, essendo stato istruito dal padre

¹⁰⁷⁹ Alcune delle osservazioni avanzate in questo capitolo sono state precedentemente esposte in: G. Malavasi, ‘Orosio discepolo di Agostino? L’influenza di Girolamo nel *Liber Apologeticus*’, in *Augustinianum* 55 (2015), pp. 113-136.

¹⁰⁸⁰ J. Vilella, ‘Biografía crítica de Orosio’, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 43 (2000), pp. 94-121, spec. pp. 97-99; F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, pp. 52-55.

¹⁰⁸¹ Sull’opera vedi G. Schnitzer, ‘Orosio e Pelagio’, in *Religio* 13 (1937), pp. 336-343; A. Hamman, ‘Orosius de Braga et le pélagianisme’, in *Etudes patristiques: méthodologie-liturgie, histoire-théologie*, a cura di A. Hamman, Parigi, Beauchesne, 1991, pp. 301-310; Wermelinger, *Rom und Pelagius*, pp. 60-67; W. Dunphy, ‘A Prelude to the Synod of Diospolis: The *Liber Apologeticus* of Orosius’, in *ACADEMIA* 62 (1995), pp. 123-153.

¹⁰⁸² Vedi Agostino, *Epist.* 166 sull’origine dell’anima e Agostino, *Epist.* 167 sulla corretta esegesi di Gc. 2, 10.

¹⁰⁸³ Orosio ha sicuramente portato con sé copia della lettera 157 di Agostino e il *De peccatorum meritis*, forse una copia del *De spiritu et littera*.

¹⁰⁸⁴ Orosio, *Liber apologeticus* 3.

¹⁰⁸⁵ Agostino, *Sermo 348/A*, 6.

Agostino di apprendere il timore di Dio sedendo ai piedi di Girolamo”.¹⁰⁸⁶ Orosio fornisce due importanti informazioni: si trova a Betlemme al fine di apprendere da Girolamo il timore di Dio. Come affermato da Agostino nella lettera 166, il motivo dell’arrivo in Palestina di Orosio sembra limitarsi al semplice studio presso il monastero di Betlemme¹⁰⁸⁷. Orosio sembra nascondere il vero motivo del suo viaggio in Palestina, non fa alcun riferimento ai suoi contatti con Pelagio, uno dei motivi, forse il principale, per cui era stato inviato in Oriente da Agostino.

Orosio lascia trasparire, forse involontariamente, un importante indizio nel *Liber apologeticus*. Nei primi tre paragrafi, Orosio è stato molto attento a non far emergere la sua vera missione, ma al paragrafo quattro, interrogato da Giovanni sulle accuse a Pelagio, risponde: “Pelagio mi ha detto che insegnava che l’uomo può essere senza peccato e può facilmente osservare i comandamenti di Dio, se lo vuole”¹⁰⁸⁸. Orosio ricorda, in questo breve frammento, un colloquio avuto precedentemente con Pelagio, proprio ciò di cui Agostino lo aveva incaricato. Nulla sappiamo della lettera che Agostino ha scritto a Pelagio tramite Orosio, se non che il monaco bretone avrebbe dovuto ascoltare i consigli di Orosio. Il paragrafo quattro del *Liber apologeticus* mi sembra dimostrare che Orosio ha portato a termine la missione affidatagli da Agostino, benché, probabilmente, non con gli effetti sperati dal vescovo di Ippona.

Numerosi elementi mettono chiaramente in evidenza che la missione diplomatica di Orosio si è ben presto trasformata in qualcosa di completamente diverso. La scarsità delle fonti a nostra disposizione e soprattutto la loro origine (Orosio stesso) ci impediscono di comprendere nel dettaglio cosa ha fatto precipitare la situazione verso la riunione di Gerusalemme del 22 luglio 415. Orosio, come racconta nel *Liber apologeticus*, una fonte, è bene ricordarlo, posteriore agli eventi, riporta di essere stato chiamato a Gerusalemme per esporre di fronte al vescovo della città quali misure erano state prese nei confronti di Celestio e della dottrina pelagiana in Africa e quali accuse muoveva contro Pelagio. Ciò che emerge chiaramente dalla convocazione di questa riunione è che Orosio ha valicato, e di molto, i limiti della missione affidatagli da Agostino. Da semplice porta lettere e affidatario di un consiglio personale per Pelagio da parte di Agostino, Orosio si fa coinvolgere nelle accuse a Pelagio. Benché Giovanni richieda una formale accusa da parte del prete spagnolo affinché il processo sia legittimo, e quest’ultimo si rifiuti, è evidente il ruolo giocato da Orosio nella riunione di

¹⁰⁸⁶ In Bethleem, traditus a patre Augustino, ut timorem Domini discerem sedens ad pedes Hieronymi, Orosio, *Liber apologeticus* 3.

¹⁰⁸⁷ Agostino, *Epist.* 166, 1, 2.

¹⁰⁸⁸ Pelagius mihi dixit docere se, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit, Orosio, *Liber apologeticus* 4.

Gerusalemme e il confronto pubblico con Pelagio. Orosio non ha certamente agito con circospezione¹⁰⁸⁹.

Quarantasette giorni dopo, Orosio narra un altro spiacevole episodio avvenuto durante la cerimonia per l'anniversario della dedicazione della chiesa della Risurrezione, il 12 settembre 415. Giovanni accusa Orosio di eresia in quanto avrebbe sentito predicare dal prete spagnolo che nemmeno con l'aiuto di Dio un uomo può essere senza peccato. Il resoconto degli eventi si interrompe a questo punto, il *Liber apologeticus* continua iniziando una nuova sezione dal carattere teologico in cui Orosio si difende dall'accusa di Giovanni e confuta le dottrine pelagiane. L'opera di Orosio narra dunque gli eventi accaduti in un arco temporale abbastanza limitato che ha inizio con il suo arrivo a Betlemme e termina con l'accusa di Giovanni. Vi è probabilmente un accenno a un ulteriore evento accaduto dopo il confronto diretto col vescovo di Gerusalemme. Si tratta di un decreto di allontanamento da Gerusalemme a cui Orosio accenna di sfuggita¹⁰⁹⁰.

È soltanto in seguito a questi eventi che Orosio scrive il *Liber apologeticus* per giustificare il suo operato e difendersi dalle accuse di Giovanni. Dal punto di vista contenutistico, il *Liber apologeticus* si presenta come un'opera bipartita: nella prima sezione (capitoli 1-7) sono narrati gli eventi che hanno portato Orosio ad essere accusato di blasfemia da Giovanni di Gerusalemme, nella seconda sezione (capitoli 8-32) Orosio si difende dall'accusa di Giovanni e confuta la dottrina pelagiana. L'accusa da cui Orosio deve difendersi riguarda il fatto che avrebbe negato la possibilità per l'uomo di evitare il peccato anche con la grazia di Dio, inficiando così l'onnipotenza divina.

Si tratta di un'opera solo parzialmente originale: Orosio è influenzato tanto dalle prime opere anti-pelagiane di Agostino quanto dagli scritti di Girolamo. Conosce, infatti, entrambi gli autori e i loro scritti molto bene¹⁰⁹¹. Le fonti tramite cui Orosio costruisce la sua difesa sono essenzialmente due: il *Liber testimoniorum* e la lettera a Demetriade¹⁰⁹², entrambi scritti da Pelagio. In particolare il *Liber testimoniorum* è un'opera ignota ad Agostino nel momento in cui ha scritto le opere anti-pelagiane che Orosio ha portato con sé. Girolamo, invece, dimostra di averne una copia in suo possesso in quanto la cita al termine del primo libro del *Dialogus adversus Pelagianos*. Orosio

¹⁰⁸⁹ Sulle vicende del sinodo di Gerusalemme vedi Orosio, *Liber apologeticus* 3-6.

¹⁰⁹⁰ Ab Ecclesia siquidem haereseos impugnator expellitur et nutriti in sinu Ecclesiae haereticus invenitur, Orosio, *Liber apologeticus* 2.

¹⁰⁹¹ Per Agostino: Orosio, *Liber apologeticus* 3; 4. Per Girolamo: Orosio, *Liber apologeticus* 4; 11. Su entrambi: Orosio, *Liber apologeticus*, 12. Orosio conosce sia la lettera a Ctesifonte, sia una bozza del *Dialogus adversus Pelagianos*, mentre per quanto riguarda le opere di Agostino, Orosio cita soltanto la lettera 157 a Ilario di Siracusa, ma ha senza dubbio avuto almeno una minima conoscenza anche delle altre lettere e dei trattati che ha portato a Girolamo.

¹⁰⁹² La lettera a Demetriade non viene mai citata da Girolamo, mentre Agostino la cita per la prima volta in: Agostino, *De gratia Christi* I, 37, 40. Si tratta però di un'opera posteriore alla missione palestinese di Orosio.

menziona esplicitamente l'opera di Pelagio soltanto una volta¹⁰⁹³. Tuttavia, al paragrafo 16 i riferimenti a questo trattato sono talmente espliciti che appare evidente anche in questa sezione l'utilizzo del *Liber testimoniorum*.

Liber apologeticus 16

Unde fieri potest, ut iudicio suo se arbitretur spiritu sapientiae refertum, praecipue cum dicat facilia Dei esse mandata (1b); spiritu intellectus sufficientem maxime, quo praenoscat et praedicat peccatores omes simul cum impiis in aeternum ignem esse damnandos (2); spiritu consilii divitem, quo moneat malum nec cogitandum (3); spiritu virtutis potentem, quo adfirmet posse esse hominem sine peccato (1a); spiritu scientiae inflatum, quo sperat, nisi qui scientiam legis habuerit, sine peccato esse non posse (4); spiritu pietatis exuberantem, quo doceat inimicum velut amicum diligendum oblitus (5), quia ipse dixerit, inimico omnimodis non credendum (6); spiritu timoris Dei cohonestatum, quo post multam crapulam novissime expergefactus adiungit, posse hominem sine peccato esse non sine adiutorio Dei (1a)

Dialogus adversus Pelagianos

(1a-b) Posse hominem sine peccato esse, et Dei mandata facile custodire, si velit. (I, 33)

(2) In die iudicii iniquis et peccatoribus non parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos. (I, 29)

(3) Malum nec cogitandum. (I, 33)

(4) Sine peccato esse non posse, nisi qui scientiam legis habuerit. (I, 26)

(5) Inimicos ut proximos diligendos. (I, 31)

(6) Inimico numquam esse credendum. (I, 31)

¹⁰⁹³ Vedi Orosio, *Liber apologeticus* 11.

Il confronto parallelo tra il testo di Orosio e le citazioni dal *Liber testimoniorum* fatte da Girolamo mostra la conoscenza di questo testo da parte di Orosio. Se consideriamo il testo del *Liber testimoniorum* presente nel *Dialogus adversus Pelagianos* come affidabile, la qualità delle citazioni di Orosio non sembra essere buona. Solo in alcuni casi (1a, 3, 4) vi è una discreta corrispondenza tra il testo riportato da Orosio e quello di Girolamo, in tutti gli altri casi ci troviamo di fronte a due testi molto simili tra loro, ma diversi in parecchi dettagli. In realtà, non mi pare che l'intenzione di Orosio fosse quella di riportare esattamente le parole di Pelagio, bensì quella di costruire un proprio discorso polemico contro Pelagio a partire dai concetti espressi nel suo *Liber testimoniorum*. In questo modo si potrebbe spiegare la differenza tra il testo riportato da Girolamo e da Orosio, anche se quest'ultimo aveva a disposizione una bozza del *Dialogus adversus Pelagianos*¹⁰⁹⁴. A prescindere dall'acribia o dalla volontaria approssimazione con cui il testo di Pelagio è stato riportato da Orosio, ciò che mi pare importante sottolineare è che Orosio conosceva il *Liber testimoniorum* limitatamente alle citazioni fatte da Girolamo. Infine, il fatto che Orosio avesse in suo possesso una bozza ancora non ultimata del *Dialogus adversus Pelagianos* rende inevitabile ritenere Girolamo la fonte di Orosio.

2.3.2. La confutazione teologica di Pelagio

Dal punto di vista teologico, il *Liber apologeticus* può considerarsi un lungo commento all'affermazione di Pelagio 'l'uomo può essere senza peccato e rispettare i comandamenti di Dio, se vuole'. Tale proposizione viene infatti sollevata contro Pelagio per la prima volta durante la riunione di Gerusalemme da Orosio stesso. Il problema riguarda l'assenza della grazia di Dio, non menzionata inizialmente, ma a cui Pelagio acconsente durante la riunione¹⁰⁹⁵. Questo cambiamento viene sottolineato anche nella seconda parte del *Liber apologeticus*: l'attuale posizione di Pelagio si scontra con ciò che si può leggere nel *Liber testimoniorum*, in cui non vi è alcuna menzione della grazia¹⁰⁹⁶.

Tuttavia, a creare problemi a Orosio non è solo l'eventuale tarda ammissione del ruolo della grazia, ma il concetto stesso di grazia enunciato da Pelagio. Due sono gli errori principali rilevati da Orosio. Il primo di essi è che la grazia non è dovuta all'uomo come una ricompensa, ma è un dono gratuito di Dio¹⁰⁹⁷. La seconda posizione è attribuita sia a Pelagio che a Celestio, i quali limiterebbero

¹⁰⁹⁴ Orosio, *Liber apologeticus* 4.

¹⁰⁹⁵ Orosio, *Liber apologeticus* 6.

¹⁰⁹⁶ Orosio, *Liber apologeticus* 11.

¹⁰⁹⁷ Orosio, *Liber apologeticus* 18.

la grazia alla bontà naturale e al libero arbitrio. Al contrario Orosio difende l'idea che la grazia di Dio si esercita in ogni istante e in ogni circostanza¹⁰⁹⁸. In Orosio, dunque, si ritrovano le principali criticità già sollevate da Agostino e Girolamo alla dottrina della grazia di Pelagio. Tuttavia, come mostrato in precedenza, le posizioni di Agostino e Girolamo si allontanano radicalmente quando passano dalla critica di Pelagio all'esposizione della propria dottrina della grazia. Orosio, nel suo breve scritto, sembra ondeggiare tra le posizioni dei suoi due maestri, favorendo in alcuni passi un'interpretazione agostiniana, in altri una più vicina a Girolamo.

Il primo passo di ispirazione agostiniana si trova in un commento a margine di 1 Cor 15, 10, in cui Paolo sottolinea il primato della grazia a discapito degli sforzi umani. Orosio afferma che è una prerogativa della grazia volere e portare a compimento ciò che è buono, anche a discapito della volontà umana e che nella volontà dell'uomo opera la grazia divina che dona all'uomo quella stessa volontà, come nel caso di Paolo¹⁰⁹⁹. In questo passo sembra evidente l'influenza di Agostino e della sua teologia della grazia in cui la volontà umana è preceduta dalla grazia divina che la direziona verso il bene, facendola diventare da cattiva a buona. Nel paragrafo successivo, Orosio confuta l'affermazione di Pelagio secondo cui l'uomo può rispettare i comandamenti di Dio se vuole, invitando il suo avversario o a rimuovere la volontà umana ('se vuole') attribuendo ciò che l'uomo può alla grazia, o a rimuovere la sua postilla sulla grazia perché del tutto fuori luogo là dove l'uomo può con le sue sole forze¹¹⁰⁰. In questo caso, Orosio non sembra prospettare la possibilità di una cooperazione tra grazia divina e sforzo umano nel rispetto dei comandamenti, ma la grazia di Dio sembra prendere ogni spazio.

In molti altri passi del *Liber apologeticus* sembra emergere un concetto di grazia, nei suoi rapporti con l'uomo, più vicino a quello geronimiano. Per esempio, Orosio sostiene che prima vi deve essere un sacrificio volontario di un animo afflitto e di un cuore contrito, così che in seguito la misericordia si possa manifestare¹¹⁰¹, lasciando, così, intendere che l'iniziativa deve essere dell'uomo. La precedenza dell'iniziativa umana su quella divina sembra essere confermata anche in un altro passo, in cui Orosio afferma che nessuno possiede nulla se prima non lo chiede a Dio e che

¹⁰⁹⁸ Orosio, *Liber apologeticus* 19.

¹⁰⁹⁹ In voluntate ergo hominis gratia divinae virtutis operatur, quae et hoc ipsum velle donavit, Orosio, *Liber apologeticus* 10.

¹¹⁰⁰ Orosio, *Liber apologeticus* 11.

¹¹⁰¹ Si [...] voluntarium sacrificium, ut veritas in misericordia fiat, contribulati spiritus et contriti cordis offertur, in fine misericordia iudicio praeferatur, Orosio, *Liber apologeticus* 14.

per conservare ciò che è stato ricevuto è necessario l'aiuto divino¹¹⁰². Contrariamente a quanto affermato in relazione a 1 Cor 15, 10, Orosio, in un passo successivo, afferma che per l'uomo, che vuole ciò che è buono ma che non riesce a evitare il male, è necessaria la continua assistenza di Dio¹¹⁰³. Mi pare importante sottolineare che in questo caso l'uomo è in grado di volere ciò che è buono e il ruolo di Dio si limita all'assistenza. Orosio, volendo chiarire la sua definizione di grazia, distingue tra una grazia che Dio conferisce ai membri del suo corpo, cioè alla chiesa, e una grazia che si estende a tutta l'umanità. Il primo tipo di grazia sarebbe conferito da Dio agli uomini in base alla loro fede¹¹⁰⁴. Sembrerebbe, dunque, che la fede non sia un dono della grazia divina, ma un merito dell'uomo, in base al quale viene largita una speciale grazia da parte di Dio, contraddicendo così Agostino stesso.

Il secondo aspetto contestato da Orosio a Pelagio riguarda l'esistenza di uomini vissuti senza peccato. Orosio riporta gli esempi utilizzati da Pelagio, ovvero Giobbe¹¹⁰⁵ e la coppia Zaccaria ed Elisabetta¹¹⁰⁶. In entrambi i casi, Orosio, in maniera simile ad Agostino e Girolamo, ritiene che essi siano persone vissute rettamente, ma non senza peccato. Come sarà esposto in seguito, benché la critica di Orosio all'esegesi pelagiana di Giobbe, Zaccaria ed Elisabetta, sia prossima a quella di Agostino e Girolamo, la sua spiegazione del perché queste persone non siano senza peccato riflette la netta dipendenza dagli scritti di Girolamo e una altrettanto evidente differenza da Agostino.

Come è già stato notato, nella polemica anti-pelagiana di Girolamo lo spazio dedicato alla dottrina del peccato originale e alle sue ripercussioni nel battesimo degli infanti, capisaldi della reazione anti-pelagiana di Agostino, è estremamente limitato. Orosio, anche da questo punto di vista, condivide la scelta di Girolamo. Nel *Liber apologeticus* non viene presentata in maniera integrale la dottrina agostiniana del peccato originale, Orosio si limita a brevi accenni¹¹⁰⁷ e soltanto al termine della sua opera compare un breve passaggio in cui è presente la teoria della trasmissione del peccato

¹¹⁰² Nemo habet, nisi qui a te petit [...] qui acceptum habet, ad ipsum custodiendum alieno eget auxilio, Orosio, *Liber apologeticus* 17. La precedenza dell'azione umana emerge anche in altri due punti del *Liber apologeticus*, in cui Orosio, tramite una metafora agricola, affida all'uomo il compito di seminare e a Dio quello di far germogliare, vedi Orosio, *Liber apologeticus* 19; 33.

¹¹⁰³ Necesse est homini [...] volenti bonum et non effugenti malum, et subsistere adiutorium, Orosio, *Liber apologeticus* 18.

¹¹⁰⁴ Deum adiutorium suum non solum in corpore suo, quod est Ecclesia, cui specialia ob credentium fidem gratiae suae dona largitur, verum etiam universis in hoc mundo gentibus, Orosio, *Liber apologeticus* 19.

¹¹⁰⁵ Orosio, *Liber apologeticus* 21.

¹¹⁰⁶ Orosio, *Liber apologeticus* 22.

¹¹⁰⁷ Orosio, *Liber apologeticus* 12.

originale: “Adamo è stato espulso dal Paradiso, e ha generato dei figli che portano con sé il peccato originale del capostipite infedele”¹¹⁰⁸ Tuttavia, si tratta solo di brevi accenni nell’economia generale di un’opera dedicata alla confutazione della possibilità per l’uomo di evitare il peccato. La posizione di Orosio è molto lontana dalla complessa articolazione agostiniana del peccato originale. A questo proposito, Hamman ha correttamente notato che: “deux point présentent particulièrement des lacunes: d’une part les rapports entre nature et surnature, d’autre part, sa théologie du péché original”¹¹⁰⁹.

2.3.3. La presentazione polemica di Pelagio

Orosio risulta essere influenzato anche dall’approccio polemico di Girolamo nei confronti di Pelagio. In particolare, come è stato messo in evidenza nelle pagine precedenti, Girolamo combatte il pelagianesimo in quanto erede delle principali dottrine filosofiche ed eresie dell’antichità. In due sezioni del *Liber apologeticus*, Orosio dimostra di avere parzialmente adottato questa tecnica polemica. Nel primo capitolo afferma che Origene, Priscilliano e Gioviniano, benchè siano morti da tempo, rivivono nelle dottrine di Pelagio¹¹¹⁰. Nella seconda sezione dell’opera, al paragrafo 25, apostrofa Pelagio come figlio di Gioviniano¹¹¹¹. Nel *Liber apologeticus* è presente una ricostruzione genealogica più semplice rispetto a quella di Girolamo: l’origine del pelagianesimo non è fatta risalire all’antica filosofia greca, ma soltanto ad alcune recenti eresie cristiane. Tuttavia, le eresie selezionate da Orosio non sono casuali: si tratta, infatti, delle stesse eresie utilizzate da Girolamo e si tratta, soprattutto, di una ricostruzione genealogica del pensiero di Pelagio completamente assente negli scritti di Agostino.

Orosio e Girolamo condividono un lessico molto aggressivo diretto a infamare Pelagio per la sua costituzione fisica. Orosio, al capitolo dodici, lo accusa di essere “un nuovo maestro e un domestico dei banchetti”.¹¹¹² È probabile che anche al capitolo sedici Orosio se la prenda con Pelagio

¹¹⁰⁸ Eicitur Adam de paradiso, generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum Orosio, *Liber apologeticus* 26. Vedi anche Orosio, *Liber apologeticus* 27, in cui vengono esposte le funeste conseguenze fisiche e morali che l’atto di Adamo ha riversato sull’umanità, ma non viene menzionata l’innata colpevolezza di tutti gli uomini.

¹¹⁰⁹ Hamman, ‘Orosius de Braga’, p. 11.

¹¹¹⁰ Nam Origenes, et Priscillianus et Iovinianus, olim apud se mortui, in his vivunt, et non solum vivunt, verum etiam loquuntur, Orosio, *Liber apologeticus* 1.

¹¹¹¹ Ioviniani filius, Orosio, *Liber apologeticus* 25.

¹¹¹² Novus magister ministerque mensarum, Orosio, *Liber apologeticus* 12.

per lo stesso motivo, in quanto afferma che: “si è recentemente svegliato dopo una lunga ubriacatura”¹¹¹³. Infine, in chiusura, il prete spagnolo sferra un ulteriore attacco al suo avversario, accusandolo di essere stato allevato con banchetti, che gli hanno procurato un aspetto fisico corpulento¹¹¹⁴. La scelta di infamare Pelagio per la sua costituzione fisica riflette perfettamente gli attacchi personali di Girolamo nel suo Commento a Geremia. Accanto all’attacco sulla costituzione fisica, Orosio utilizza anche un altro strumento polemico contro Pelagio: ovvero la riduzione a livello animalesco. Nella sezione iniziale del *Liber apologeticus*, Orosio rappresenta Pelagio e Celestio come sacrileghi serpenti¹¹¹⁵. L’attributo con cui Pelagio viene evocato da Orosio echeggia quanto Girolamo ha scritto nel suo commento a Ezechiele,¹¹¹⁶ in cui ricorda la recente scomparsa di Rufino, definito come un serpente marino, e menziona Pelagio come suo nuovo discepolo. Orosio potrebbe aver attinto questa immagine proprio dalle opere di Girolamo, e averla riutilizzata nella sua polemica contro Pelagio.

Orosio si spinge addirittura oltre Girolamo, il quale, benché non abbia risparmiato duri attacchi personali a Pelagio, ha deciso di mantenerne l’anonimato. Orosio non ha problemi a fare ripetutamente il nome di Pelagio nel *Liber apologeticus*¹¹¹⁷. Orosio è anche il primo ad accostare gli insegnamenti di Pelagio e Celestio, non considerando necessario fare alcun tipo di distinzione tra i due, tanto che la condanna di Cartagine contro Celestio è sufficiente, dal suo punto di vista, per condannare anche Pelagio¹¹¹⁸. Tale impostazione sarà seguita anche nella preparazione del libello accusatorio del sinodo di Diospoli, ma né Agostino né Girolamo, almeno a quest’altezza cronologica, ritengono opportuno e corretto associare così strettamente maestro e discepolo, Pelagio e Celestio.

Lo studio condotto sul *Liber apologeticus* di Orosio ha mostrato alcuni elementi importanti. Dal punto di vista teologico, Orosio è concorde con Girolamo e Agostino nel ravvisare una carente ed erronea teologia della grazia in Pelagio. Tuttavia, passando dalla critica alla formulazione di una propria dottrina della grazia, è stata rilevata una certa oscillazione in Orosio, che in alcuni punti

¹¹¹³ Post multam crapulam novissime expergefactus, Orosio, *Liber apologeticus* 16.

¹¹¹⁴ Balneis epulisque nutritus [...] latos humeros robustamque cervicem, praeferens etiam in fronte pinguedinem, Orosio, *Liber apologeticus* 31.

¹¹¹⁵ Impiique serpentes, Orosio, *Liber apologeticus* 1. Vedi anche: hunc serpentem [...] serpentes, Orosio, *Liber apologeticus* 2.

¹¹¹⁶ Vedi Girolamo, *In Ezechielem* VI, prolog.

¹¹¹⁷ Il nome di Pelagio compare sedici volte nel *Liber apologeticus*.

¹¹¹⁸ Vedi Orosio, *Liber apologeticus* 4.

sembra propendere per una formulazione di stampo agostiniano, mentre in altri per un concetto di grazia più vicino a Girolamo. In ogni caso, la vicinanza con Girolamo nell'impostazione della polemica anti-pelagiana è facilmente ravvisabile in altri aspetti tra cui la scarsa importanza attribuita al peccato originale e alla sua trasmissione, l'utilizzo di genealogie eresiologiche e l'attacco personale a Pelagio. Infine, non è possibile sostenere che Orosio si sia limitato a seguire Girolamo (e in parte Agostino) nella sua polemica con Pelagio: il prete spagnolo, infatti, è andato oltre il riserbo sul nome di Pelagio mantenuto dai suoi maestri e per primo ha associato Pelagio e Celestio in maniera indissolubile.

2.4. CONFRONTI ESEGETICI: AGOSTINO, GIROLAMO E OROSIO DI FRONTE ALL'ESEGESI PELAGIANA

I paragrafi precedenti hanno mostrato una netta divergenza tra la polemica anti-pelagiana di Girolamo e quella di Agostino. Sono state riscontrate divergenze dal punto di vista teologico, ma anche polemico e stilistico. Si è, inoltre, mostrato che Orosio è stato influenzato dalla polemica di Girolamo, allontanandosi, almeno parzialmente, dallo stile di Agostino. La divaricazione tra la polemica anti-pelagiana agostiniana e quella geronimiana verrà ulteriormente verificata dal punto di vista esegetico. Si è scelto di analizzare l'interpretazione di tre figure bibliche: da un lato, Giobbe, dall'altro, la coppia Zaccaria-Elisabetta. La scelta è ricaduta su queste figure perché sono tra quelle più frequentemente utilizzate da Pelagio e dai suoi seguaci per dimostrare la possibilità per l'uomo di vivere senza peccato. Agostino, Girolamo e Orosio mostrano di avere una buona conoscenza dell'interpretazione pelagiana. Tuttavia, la risposta a questa esegesi fornita da Agostino non è seguita né da Girolamo né da Orosio.

2.4.1 Giobbe

Negli ultimi decenni alcuni utili contributi hanno cercato di delineare le peculiarità dell'esegesi patristica di Giobbe, emblema del giusto che, punito apparentemente senza motivo, resta saldo nella sua fede in Dio¹¹¹⁹. Anche per la controversia pelagiana questo lavoro è stato intrapreso,

¹¹¹⁹ Tra le opere di carattere generale sull'interpretazione patristica di Giobbe si segnalano: M-L. Guillaumin, 'Recherches sur l'exégèse patristique de Job', in *Studia Patristica* 12 (1975), pp. 304-308; M. G. Bianco, 'Interpretazioni di Giobbe nella patristica delle origini', in *I Volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, a cura di G. Marconi e C. Termini, Bologna, EDB, 2002, pp. 101-125, e L. Carnevale, *Giobbe dall'antichità al medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari, Edipuglia, 2010, spec. pp. 55-102 per la tradizione cristiana antica fino a Gregorio Magno.

anche se solo in maniera parziale: né il contributo di Steinhauser¹¹²⁰ né quello di Cozic¹¹²¹ prendono in considerazione il ruolo di Girolamo. A questa lacuna si cercherà di porre rimedio nelle pagine seguenti: il confronto tanto con l'esegesi di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano, quanto con quella di Agostino ed Orosio permetterà di evidenziare l'originalità dell'esegesi geronimiana e la sua differente reazione al pelagianesimo rispetto ad Agostino.

Punto di partenza obbligatorio è l'esegesi prodotta da Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano. Il principale ostacolo alla ricostruzione della loro interpretazione di Giobbe risiede nel carattere lacunoso e frammentario delle loro opere. Sia nel *De natura* di Pelagio, parzialmente citato da Agostino nel *De natura et gratia*, sia in un anonimo opuscolo, la cui paternità è probabilmente da attribuire a Celestio e confutato da Agostino nel *De perfectione iustitiae hominis*, è presente una frammentaria esegesi di Giobbe. A questa situazione di precaria sopravvivenza delle fonti fanno eccezione la lettera a Demetriade di Pelagio, in cui è presente un lungo paragrafo interamente dedicato a Giobbe¹¹²², e il commentario a Giobbe di Giuliano d'Eclano. A queste fonti è necessario aggiungere anche quanto si può dedurre dagli scritti di Girolamo, e dal *Liber apologeticus* di Orosio¹¹²³.

L'esegesi di Pelagio e dei suoi seguaci si dispiega lungo due principali direttrici: da un lato, dimostrare che Giobbe è un uomo giusto vissuto senza commettere peccato, dall'altro, confutare quanti contraddicono la loro posizione a partire da alcuni versetti del libro di Giobbe. Al fine di mostrare la purezza di Giobbe, alcuni passi sembrano essere più importanti di altri: per esempio Gb 1, 8 è citato, insieme ad altri passi, nella lettera a Demetriade¹¹²⁴, per mostrare la capacità di Giobbe di rispettare i comandamenti di Dio. Infatti, secondo Pelagio, Giobbe "ci ha mostrato tramite se stesso ciò che tutti possiamo fare"¹¹²⁵, vale a dire rispettare i comandamenti e vivere senza peccato. La stessa interpretazione di questo passo viene utilizzata da Celestio¹¹²⁶, e riportata anche da Orosio¹¹²⁷.

¹¹²⁰ B. K. Steinhauser, 'Job Exegesis: The Pelagian Controversy', in *Augustine: Biblical Exegete*, a cura di F. Van Fleteren e J. C. Schnaubelt, New York, Peter Lang, 2001, pp. 299-311.

¹¹²¹ M. Cozic, 'Le pauvre selon Pelage et les pelagiens, à travers Job: de Job au Christ?', in *Les Pères de l'église et la voix des pauvres. Actes du II^e colloque de La Rochelle 2, 3 et 4 septembre 2005*, a cura di P-G. Delage, Édition du Cerf, 2006, pp. 265-282.

¹¹²² Pelagio, *Ad Demetriadem* 6.

¹¹²³ Orosio, *Liber apologeticus* 21-22.

¹¹²⁴ Pelagio, *Ad Demetriadem* 6.

¹¹²⁵ Ex se quid omnes possimus, ostendit, Pelagio, *Ad Demetriadem* 6.

¹¹²⁶ Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 16, 37.

¹¹²⁷ Orosio, *Liber apologeticus* 21.

Nel dialogo di Girolamo contro i pelagiani ritroviamo in Critobulo la stessa impostazione di Pelagio: Giobbe, come mostrato da Gb 1, 1, viene definito vero adoratore di Dio, immacolato e senza colpa¹¹²⁸, e Critobulo ritiene che coloro che, come Giobbe, rispettano i comandamenti di Dio sono privi di peccato¹¹²⁹. Stesso passo citato anche da Celestio per mostrare che Giobbe si è tenuto lontano da ogni peccato¹¹³⁰. Anche il commento di Giuliano d'Eclano si pone sulla scia delle precedenti osservazioni¹¹³¹. La purezza di Giobbe viene ribadita anche nel prologo del commentario: “dunque, la vita del santo Giobbe è lodata affinché per suo tramite possa essere conosciuto il buono della natura umana, che, tanto nel rifiuto dei peccati, quanto nel perseguimento di tutte le virtù, poiché così è stata creata da Dio, anche senza la guida della legge scritta, mostra di poter bastare a se stessa”¹¹³². Dunque Giobbe è un esempio di chi è riuscito a vivere senza peccato, una possibilità predicata ripetutamente da Pelagio.

Il secondo binario su cui si muove l'esegesi di Pelagio e di Celestio riguarda la confutazione di alcuni passi proposti dai loro avversari contro la loro esegesi. In altre parole, secondo alcuni esegeti la posizione di Pelagio sarebbe confutata proprio dal libro di Giobbe in cui verrebbe presentato come un uomo giusto ma non senza peccato. Gb 14, 1-5 verrebbe impropriamente utilizzato dai loro avversari per mostrare che anche Giobbe non è senza peccato¹¹³³. Nel *De natura*, Pelagio ritiene che con esegesi di questo genere si dimostra che genere di uomini sono stati in un determinato tempo, non che potrebbero essere qualcosa di diverso¹¹³⁴, ovvero senza peccato. Un aiuto per comprendere come Pelagio interpretasse questo passo ci viene fornito da Girolamo che nel secondo libro del *Dialogus adversus Pelagianos*, ne riporta l'esegesi: Pelagio ha tentato di dimostrare che la sporcizia citata nel passo di Giobbe si riferiva alla sporcizia dei panni dei bambini, non ai vizi dei peccati¹¹³⁵.

¹¹²⁸ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12.

¹¹²⁹ Peccato careant, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12.

¹¹³⁰ Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 12, 29.

¹¹³¹ Erat simplex, eo quod esset ab omni vitiorum admixtione separatus, Giuliano d'Eclano, *In Iob* I, 1.

¹¹³² Sancti itaque Iob vita laudatur, ut in eo bonum humanae naturae possit agnosci, quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem virtutum omnium, quippe ita a Deo condita, etiam sine Legis scriptae magisterio ostendit se sibi posse sufficere, Giuliano d'Eclano, *In Iob*, prol.

¹¹³³ Questo passo del libro di Giobbe è stato dettagliatamente studiato da M. Anecchino Manni, 'Iob 14, 4-5 nella lettura dei padri', in *Augustinianum* 32 (1992), pp. 237-259.

¹¹³⁴ Huiusmodi enim exemplis ostenditur, quales homines quidam tempore aliquo fuerint, non quod aliud esse non potuerint, Agostino, *De natura et gratia* 7, 8.

¹¹³⁵ Sordes pannorum significari in infantia, non vitia peccatorum, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 4.

Celestio, invece, confuta Gb 14, 4 contrapponendolo ad altri due passi, ovvero Gb 12, 4 e Gb 13, 18¹¹³⁶.

È contro questa interpretazione di Giobbe che Girolamo si scaglia nelle sue opere anti-pelagiane, in particolare al termine della lettera 133 a Ctesifonte e nei tre libri del *Dialogus adversus Pelagianos*. Al termine della lettera, Girolamo accenna a un problema esegetico che riprenderà più ampiamente nel dialogo, ovvero la corretta interpretazione delle figure che i testi sacri chiamano giuste, tra cui anche Giobbe. Essi, secondo Girolamo, sono chiamati giusti non perché sono completamente privi di ogni colpa, ma perché in essi sono presenti in prevalenza le virtù¹¹³⁷.

Il *Dialogus adversus Pelagianos* riserva un trattamento più ampio a Giobbe e al problema della giustizia umana. Girolamo, per bocca del suo interlocutore Attico, risponde all'esegesi di Pelagio, secondo cui Giobbe sarebbe un uomo puro e senza peccato, come testimoniato da Gb 1, 1, con una serie di testimonianze tratte dal libro di Giobbe, da cui emerge con evidenza un dato certo: “da ciò è evidente che sono detti giusti e immacolati, ma è altrettanto evidente che, se la negligenza si insinua furtivamente, essi possono cadere, e che l'uomo è sempre posto in una posizione intermedia, tale che dal culmine delle virtù può precipitare nei vizi e dai vizi risalire a una condizione sublime; ed egli non è mai sicuro, ma teme sempre il naufragio durante la bonaccia”¹¹³⁸. Risulta, dunque, insostenibile la posizione dei suoi avversari secondo cui l'uomo può essere senza peccato perché anche un giusto come Giobbe si è rivelato peccatore, caratteristica comune ed inevitabile del genere umano.

Se anche Giobbe, chiamato giusto dalle Scritture, non è in realtà privo di peccato, chi mai potrà esserlo? In altre parole, come è possibile chiamare giusto Giobbe, se, secondo il Salmo 142, ‘nessun vivente è giusto’? L'interrogativo, tutt'altro che privo di fondamento, viene risolto da Girolamo proponendo l'esistenza di due tipi di giustizia: “da ciò risulta evidente che nella Sacre Scritture ci sono due tipi di perfezione, due tipi di giustizia e di timore”¹¹³⁹. Il primo tipo di giustizia, nel suo vero e ultimo significato, è riferibile soltanto a Dio, mentre gli uomini devono accontentarsi

¹¹³⁶ Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 11, 23-24.

¹¹³⁷ Quod iusti appellantur, non quod omni vitio careant, sed ex maiori parte virtutum, Girolamo, *Epist.* 133, 13.

¹¹³⁸ Ex quo perspicuum est iustos quidem dici et immaculatos, sed, si negligentia subreperit, posse concidere, et semper hominem in medietate positum, ut et de virtutum culmine ad vitia delabatur et de vitis ascendat ad sublimia, et numquam eum esse securum, sed semper metuere in tranquillitate naufragium, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12.

¹¹³⁹ Ex quo perspicuum est duas in Scripturis sanctis esse perfectiones duasque iustitias et duos timores, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 16.

del secondo tipo di giustizia che prima o poi può mutarsi in ingiustizia. La giustizia di Dio, che non può mai mutare, è completamente al di là delle possibilità umane¹¹⁴⁰.

Questa discussione non si esaurisce nel primo libro, ma compare anche nel secondo dove Attico riconosce, come vuole Critobulo, che nelle Sacre Scritture molti uomini sono definiti giusti: “io ti concedo che essi siano giusti, ma non sono d’accordo sul fatto che essi siano del tutto senza alcun peccato. In realtà, solo a Dio compete di essere senza vizio [...] mentre ogni creatura è sottomessa al peccato e ha bisogno della misericordia di Dio”¹¹⁴¹. La posizione di Girolamo è perfettamente coerente con quanto esposto nel primo libro: essere chiamati giusti non significa essere senza peccato. Il passo prosegue con un lungo elenco di citazioni bibliche che dimostrerebbero l’esistenza di peccati anche nei giusti. In questo elenco è compreso anche Giobbe, la cui imperfetta giustizia è testimoniata da numerosi passi.

La critica geronimiana all’esegesi pelagiana di Giobbe risulta particolarmente interessante se posta a confronto con quella di Agostino. Le opere di Agostino arrivano in Palestina prima che Girolamo termini il proprio dialogo anti-pelagiano poiché vi è una loro esplicita menzione al termine del terzo libro. È evidente, dunque, che Girolamo è a conoscenza della prospettiva da cui Agostino ha confutato le dottrine pelagiane. Ciononostante non è possibile sovrapporre completamente l’esegesi anti-pelagiana di Girolamo con quella di Agostino.

Giobbe viene ampiamente trattato da Agostino nel secondo libro del *De peccatorum meritis*¹¹⁴². Benché Agostino riconosca in Giobbe il simbolo delle giuste coppie sposate, anch’egli non può definirsi senza peccato. I passi scritturistici scelti da Agostino in parte sono gli stessi di Girolamo, ciò che sicuramente li accomuna è la conclusione che “anche Giobbe confessa i suoi peccati e in verità dice di sapere che non c’è alcun giusto davanti al Signore”¹¹⁴³. Anche Agostino si interroga sull’apparente contraddizione tra Gb 1, 8, in cui è definito uomo giusto, e Sal 142, 2, secondo cui nessun uomo è giusto davanti a Dio. Si tratta della stessa questione affrontata da Girolamo e la conclusione a cui giunge Agostino non sembra presentare rilevanti differenze. Giobbe

¹¹⁴⁰ Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 16.

¹¹⁴¹ Iustos esse concedo, sine omni autem omnino peccato non assentior. Etenim absque vitio [...] soli Deo competit, omnisque creatura peccato subiacet et indiget misericordia Dei, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* II, 4.

¹¹⁴² Agostino, *De peccatorum meritis* II, 10, 12-13. 18. Su Giobbe in Agostino, vedi: C. Harrison, ‘Who is Free from Sin? The Figure of Job in the Thought of Saint Augustine’, in *Lecture cristiane dei Libri Sapientiali. XX Incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1992, pp. 483-488.

¹¹⁴³ Ecce et Iob confitetur peccata sua et in veritate se dicit scire, quia non est iustus quisquam ante dominum, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 10, 14.

è lodato in confronto agli altri uomini, ma non ne deriva che egli sia privo di peccato¹¹⁴⁴. Agostino e Girolamo concordano nell'escludere la possibilità che le Scritture si contraddicano: è corretto definire Giobbe un giusto, così come è corretto affermare che nessun uomo, quindi anche Giobbe, è giusto davanti a Dio. Ciò che cambia è il quadro di riferimento: da uno prettamente umano al confronto con Dio. Nel primo caso Giobbe è giusto perché "nel progresso della giustizia aveva superato gli altri uomini"¹¹⁴⁵, ma la sua giustizia non è perfetta come quella divina perché non è senza peccato.

Le conclusioni a cui giunge Agostino sembrerebbero essere del tutto simili a quelle raggiunte da Girolamo: la giustizia di Giobbe è incontestabile, ma ciò non significa essere senza peccato. Tuttavia, Agostino aggiunge a questa conclusione un ulteriore elemento, del tutto assente in Girolamo. Gb 14, 1-4 sarebbe, infatti, un'evidente prova a favore del peccato originale: "Giobbe mostra che la fragilità, o meglio la dannazione della generazione carnale, deriva dalla trasgressione del peccato originale"¹¹⁴⁶. Il problema, dunque, non è soltanto affermare l'esistenza del peccato in Giobbe, ma stabilire di quale tipo di peccato Giobbe sia imputato: per Girolamo si tratta soltanto di peccati commessi durante la sua vita, per Agostino a questi è necessario aggiungere il peccato originale. Gb 14, 1-5 diventa uno dei *testimonia* biblici a cui Agostino ricorrerà più frequentemente, seppur con qualche incongruenza, per dimostrare l'esistenza del peccato originale durante la controversia pelagiana¹¹⁴⁷.

¹¹⁴⁴ Ex hominum qui sunt in terra comparatione laudatur [...] non ergo ipse propterea nullum peccatum omnino habebat, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 12, 17.

¹¹⁴⁵ In profectu iustitiae ceteros anteibat, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 12, 17.

¹¹⁴⁶ Fragilitatem quoque ipsam vel potius damnationem carnalis generationis ostendens ex originalis transgressione peccati, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 10, 15.

¹¹⁴⁷ Vedi, per esempio, Agostino, *De gratia Christi* II, 32, 37; Agostino, *De nuptiis et concupiscentia* II, 29, 50; Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 4, 4; Agostino, *Contra Iulianum* VI, 24, 79; Agostino, *Opus imperfectum* I, 63; II, 77; III, 110; IV, 90 e VI, 17, 4.

Ulteriore controprova della differente prospettiva teologica tra i due teologi può essere il ricorso ai *Testimonia ad Quirinum*¹¹⁴⁸ di Cipriano da parte di Girolamo¹¹⁴⁹ e di Agostino¹¹⁵⁰.

¹¹⁴⁸ La paternità dei *Testimonia ad Quirinum*, tradizionalmente assegnata a Cipriano, è stata recentemente messa in discussione da C. Boberts, 'An Analysis of *Vita Cypriani* 3.6-10 and the Attribution of *Ad Quirinum* to Cyprian of Carthage', in *Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp. 112-128, spec. p. 113. Proposta criticata da E. Murphy, 'As Far as My Poor Memory Suggested: Cyprian's Compilation of *Ad Quirinum*', in *Vigiliae Christianae* 68 (2014), pp. 533-550.

¹¹⁴⁹ Non ci sono studi specificatamente dedicati all'utilizzo di Cipriano da parte di Girolamo nella controversia pelagiana. Ciononostante, alcuni utili studi sulla presenza di Cipriano nella produzione letteraria di Girolamo sono apparsi, tra cui: P. Batiffol, 'Un remploi du *De unitate* de Saint Cyprien par Saint Jérôme', in *Revue Biblique* 29 (1920), pp. 569-571; S. Deléani, 'Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité', in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, a cura di Y-M. Duval, Parigi, Études Augustiniennes, 1988, pp. 61-82, in cui l'autore mette in luce alcuni possibili prestiti dal *De habitu virginum* di Cipriano in alcune opere di Girolamo. I passi presi in esame da Deléani non mostrerebbero, in realtà, l'influenza di Cipriano, secondo N. Adkin, 'Some Alleged Echoes of Cyprian in Jerome', in *Wiener Studien* 110 (1999), pp. 151-170. Tuttavia, l'influenza di Cipriano in questa opera di Girolamo si troverebbe in altri passi, in precedenza mai presi in considerazione, messi in luce dallo stesso autore, vedi: N. Adkin, 'Cyprian's *De habitu virginum* and Jerome's *Libellus de virginitate servanda* (Epist. 22)', in *Classica et Mediaevalia* 46 (1995), pp. 237-254. Vedi anche: Y-M. Duval, 'Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'*In Ionam* de Jérôme. La conversion des lettrés à la fin du IV^e siècle', in *Epektasis*, p. 551-570, spec. p. 552-558; A. Cain, 'Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's Commentary on Galatians', in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 55 (2009), pp. 23-51, spec. pp. 41-46; N. Adkin, 'Cicero or Cyprian in Hieronymian Hoodoo? (*Vita Hilarionis* 12, 3)', in *Helmantica* 61 (2010), pp. 229-233.

¹¹⁵⁰ L'utilizzo di Cipriano da parte di Agostino nella controversia pelagiana è stato parzialmente investigato in alcuni studi, tra cui: E. Dassmann, 'Tam Ambrosius quam Cyprianus (c. Iul. Imp. 4, 112). Augustins Helfer im pelagianischen Streit', in *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, a cura di D. Papandreou, W. A. Bienert e K. Schäferdiek, Stuttgart-Berlino-Köln, Kohlhammer, 1989, pp. 259-268; J. Yates, 'Augustine's Appropriation of Cyprian the Martyr-Bishop against the Pelagians', in *More than a Memory, The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, a cura di J. Leemans, Leuven, Peeters, 2005, pp. 119-135, H. K. Komline, 'Grace, Free Will, and the Lord's Prayer: Cyprian's Importance for the "Augustinian" Doctrine of Grace', in *Augustinian Studies* 45 (2014), pp. 247-279, e M. Lamberigts, M. A. Gaumer e A. Dupont, 'Cyprian in Augustine: From Criticized Predecessor to Uncontested Authority', in *The Normativity of History*, a cura di T. Merrigan, M. Lamberigts e L. Boeve, Leuven-Parigi-Dudley, Peeters, 2016, pp. 33-66, spec. pp. 50-61. Tuttavia, il terreno più fertile su cui gli studiosi moderni hanno lavorato è il complesso rapporto con l'autorità di Cipriano durante la lotta anti-donatista. L'appropriazione di Cipriano da parte di Agostino non ha sempre significato un profondo rispetto del pensiero del suo predecessore, come mostrato da J. Patout Burns, 'Appropriating Augustine Appropriating Cyprian', in *Augustinian Studies* 36 (2005), pp. 113-130, e M. A. Gaumer, 'Dealing with the Donatist Church. Augustine of Hippo's Nuanced Claim to the Authority of Cyprian of Carthage', in *Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought*, a cura di H. Bakker, P. Van Geest e H. Van Loon, Leuven-Parigi-Walpole, Peeters, 2010, pp.

L'appello all'autorità di Cipriano è dettato da Pelagio stesso che in un'opera in gran parte perduta, il *Liber testimoniorum*, aveva imitato il procedimento di Cipriano nei *Testimonia ad Quirinum*, ovvero una raccolta di brevi massime, sorrette da citazioni bibliche. In particolare l'attenzione di Girolamo e Agostino è attratta dalla centesima proposizione di Pelagio (l'uomo può essere senza peccato e rispettare i comandamenti di Dio, se vuole). Entrambi gli esegeti anti-pelagiani ricorrono a *Testimonia ad Quirinum* 3, 54 per confutare la posizione di Pelagio, che non si sarebbe accorto della presenza nel suo stesso modello della confutazione della sua teoria. Cipriano, infatti, afferma che nessuno è senza macchia e senza peccato, sorreggendo la sua affermazione da tre citazioni bibliche: Gb 14, 5, Sal 50, 7 e 1 Gv 1, 8¹¹⁵¹. Il passo in questione è particolarmente importante per il presente studio in quanto è presente un versetto tratto dal libro di Giobbe.

Tuttavia, benché il ricorso a Cipriano sia comune, Girolamo e Agostino offrono un'interpretazione completamente differente del testo di Cipriano. Nel testo del *Liber testimoniorum* riportato da Girolamo è presente l'aggiunta dell'avverbio facilmente in relazione al rispetto dei comandamenti: è proprio su questo punto che Girolamo concentra la sua attenzione. Girolamo ritiene che rispettare facilmente i comandamenti di Dio sia una cosa che in via eccezionale o addirittura nessun uomo è riuscito a portare a termine. Infatti, se sono facili da rispettare, dovrebbero essere osservati da molte persone, se al contrario, qualcuno, in via eccezionale, è riuscito ad adempierli, è evidente che ciò che è eccezionale è difficile¹¹⁵². È evidente che per Girolamo il passo di Cipriano non si riferisce al peccato originale ma al corso della vita dell'uomo, durante la quale nessuno, a parte forse rare eccezioni, è esente dal peccato.

Agostino cita esplicitamente i *Testimonia ad Quirinum* nel *Contra duas epistulas Pelagianorum*, uno dei primi scritti della controversia con Giuliano d'Eclano. Si tratta di un'opera posteriore al *Dialogus adversus Pelagianos*, che Agostino aveva già potuto consultare prima di redigere questo trattato. La scelta di allontanarsi dall'esegesi geronimiana dei *Testimonia ad*

181-201. L'importanza di Cipriano per Agostino si può forse percepire dalla presenza di questo autore nei *Sermones ad populum*: V. Hunink, 'Practicing What He Had Taught: Augustine's Sermons on Cyprian', in *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes Van Oort at Sixty*, a cura di J. A. Van Den Berg, A. Kontzé, T. Nicklas e M. Scopello, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 97-108.

¹¹⁵¹ Cipriano, *Testimonia ad Quirinum* III, 54. Per una panoramica sulla ricezione di *Ad Quirinum* III, 54 tra i padri della chiesa, vedi: J. Ziegler, *Iob 14, 4-5a als wichtigster Schriftbeweis für die These "Neminem sine sorde et sine peccato esse" (Cyprian, test 3, 54) bei den lateinischen christlichen Schriftstellern*, Monaco, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1985, spec. pp. 17-43.

¹¹⁵² Si enim facilia sunt, debent a pluribus custodiri; sin autem, ut concedeamus tibi, rarus quisque ea explere potest, manifestum est difficile esse quod rarum est, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 33.

Quirinum non è avvenuta ignorando quale fosse la posizione di Girolamo a riguardo, anzi, pur conoscendo la posizione del prete di Betlemme, Agostino ha deciso di fornire un'esegesi radicalmente diversa. Con i passi biblici precedentemente ricordati "viene confermato il peccato originale"¹¹⁵³. La breve chiosa di Agostino è perfettamente in linea con quanto emerso in precedenza: l'importanza della dottrina del peccato originale nella lotta contro le dottrine pelagiane tramite l'utilizzo di Giobbe, in questo caso Gb 14, 5, si dimostra una strategia peculiare di Agostino, del tutto aliena a Girolamo.

Questa netta divergenza tra Girolamo e Agostino trova ulteriore conferma nel *Liber apologeticus* di Orosio. Come ho mostrato in precedenza, l'opera di Orosio è in parte influenzata dall'impostazione della polemica anti-pelagiana di Girolamo¹¹⁵⁴. Tale influenza è ravvisabile anche in riferimento all'esegesi di Giobbe. Benché Orosio avesse con sé almeno il *De peccatorum meritis*, in cui Giobbe è esplicitamente connesso al peccato originale, nel *Liber apologeticus* non vi è traccia di questa connessione. In riferimento a Gb 1, 8, Orosio si chiede se il Signore, a proposito di Giobbe, dicendo che era senza colpa, intendeva che fosse anche senza peccato¹¹⁵⁵. La sua giustizia, come già ricordato da Girolamo e Agostino, è tale solo "secondo i giudizi degli uomini, non secondo quell'ultimo giudizio di Dio"¹¹⁵⁶. È presente anche in Orosio la duplice distinzione tra giudizio umano e divino: Giobbe è giusto solo secondo il primo di questi giudizi. Tuttavia, è assente qualsiasi ulteriore considerazione sul peccato originale, come, invece, abbiamo notato in Agostino. La mancata relazione tra Giobbe e peccato originale accomuna Orosio a Girolamo, fornendo un ulteriore elemento per affermare la dipendenza di quest'ultimo dal prete di Betlemme.

2.4.2. Zaccaria ed Elisabetta

Zaccaria ed Elisabetta, genitori di Giovanni il battista, ricoprono un ruolo di primo piano nella controversia pelagiana. Infatti, la loro esegesi vede contrapposti Pelagio e Celestio ad Agostino, Girolamo ed Orosio. Giuliano d'Eclano non sembra soffermarsi particolarmente su queste figure. Il conflitto ermeneutico che si scatena attorno alle loro figure riguarda, anche in questo caso, la possibilità per l'uomo di essere senza peccato e l'esistenza di esempi a tali riguardo. L'esegesi

¹¹⁵³ Confirmatur originale peccatum, Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, 10, 27.

¹¹⁵⁴ Vedi in precedenza il capitolo 2.3.

¹¹⁵⁵ Dixit Dominus de Iob homo sine crimine, numquid dixit sine peccato?, Orosio, *Liber apologeticus* 21.

¹¹⁵⁶ Et secundum iudicia hominum dici, non secundum illud ultimum iudicium Dei, Orosio, *Liber apologeticus* 21.

proposta da Pelagio e Celestio vede in Zaccaria ed Elisabetta un chiaro esempio di chi è riuscito a vivere senza peccato, viceversa, Agostino, Girolamo e Orosio, pur non mettendo in discussione la santità di queste figure neotestamentarie, non ritengono che la loro vita sia priva di peccato. Tuttavia, l'esegesi di Zaccaria ed Elisabetta mostrerà ulteriormente il divario che separa Agostino da Orosio e Girolamo, un divario in questo caso puramente esegetico, che non comporta alcuna discrepanza teologica.

Anche in questo caso credo sia utile partire dall'esegesi prodotta da Pelagio e Celestio. La situazione a cui ci troviamo di fronte non è migliore rispetto a quella relativa a Giobbe. Anzi, in questo caso gli unici passi da cui è possibile estrarre l'esegesi di Pelagio e Celestio sono le citazioni fatte da Agostino nel *De natura ed gratia*, nel *De perfectione iustitiae hominis* e nel *De gratia Christi*, oltre a quanto riportano Girolamo e Orosio nelle loro opere. Nelle opere di Pelagio che ci sono giunte integralmente non vi è alcun accenno a Zaccaria ed Elisabetta.

Celestio, secondo quanto riporta Agostino, avrebbe risposto a quanti sostenevano l'impossibilità per l'uomo di essere giusto, come testimoniato dal Salmo 143, 2, citando proprio l'esempio di Zaccaria ed Elisabetta¹¹⁵⁷. Lc 1, 6 diventa un testimone chiave per Celestio. Che questo passo rappresenti un caposaldo anche per Pelagio, ci viene confermato da Girolamo che nel *Dialogus adversus Pelagianos* riporta l'esegesi di Critobulo a questo riguardo. Pelagio riterrebbe che coloro che, come Zaccaria ed Elisabetta, procedono in tutti i precetti del Signore sono giusti al suo cospetto e sono privi di peccato¹¹⁵⁸. Vi è, dunque, perfetto accordo tra Pelagio e Celestio: entrambi ritengono che Zaccaria ed Elisabetta siano esempio di chi è riuscito a vivere rettamente, rispettando i comandamenti ed evitando ogni peccato. Comune è anche il riferimento a Lc 1, 6. Orosio ci fornisce un'ulteriore conferma che questa fosse proprio la predicazione di Pelagio in Palestina. Infatti, riporta che per dimostrare che una persona può essere senza macchia, cioè senza peccato, i suoi avversari sono soliti riportare l'esempio di Zaccaria¹¹⁵⁹. Il *Liber apologeticus* è concorde con quanto è emerso dalle altre fonti sia per quanto riguarda la tesi sostenuta (possibilità di essere senza peccato), sia per il riferimento biblico (Lc 1, 6). L'importanza di questa esegesi per Pelagio e per Celestio risiede anche

¹¹⁵⁷ Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 17, 38.

¹¹⁵⁸ Et qui ambulant in cunctis iustificationibus Domini iusti sunt in conspectu eius, puto quod peccato careant et nulla re indigeant quae ad iustitiam pertinet, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12.

¹¹⁵⁹ Solete enim a vobis saepissime dicitari ad probandum hominem sine peccato posse esse [...] et Zacharias sine querella in evangelio probatus ostenditur, Orosio, *Liber apologeticus* 21.

nel fatto che è stato loro possibile appoggiarsi a un'autorità indiscussa per la chiesa del IV-V secolo, ovvero Ambrogio di Milano, la cui figura è lodata senza riserbo da Pelagio stesso¹¹⁶⁰.

Agostino già nel *De peccatorum meritis* è consapevole del fatto che Zaccaria ed Elisabetta sono utilizzati dai suoi avversari come prova del fatto che l'uomo può essere senza peccato. La risposta che il vescovo di Ippona inaugura in questo trattato sarà ripresa anche nelle opere successive. Zaccaria, sommo sacerdote, benché giusto e lodevole, non è privo di peccati e, a riprova di questa affermazione, cita Eb 7, 26, in cui si ammette la necessità per tutti i sommi sacerdoti di offrire sacrifici per i propri peccati¹¹⁶¹. Agostino instaura, inoltre, un paragone tra Paolo e la coppia Zaccaria ed Elisabetta. Sulla scorta di Fil 3, 6-16, anche Paolo confessa la sua imperfezione, ragione per cui non bisogna credere che Zaccaria ed Elisabetta possedessero una giustizia perfetta senza nessun peccato¹¹⁶².

Anche nel *De perfectione iustitiae hominis*, la soluzione esegetica di Agostino è la stessa. Ovvero il riferimento a Eb 7, 26 per affermare che anche Zaccaria, così come gli altri sommi sacerdoti, non è privo di peccato¹¹⁶³. Manca in questo caso il riferimento a Fil 3, 6-16, ma la spiegazione esegetica di Lc 1, 6 con riferimento a Eb 7, 26 è la stessa che troviamo nel *De peccatorum meritis*.

Al termine del primo libro del *De gratia Christi*, Agostino, per confutare l'appropriazione di Ambrogio da parte di Pelagio, prima di citare alcuni brani del vescovo di Milano, ripropone la sua spiegazione della giustizia di Zaccaria ed Elisabetta. In questa opera Agostino prende a prestito solo la seconda parte della spiegazione presente nel *De peccatorum meritis*, ovvero quella relativa al confronto con l'apostolo Paolo sulla base di Fil 3, 6. La giustizia di Paolo è tale solo secondo la legge, ed è questa la giustizia di cui possono vantarsi Zaccaria ed Elisabetta. La vera giustizia, quella secondo cui noi vivremo veramente vite senza macchia e perfette in ogni aspetto¹¹⁶⁴, non appartiene alla condizione mortale. Non vi è traccia in questo passo del riferimento a Eb 7, 26 e al ruolo di sommo sacerdote di Zaccaria.

¹¹⁶⁰ Vedi Agostino, *De gratia Christi* I, 43, 47; I, 48, 53. Vedi in precedenza il paragrafo 2.2.5.

¹¹⁶¹ In hoc sacerdotum numero Zacharias, in hoc Finees, in hoc ipse Aaron, a quo iste ordo exorsus est, fuit et quicumque alli in illo sacerdotio laudabiliter iusteque uixerunt, qui tamen habebant necessitatem sacrificium primitus pro suis offerre peccatis, Agostino, *De peccatorum meritis* II, 13, 19.

¹¹⁶² Agostino *De peccatorum meritis* II, 13, 20.

¹¹⁶³ Qui iusti ambo utique legerant inter ipsa mandata, quemadmodum sua peccata mundarent. Nam Zacharias, quod de omni sacerdote ex hominibus accepto in epistula ad Hebraeos dicitur, etiam pro suis peccatis utique hostias offerebat, Agostino, *De perfectione iustitiae hominis* 17, 38.

¹¹⁶⁴ Agostino, *De gratia Christi* I, 48, 53.

Infine, anche nella lettera 177 Agostino affronta il problema di Zaccaria ed Elisabetta. In questo caso, la sua soluzione è espressa rapidamente, richiamando alla memoria il ruolo di Zaccaria come sacerdote e la necessità dei sacerdoti di sacrificare prima per i propri peccati e solo in seguito per quelli del popolo¹¹⁶⁵. Il richiamo a Eb 7, 26 è evidente, così come la ragione per cui Zaccaria non è senza peccato, ovvero la sua appartenenza al gruppo dei sommi sacerdoti.

In conclusione, il *De peccatorum meritis* è l'opera in cui viene esposta in maniera più dettagliata l'esegesi di Agostino di Lc 1, 6. La giustizia di Zaccaria non è tale da renderlo immune da ogni peccato così come mostrano Eb 7, 26 e Fil 3, 6-16. Negli altri passi presi in esame, Agostino riproduce solo parzialmente questa esegesi, appoggiandosi alla Lettera agli Ebrei (*De perfectione iustitiae hominis* e lettera 177), o a Fil 3, 6-16 (*De gratia Christi*). Anche in questo caso il *De peccatorum meritis* è di fondamentale importanza per il nostro studio in quanto è l'unica tra le opere citate che sia Orosio che Girolamo hanno avuti tra le mani prima di scrivere le loro opere anti-pelagiane. Ciononostante i due autori sono accomunati dalla scelta di non abbracciare la spiegazione agostiniana della peccaminosità di Zaccaria, intraprendendo una nuova proposta esegetica.

Girolamo menziona Zaccaria ed Elisabetta già al termine della lettera 133 a Ctesifonte, in cui afferma che coloro chiamati giusti nelle Sacre Scritture non sono tali perché privi di peccato, ma perché in loro sono presenti in prevalenza le virtù¹¹⁶⁶. In questa lettera, come nel caso di Giobbe, Girolamo non si dilunga sul caso specifico dei genitori di Giovanni il Battista. Sul loro conto Girolamo si intrattiene più a lungo nel *Dialogus adversus Pelagianos*, dove contesta l'interpretazione pelagiana fornendo una soluzione originale al problema.

Diversamente da Agostino, Girolamo non cita né Eb 7, 26, evitando di cercare la colpevolezza di Zaccaria nel suo essere sommo sacerdote, né Fil 3, 6-16, associandolo all'imperfezione di Paolo. A proposito di Zaccaria, Girolamo ricorda l'episodio dell'annunciazione del concepimento di Giovanni da parte di sua moglie Elisabetta: "e a proposito di Zaccaria c'è scritto che all'angelo che gli prometteva la nascita di un figlio, rispose: Come posso saperlo? Io, infatti, sono vecchio e mia moglie è avanti nei suoi giorni; a causa di queste parole è stato immediatamente condannato al

¹¹⁶⁵ Qui parum videtur considerasse ipsum Zachariam fuisse utique sacerdotem; omnes autem tunc sacerdotes necesse habebant ex lege dei primitius pro peccatis suis offerre sacrificium, deinde pro populi, Agostino, *Epist.* 177, 16. Vedi L. Dalmon, 'La lettre 177,16-18 de saint Augustin, écho atténué à un conflit d'exégèse patristique au temps de la controverse pélagienne?', in *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12 (2008), pp. 544-561.

¹¹⁶⁶ Girolamo, *Epist.* 133, 13.

silenzio”¹¹⁶⁷. È l’incredulità di Zaccaria di fronte alla potenza di Signore (Lc 1, 20) ad indicare per Girolamo l’esempio più evidente della sua peccaminosità. Zaccaria ed Elisabetta compariranno anche in altri passi del dialogo¹¹⁶⁸, ma solo per ribadire che nessun uomo è senza peccato, anche se è giusto.

Il *Liber apologeticus* di Orosio riporta, come abbiamo visto in precedenza, l’esegesi pelagiana di Lc 1, 6, ritenuta inaccettabile. La risposta di Orosio merita particolare attenzione perché, se per Girolamo l’indipendenza da Agostino è facilmente giustificabile data l’elevata caratura di fine esegeta di cui può vantarsi, non altrettanto può dirsi per Orosio. Il prete spagnolo, infatti, ritiene che Zaccaria, a causa del suo orgoglio e della grande fiducia che nutriva in se stesso, all’annuncio dell’angelo, rispondendo con incredulità, è stato punito con un temporaneo silenzio¹¹⁶⁹. Orosio, riprendendo l’esegesi di Girolamo, si riferisce all’episodio narrato in Lc 1, 20, per mostrare che, anche nel caso di Zaccaria, chiamare qualcuno senza colpa non è prova di perfezione¹¹⁷⁰.

La risposta all’esegesi di Lc 1, 6 proposta da Pelagio e Celestio, come già anticipato, vede Agostino, Girolamo ed Orosio compatti nel respingerla, ma discordi nel motivare come mai Zaccaria non fosse senza peccato. Questa divergenza esegetica, diversamente da quanto si è verificato con Giobbe, non mette in rilievo differenze teologiche tra questi autori. Ciononostante mi pare che questa divergenza faccia risaltare e confermi ulteriormente la vicinanza di Orosio a Girolamo, di cui ne segue l’esegesi anche in questo caso, e la progressiva lontananza da Agostino, di cui Orosio, pur conoscendone l’esegesi sviluppata nel *De peccatorum meritis*, decide di non seguire le tracce.

¹¹⁶⁷ Et de Zacharia scriptum est quod angelo nativitatem filii pollicenti dixerit: Unde hoc sciam? Ego enim sum senex et uxor mea processit in diebus suis; ob quae statim silentio condemnatur, Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 12.

¹¹⁶⁸ Vedi Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* I, 16; II, 15.

¹¹⁶⁹ Per corripientem angelum nota infidelitatis arguitur et temporario silentio castigatur, Orosio, *Liber apologeticus* 22.

¹¹⁷⁰ Ita sine crimine dici quemquam et sine querella non est perfectionis testimonium, Orosio, *Liber apologeticus* 22.

2.5. HEROS E LAZZARO: IL LIBELLO ACCUSATORIO DEL SINODO DI DIOSPOLI

Nel mese di dicembre del 415 si raduna a Diospoli un sinodo provinciale presieduto da Eulogio di Cesarea, primate di Palestina. In questa riunione quattordici vescovi palestinesi sono chiamati a prendere posizione su un libello accusatorio presentato da due vescovi galli in esilio, Heros e Lazzaro. È probabile che questo libello sia stato preparato con l'aiuto di Girolamo e di Orosio¹¹⁷¹. Le accuse contro Pelagio consistono in brevi citazioni estratte da opere di ambiente pelagiano. Sei proposizioni sono estratte dal *Liber testimoniorum* di Pelagio¹¹⁷². Tutte quante compaiono, anche se leggermente diverse, nel *Dialogus adversus Pelagianos*, che nel momento in cui si è riunito il concilio di Diospoli doveva essere ormai edito o sulla via del completamento, e nel *Liber apologeticus*. Le accuse comprendono anche alcuni estratti di una lettera scritta a una vedova, anch'essi presenti nel dialogo di Girolamo¹¹⁷³. Seguono le accuse per le quali Celestio è stato condannato a Cartagine¹¹⁷⁴, quattro proposizioni estratte dalla lettera di Agostino a Ilario di Siracusa¹¹⁷⁵, e alcuni estratti di un'opera di Celestio¹¹⁷⁶.

¹¹⁷¹ Burnett, 'Dysfunction at Diospolis', pp. 153-173.

¹¹⁷² Agostino, *De gestis Pelagii* 1, 2 (Non posse esse sine peccato nisi qui scientiam legis habuerit); 3, 5 (Omnes voluntate propria regi); 3, 9 (In die iudicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos); 4, 12 (malum nec in cogitationem venire); 5, 13 (Regnum caelorum etiam in veteri testamento promissum); 6, 16 (posse hominem, si velit, esse sine peccato).

¹¹⁷³ Agostino, *De gestis Pelagii* 6, 16, e Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos* III, 14.

¹¹⁷⁴ Agostino, *De gestis Pelagii* 11, 23 (Adam mortalem factum qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset; Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum; Quoniam lex sic mittit ad regnum quemadmodum Evangelium; Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato; Quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem; Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur neque per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgat).

¹¹⁷⁵ Agostino, *De gestis Pelagii* 11, 23 (Posse hominem sine peccato, si velit, esse; Infantes, etsi non baptizantur, habere vitam aeternam; Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis neque regnum dei posse eos habere); 12, 27 (Ecclesiam hic esse sine macula et ruga).

¹¹⁷⁶ Agostino, *De gestis Pelagii* 13, 29 (Quoniam plus facimus quam in lege et in Evangelio iussum est); 14, 30 (Gratiam Dei et adiutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse vel in lege ac doctrina; Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam det, videtur esse iniquis; Si gratia Dei est, quando vincimus peccata, ergo ipse est in culpa, quando a peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut non potuit aut noluit); 14, 32 (Unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias et auferant diversitatem gratiarum, quam apostolus docet); 20, 44 (Filiis dei non posse vocari, nisi omnimodo absque peccato fuerint effecti; Oblivionem et ignorantiam non

La gran parte delle accuse presentate a Diospoli riguarda Celestio e non Pelagio, accusato, per affermazioni mai pronunciate da lui. La strategia di Pelagio è, infatti, quella di non rispondere per quanto ha affermato Celestio e di anatematizzare in gran parte le sue affermazioni. Le poche affermazioni che decide di difendere vengono rilette da Pelagio in maniera da ammorbidirne la portata e smorzarne il carattere polemico. Come notato da Agostino¹¹⁷⁷, e più recentemente da Evans¹¹⁷⁸, si tratta di modifiche utili a rendere queste affermazioni meno criticabili e accettabili da parte dei vescovi palestinesi.

Due opere soltanto, il *Liber testimoniorum* e gli estratti di una lettera a una vedova, sono attribuite a Pelagio dai suoi accusatori. Tuttavia, Pelagio nega la sua paternità all'ultimo di questi testi¹¹⁷⁹. I vescovi non oppongono alcuna obiezione: non essendo presenti gli accusatori nessuno è in grado di controbattere alle affermazioni di Pelagio. La giuria palestinese si accontenta di una condanna delle affermazioni presenti negli estratti che viene prontamente fornita da Pelagio. A prescindere dalla veridicità della difesa di Pelagio, la sua strategia è vincente anche in questo caso poiché ha convinto i giudici di non essere l'autore di tali affermazioni. Tuttavia, la veridicità di Pelagio è stata a lungo dibattuta dagli studiosi moderni. Nonostante gli studi di Evans, che ha identificato le citazioni all'interno del trattato pseudo-agostiniano *De vita christiana*¹¹⁸⁰, non ci sono attualmente elementi stringenti per attribuirne la paternità a Pelagio stesso¹¹⁸¹.

subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem; Non esse liberum arbitrium si dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid aut non facere; Victoriam nostram non ex dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio; quoniam si anima non potest esse sine peccato, ergo et deus subiacet peccato, cuius pars, hoc est anima, peccato obnoxia est; Quoniam paenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam dei, sed secundum meritum et laborum eorum, qui per paenitentiam digni fuerint misericordia).

¹¹⁷⁷ Vedi Agostino, *De gestis Pelagii* 11, 26; 17, 40

¹¹⁷⁸ Evans, 'Pelagius Veracity', pp. 24-25.

¹¹⁷⁹ Vedi Agostino, *De gestis Pelagii* 6, 16.

¹¹⁸⁰ R. F. Evans, 'Pelagius, Fastidius and the Pseudo-Augustinian *De vita christiana*', in *The Journal of Theological Studies* 13 (1962), pp. 72-98.

¹¹⁸¹ C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den Zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem anfang des Mittelealter*, Christiana, 1890, p. 359, ritiene che l'autore dell'opuscolo sia il vescovo Fastidio, su cui ci informa Gennadio. Questa ipotesi è seguita anche da G. Morin, 'Le *De vita cristiana* de l'évêque Breton Fastidius et le livre de Pélagie *ad viduam*', in *Revue Bénédictine* 15 (1898), pp. 481-493, spec. p. 488. Segue lo studio di Evans, 'Pelagius, Fastidius', pp. 96-97, in cui viene proposta la paternità di Pelagio. Lo *status quaestionis* è stato tracciato da G. Cannone, 'Sull'attribuzione del *De vita christiana* a Pelagio', in *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp. 219-231, "finora una prova del tutto definitiva sul nome del suo autore non è stata ancora data", p. 231.

La difesa di Pelagio ha permesso di eliminare facilmente gran parte delle accuse presentate dai suoi avversari in quanto pronunciate da Celestio, o da altre persone. Restano soltanto le sei proposizioni del *Liber testimoniorum*, che Pelagio difende modificandone in parte il significato o aggiungendo spiegazioni supplementari in modo da renderle più facilmente difendibili di fronte ai giudici palestinesi. Tentativo che riesce in pieno.

Pelagio gioca come sua ultima strategia difensiva alcune lettere inviategli da vescovi ortodossi mostrandole alla giuria palestinese: si tratta di una lettera di Agostino, databile al 410, e di altre lettere di cui non viene ricordato il mittente¹¹⁸². Agostino scrive la lettera 146 in risposta a un precedente messaggio, oggi perduto, da parte di Pelagio inviato durante la sua breve permanenza in Africa. Il vescovo di Ippona risponde con un breve biglietto, dal tono cordiale, in cui augura buona salute a Pelagio e che si chiude con l'augurio che Pelagio possa piacere al Signore. Senza dubbio, aver mostrato questa corrispondenza ha influenzato positivamente i giudici palestinesi. Pelagio esce, dunque, vincitore dal sinodo di Diospoli: la sua persona è stata giudicata ortodossa, ma a scapito delle dottrine professate da Celestio. Soltanto grazie ad alcuni opportuni aggiustamenti e giustificazioni apportate in sede sinodale le tesi di Pelagio sono state accolte dai vescovi Palestinesi. Il successo di Pelagio è anche dovuto alle carenze del libello accusatorio e alla corrispondenza epistolare esibita.

Il *corpus* accusatorio presenta alcune caratteristiche peculiari. Vengono presentati ai vescovi palestinesi alcuni documenti africani relativi alla controversia pelagiana. Si tratta dei capi di accusa contro Celestio a Cartagine e della lettera di Agostino a Ilario di Siracusa. Entrambi i documenti erano già stati utilizzati da Orosio nella riunione di Gerusalemme, per cui è probabile che sia stato lui la fonte da cui i vescovi galli hanno attinto. Questi testi sono del tutto estranei alla controversia sviluppatasi in Palestina e riflettono le preoccupazioni teologiche dei vescovi africani. Soltanto nelle fonti di area africana si trovano affermazioni sul battesimo degli infanti e sul peccato originale¹¹⁸³. L'assenza di elementi propri della risposta anti-pelagiana africana tra le fonti pelagiane prodotte in Palestina conferma ulteriormente quanto emerso nei capitoli precedenti. Questi temi sembrano aver perso la loro attualità nel dibattito palestinese, tanto che gli accusatori di Pelagio sono costretti a ricorrere a fonti africane per contestare questi aspetti dottrinali all'imputato. Le affermazioni

¹¹⁸² Vedi Agostino, *De gestis Pelagii* 29, 53.

¹¹⁸³ Adam mortalem factum qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset [...] quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum [...] quoniam infantes nuper nati in illo statu sint, in quo Adam fuit ante praevaricationem [...] quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur neque per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgat [...] infantes, etsi non baptizantur, habere vitam aeternam, Agostino, *De gestis Pelagii* 11, 23.

sicuramente attribuibili a Pelagio, ovvero quelle estratte dal *Liber testimoniorum*, tralasciando, dunque, gli estratti della lettera indirizzata a una vedova, riflettono perfettamente il dibattito in corso con Girolamo e Orosio. Le questioni dottrinali affrontate riguardano il ruolo della grazia, la possibilità di evitare il peccato e il destino riservato ai peccatori. Non viene fatta alcuna menzione del peccato originale e del battesimo degli infanti.

Nel libello accusatorio di Heros e Lazzaro vi è, inoltre, un'ulteriore caratteristica che merita di essere menzionata. Pelagio e Celestio vengono, infatti presentati sotto una comune accusa di eresia. Pelagio è accusato per le affermazioni di Celestio, segno evidente che per chi ha composto il libello accusatorio non vi è sostanziale differenza tra i due. È necessario sottolineare, inoltre, che l'accusa formale presentata ai vescovi palestinesi ha rivelato pubblicamente le identità di Pelagio e Celestio come uomini sospettati di eresia.

Non è forse inutile ricordare che a questa altezza cronologica Agostino non ha ancora attaccato frontalmente Pelagio, riservando alla sua persona un trattamento di estremo rispetto. Gli attacchi ai pelagiani sono celati dietro a un generico anonimato che non fa emergere alcuna identità. Agostino non ha dunque associato Pelagio agli eretici che ha combattuto nelle prime opere anti-pelagiane, tra i quali è presente anche Celestio. Il vescovo di Ippona ha inoltre mantenuto un certo riserbo nei confronti di Pelagio, nominandolo in alcune sue opere, ma non presentandolo come un pericoloso eretico. In maniera parzialmente analoga ha agito anche Girolamo in questi anni: Pelagio non viene mai esplicitamente nominato. A differenza di Agostino, però, Girolamo non ha risparmiato dure critiche e attacchi personali a Pelagio.

È evidente che il libello accusatorio di Diospoli non ha subito da questo punto di vista l'influenza di Agostino, pur avendone usato le opere come fonti. Per quanto riguarda l'influsso di Girolamo, esso è riscontrabile sicuramente nelle fonti presentate ai vescovi palestinesi, e nel considerare Pelagio come un eretico degno di condanna ecclesiastica. Tuttavia, l'influenza di Girolamo da sola potrebbe spiegare solo parzialmente le caratteristiche di questo libello messe precedentemente in evidenza. Penso sia necessario ritenere fondamentale l'apporto di Orosio nella composizione di questa scritto. La presentazione polemica di Pelagio e Celestio che ne emerge rispecchia perfettamente quanto Orosio ha messo per iscritto nel *Liber apologeticus*. L'accusa di eresia a Pelagio è comune a Girolamo, ma l'assenza di riserbo circa le identità di Pelagio e Celestio, e la loro sovrapposizione è stata formulata per la prima volta da Orosio: la presenza di entrambi questi aspetti nel libello presentato da Heros e Lazzaro rende evidente la loro dipendenza dalla presentazione polemica di Pelagio e Celestio elaborata da Orosio. Si tratta di una presentazione che non solo supera di gran lunga la cordiale offensiva condotta da Agostino verso Pelagio in questi anni, ma anche la

rude polemica di Girolamo. Il libello di Diospoli, insieme alla polemica di Orosio, può definirsi, a tutti gli effetti, come l'ultima evoluzione della polemica anti-pelagiana in Palestina. Un simile approccio al movimento pelagiano viene gradualmente fatto proprio dalla chiesa africana e da Agostino. È interessante notare che è proprio una lettera di Eros e Lazzaro a convincere i vescovi riuniti a Cartagine nel 416 a condannare congiuntamente ed esplicitamente Pelagio e Celestio, condividendo entrambi gli aspetti del libello accusatorio di Diospoli messi in evidenza in questo capitolo¹¹⁸⁴.

¹¹⁸⁴ Vedi in precedenza il paragrafo 2.1.3.

2.6. MARIO MERCATORE

Mario Mercatore, un laico interessato a questioni teologiche, vissuto a cavallo tra il quarto e il quinto secolo, ha intrattenuto rapporti di amicizia con Agostino e Girolamo¹¹⁸⁵, due tra i più importanti teologi del suo periodo. Tuttavia, è rimasto una figura di secondo piano nella controversia pelagiana. Le prime notizie relative a Mercatore risalgono al 418, quando, mentre risiede a Roma, combatte alcuni anonimi eretici pelagiani. Tutta quanta la documentazione prodotta da Mercatore in quegli anni, utile per comprendere il suo profilo teologico, è andata perduta. Loro tracce restano soltanto nella lettera con cui Agostino (lettera 193) risponde ai suoi interrogativi, e tramite la quale è possibile comprendere, almeno in parte, chi erano gli avversari combattuti a Roma¹¹⁸⁶.

Per oltre un decennio non abbiamo ulteriori informazioni sul conto di Mercatore. Soltanto grazie a due trattati teologici da lui composti, sappiamo che dal 429 è attivo nell'area costantinopolitana come polemista anti-pelagiano ed ha favorito l'espulsione di Giuliano d'Eclano e di Celestio da Costantinopoli. Questi trattati, poco o per nulla studiati dalla critica moderna¹¹⁸⁷, saranno analizzati in tre direzioni: rilevanza, tradizione e innovazione. Per rilevanza s'intende sia l'importanza che questi trattati hanno avuto nel contesto della polemica pelagiana a Costantinopoli, ovvero il loro ruolo nella decisione imperiale di allontanare i pelagiani dalla capitale, sia l'importanza storica, in quanto testimoni di documenti oggi perduti, o di eventi che, altrimenti, sarebbero rimasti ignoti. La seconda questione affrontata riguarda il rapporto con la tradizione: in questo caso sarà attribuito un significato relativo al termine tradizione, in quanto verrà identificata con Agostino e la sua polemica contro i pelagiani. Quest'operazione, che potrebbe sembrare arbitraria, è invece legittimata dal fatto che Mercatore stesso si pone sotto l'aura di Agostino, ai cui testi intende

¹¹⁸⁵ Per Agostino la fonte principale è la lettera 193, mentre per Girolamo è la lettera 154.

¹¹⁸⁶ Sulla lettera 193 di Agostino, vedi: G. Malavasi, 'Marius Mercator's Enemies in Augustine's Letter 193', in *Studia Patristica* 74 (2016), pp. 361-370, in cui si è avanzata l'ipotesi che dietro ai nemici di Mario Mercatore si celino dottrine ispirate dal *Liber de fide* di Rufino il siro.

¹¹⁸⁷ La bibliografia specificatamente dedicata a Mercatore, escludendo le voci di dizionario, è estremamente ridotta: W. C. Bark, 'The Doctrinal Interests of Marius Mercator', in *Church History* 12 (1943), pp. 210-216; C. Konoppa, *Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004; A. Lepka, 'L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 27 (1931), pp. 572-579; E. M. Morales, 'La participacion del laico en la reception de los concilios: la tares de Mario Mercator', in *I concili della cristianità occidentale: secoli III – V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3 - 5 maggio 2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, pp. 529-542; S. Prete, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Torino, Marietti, 1958.

aggiungere solo poche note. Le aggiunte di Mercatore saranno analizzate nell'ultima sezione, ovvero l'innovazione, per trarre un bilancio conclusivo sull'originalità e sulla dipendenza della polemica anti-pelagiana di Mercatore.

2.6.1. Rilevanza

Il primo dei memoriali¹¹⁸⁸ redatti da Mercatore è un breve opuscolo intitolato *Super nomine Caelestii*, redatto nel 429 in greco e tradotto in latino, nel quale la ricostruzione storica della genesi e dello sviluppo del movimento pelagiano è interrotta da alcune confutazioni di carattere dottrinale. All'inizio di quest'opuscolo, Mercatore ci informa che tramite due decreti imperiali i pelagiani sono stati espulsi da Costantinopoli: in un primo tempo sono Giuliano e i suoi seguaci ad essere allontanati, mentre in seguito è Celestio a subire la medesima sorte¹¹⁸⁹.

L'interesse di questa opera non si limita alla sua funzione nell'ambiente costantinopolitano, ma si estende anche alla conoscenza che ci permette di avere dei documenti e degli eventi della controversia pelagiana. Infatti, Mercatore dimostra di avere in suo possesso un gran numero di documenti (lettere, decisioni conciliari e trattati) e di conoscere nel dettaglio molti eventi che hanno segnato nei decenni precedenti la controversia pelagiana, eventi che altrimenti ignoreremmo tutt'ora. Tra i documenti perduti, di cui Mercatore è l'unica o una delle poche fonti, ricordiamo: le lettere, inviate in Asia, a Tessalonica e a Cartagine, con cui Attico ha espulso Celestio da Costantinopoli¹¹⁹⁰, l'*Epistola tractoria*¹¹⁹¹, con cui Zosimo ha condannato Pelagio e Celestio, e gli atti del sinodo in cui Pelagio è stato espulso dalla Palestina¹¹⁹².

Il secondo trattato di Mercatore è intitolato *Commonitorium adversum haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani*. L'opera ha una struttura divisibile in cinque sezioni: a un'introduzione dal carattere storico, segue una lunga sezione in cui Mercatore cita alcuni passi delle

¹¹⁸⁸ Entrambi i trattati analizzati di seguito portano il titolo di *commonitorium*. Questo genere letterario, già presente nella letteratura classica e poi ripreso dagli autori cristiani, è stato studiato da S. Prete, *Il commonitorium nella letteratura cristiana antica*, Bologna, Università degli Studi di Bologna, 1962.

¹¹⁸⁹ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 65, l. 39-42.

¹¹⁹⁰ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 66, l. 24-28.

¹¹⁹¹ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 66, l. 43 – p. 68, l. 27. Vedi O. Wermelinger, 'Das Pelagiusdossier in der *Tractoria* des Zosimus', in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), pp. 336-368.

¹¹⁹² Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 68, l. 44 – p. 69, l. 5.

opere di Giuliano d'Eclano per confutarli, questa sezione è seguita da una lunga parentesi cristologica, in cui sono elencati i titoli e gli attributi di Cristo su base scritturistica, segue una sezione dedicata a confutare la posizione di Giuliano sul carattere della morte umana, e si conclude con attacco alla vana retorica di Giuliano. L'opera è stata scritta su richiesta di un ignoto presbitero Pienzo, in una data imprecisata dopo la morte di Agostino (430)¹¹⁹³ e in seguito alla conclusione del Concilio di Efeso (431)¹¹⁹⁴. Non è possibile ricondurre questo trattato a contesto storico più preciso¹¹⁹⁵.

2.6.2. Tradizione

L'immagine del movimento pelagiano che traspare dai trattati di Mercatore è completamente in linea con la descrizione fornita da Agostino a partire dalla polemica con Giuliano d'Eclano. Per Mercatore, infatti, Pelagio, Celestio e Giuliano formano un unico compatto movimento, all'interno del quale il ruolo di leader è riconosciuto a Pelagio, mentre Celestio e Giuliano sono suoi discepoli. Si tratta di una rappresentazione che compare nei due trattati teologici con una certa insistenza. Giuliano è definito 'difensore e seguace di Celestio', 'condiscipolo di Celestio' e 'compagno e discepolo di Celestio'¹¹⁹⁶. L'idea che traspare dai testi di Mercatore è che il movimento pelagiano fosse compatto al suo interno sia dal punto di vista teologico che organizzativo. Questa visione monolitica del pelagianesimo, e, soprattutto, degli stretti rapporti tra Celestio e Giuliano, entrambi attivi a Costantinopoli negli stessi anni in cui Mercatore redige i suoi trattati, rappresenta uno dei principali caratteri di continuità con la tradizione inaugurata da Agostino. Il vescovo di Ippona, infatti, in tutte le opere scritte durante la controversia contro Giuliano d'Eclano non cessa di presentare in

¹¹⁹³ Il vescovo di Ippona viene ricordato con l'espressione 'di beata memoria', chiara indicazione che è già morto nel momento in cui Mercatore redige questo scritto, vedi Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani* in ACO I, 5, p. 6, l. 29; p. 22, l. 43.

¹¹⁹⁴ Unde illa tibi conmanipularis et condiscipuli tui Caelesti et utriusque vestrum magistri Pelagii egregia definita sunt, quae cum personis dudum toto orbe ecclesiastica auctoritate damnata sunt, Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani* in ACO I, 5, p. 11, ll. 28-30, allusione alla condanna sancita dal concilio di Efeso a Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano.

¹¹⁹⁵ In seguito alla condanna di Nestorio, Mercatore potrebbe aver continuato la sua polemica in un monastero della Tracia, pur continuando a mantenere stretti rapporti con gli ambienti costantinopolitani, vedi Prete, *Mario Mercatore*, p. 21.

¹¹⁹⁶ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 65, l. 39; Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani* in ACO I, 5, p. 6, ll. 25-28; p. 6, ll. 36-37; p. 10, ll. 36-39; p. 11, ll. 28-29; p. 15, l. 24.

maniera compatta e monolitica il movimento pelagiano. Pelagio e Celestio sono presentati come i maestri da cui Giuliano ha attinto la sua eresia, il quale, a sua volta, ne rappresenta l'ultima evoluzione. Questa idea di un movimento compatto al suo interno è presentata nel *De nuptiis et concupiscentia*, nel *Contra Iulianum* e nell'*Opus imperfectum*, ovvero in tutti i principali trattati teologici di questa controversia, scritti a partire dal 418¹¹⁹⁷.

Questa raffigurazione del movimento pelagiano ha sicuramente una sua validità: Giuliano e i vescovi italiani decidono, infatti, di non firmare la sentenza di Zosimo in quanto ritengono inaccettabile la condanna di Pelagio e Celestio. Tuttavia, l'innegabile vicinanza dottrinale, si scontra con alcuni concreti elementi ricavabili da altre fonti, e analizzati in precedenza¹¹⁹⁸, che mostrano come i destini e le vicende di Giuliano e Celestio a Costantinopoli non siano sovrapponibili. Nel capitolo dedicato a Nestorio è stato, infatti messo in evidenza il diverso destino incontrato da Giuliano e Celestio a Costantinopoli. Le numerose fonti prese in esame hanno mostrato come Celestio non si sia mai unito al gruppo di Giuliano e degli altri vescovi italiani esuli in Oriente. Inoltre, per chi detiene il potere a Costantinopoli, si è trattato di due vicende distinte tra loro. Questa netta distinzione tra Celestio e il gruppo guidato da Giuliano d'Eclano viene abilmente celata da Mercatore perché rovinerebbe il quadro del pelagianesimo ereditato da Agostino e da lui stesso riutilizzato.

Dal punto di vista dottrinale, l'opera di Mercatore non introduce problematiche assenti nei trattati di Agostino. Tuttavia assistiamo a un'interessante operazione di semplificazione della polemica. A più riprese Mercatore afferma che l'intera disputa tra lui e Giuliano si può riassumere in un'affermazione, ovvero che Adamo ed Eva sono stati creati mortali e che il peccato originale non si è trasmesso a tutti gli uomini, ma soltanto a quanti ne hanno imitato il cattivo esempio¹¹⁹⁹. Mercatore afferma che tutti gli uomini, bambini inclusi, devono essere rinnovati da Cristo perché corrotti dal peccato originale¹²⁰⁰ e distingue tra peccato naturale, dottrina manichea, e peccato originale, dottrina cattolica, poiché fin dal principio la natura è stata sottomessa al peccato, pur non essendo essa stessa peccato¹²⁰¹. Contesta, inoltre, la posizione di Giuliano secondo cui a causa del peccato di Adamo si è trasmessa a tutti gli uomini la pena della morte, ma non il peccato originale¹²⁰². Rifiuta la distinzione

¹¹⁹⁷ Vedi in precedenza il paragrafo 2.1.3.

¹¹⁹⁸ Vedi in precedenza il paragrafo 1.7.1.

¹¹⁹⁹ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 5, ll. 33-36; p. 7, ll. 4-6; Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 67, ll. 39-43.

¹²⁰⁰ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 7, l. 31 – p. 8, l. 22.

¹²⁰¹ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 8, ll. 28-39.

¹²⁰² Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 10, ll. 15-35.

proposta da Giuliano tra morte penale, inflitta a quanti hanno imitato Adamo nel peccato, e morte corporale, ovvero la separazione tra corpo e anima, destino comune a tutti gli uomini, poiché tutti gli uomini, senza la redenzione di Cristo, sono condannati a entrambe le morti, in quanto tutti sono colpevoli del peccato originale¹²⁰³. Infine, confuta la posizione di Giuliano secondo cui solo gli uomini imitatori di Adamo sono condannati alla morte, poiché, in realtà, tutti gli uomini, imitatori e non, sono colpevoli¹²⁰⁴. L'interesse per il rapporto morte/peccato accompagna Mercatore fin dagli esordi della sua carriera di polemista, tanto che già nel 418, quando ha redatto le sue prime opere, questo è uno dei temi più ampiamente trattati, stando almeno a quanto si può ricostruire dalla testimonianza di Agostino¹²⁰⁵. Tuttavia, benché il peccato originale sia una delle questioni più ampiamente dibattute durante la controversia pelagiana, è erroneo ritenere che questo aspetto dottrinale fosse un ordinario argomento di lotta contro i pelagiani: è sufficiente sottolineare che nella polemica anti-pelagiana di Girolamo e Orosio questo aspetto è quasi del tutto assente. La sua presenza in Mercatore evidenzia la sua adesione a questa caratteristica della polemica anti-pelagiana di Agostino.

I trattati di Mercatore non comprendono esclusivamente questo tema, ma ve ne sono anche altri. Si tratta di tematiche già affrontate da Agostino nella sua polemica contro Giuliano d'Eclano, che Mercatore afferma di conoscere di prima mano, avendo letto le opere di entrambi gli autori¹²⁰⁶. In particolare pone attenzione al tema del battesimo, necessario per la salvezza di tutti gli uomini¹²⁰⁷, al rapporto tra legge e Vangelo¹²⁰⁸, all'*inpeccantia*¹²⁰⁹, e ad altre due tematiche affrontate brevemente,

¹²⁰³ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 11, ll. 10-41; p. 13, ll. 8-13 e p. 13, l. 40 – p. 14, l. 16.

¹²⁰⁴ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 12, ll. 11-17.

¹²⁰⁵ La lettera 193 con cui Agostino risponde agli interrogativi teologici di Mercatore può essere divisa in due sezioni: da un lato, Agostino cerca di risolvere alcune questioni legate al battesimo degli infanti e al loro destino qualora morissero senza battesimo, dall'altro affronta il problema di Enoch ed Elia, asceti al cielo prima di morire. Non è inutile riportare il commento di Prete, *Il commonitorium*, p. 44: “la dottrina centrale, attorno a cui si volge e rivolge con noiose ripetizioni Mercatore, è quella della morte umana, come pena inflitta all'uomo per il peccato: questo – egli scrive – è la sostanza e ragione ultima della controversia e quindi il punto focale della teologia antipelagiana dell'autore sì che potremmo attribuire all'intera opera il nome di *Commonitorium de mortalitate*”.

¹²⁰⁶ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 6, ll. 28-33; e p. 7, ll. 2-3: *Quod utriusque opus cum in nostras manus venisset.*

¹²⁰⁷ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 14, l. 22 – p. 15, l. 22.

¹²⁰⁸ Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*, in ACO I, 5, p. 69, ll. 23-41.

¹²⁰⁹ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 10, ll. 25-35.

ovvero il primato della fede sulla ragione¹²¹⁰ e la concupiscenza carnale. Mi sembra interessante il modo in cui Mercatore affronta il problema della concupiscenza carnale perché riflette chiaramente l'influsso di Agostino. Mercatore, così come Agostino, riconosce che la concupiscenza carnale era presente nelle membra dei nostri progenitori e che essa è necessaria per la riproduzione umana. Tuttavia, riprendendo la stessa posizione di Agostino, sostiene che se Adamo ed Eva non avessero infranto il comandamento divino, la concupiscenza non sarebbe diventata così dannosa, inopportuna e stimolatrice come lo è ora. La concupiscenza presente negli uomini dopo il peccato di Adamo non è la stessa che Adamo ed Eva hanno sperimentato nel giardino dell'Eden, ma anch'essa è stata viziata, e pertanto, ciò che si produce tramite di essa è a sua volta viziato¹²¹¹.

Ciononostante, è evidente che rispetto alla complessità della polemica pelagiana numerose sono le questioni e i problemi non affrontati da Mercatore: il principale tema assente nella sua produzione polemica è il rapporto tra grazia e libero arbitrio, una delle questioni fondamentali su cui si è articolata questa controversia. Inoltre, Mercatore afferma di aver letto attentamente le opere di Agostino contro Giuliano, eppure non vi è traccia della discussione sulla natura umana di Cristo.

Un ulteriore elemento di continuità con l'impostazione polemica di Agostino lo si può ravvisare nella struttura del secondo trattato anti-pelagiano di Mercatore, l'*Adversum scripta Iuliani*. Al termine dell'introduzione, inizia una lunga sezione che echeggia la stessa struttura dell'*Opus imperfectum* di Agostino. Si tratta, è utile sottolinearlo fin da subito, soltanto di una somiglianza e non di una perfetta uguaglianza tra i due testi, una somiglianza, tuttavia, che potrebbe essere stata suggerita a Mercatore dalla lettura dell'opera di Agostino. Il vescovo di Ippona, infatti, a seguito dell'accusa mossagli da Giuliano di non aver riportato fedelmente le sue parole nelle opere precedenti, errore, in realtà, dovuto a un anonimo compilatore che ha fornito i materiali ad Agostino, decide di riportare integralmente l'*Ad Florum* di Giuliano e commentarlo paragrafo per paragrafo. La confutazione di Agostino procede, dunque, di pari passo con lo svolgersi dell'opera di Giuliano, con cui entra in dialogo diretto¹²¹². Analogamente, Mercatore, terminata l'introduzione, inizia una sezione della sua opera in cui riporta consecutivamente estratti delle opere di Giuliano, tanto dall'*Ad Turbantium*¹²¹³ quanto dall'*Ad Florum*¹²¹⁴, per poi confutarli brevemente. Diversamente da Agostino,

¹²¹⁰ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 8, l. 40 – p. 9, l. 10.

¹²¹¹ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 9, l. 37 – p. 10, l. 11.

¹²¹² Vedi M. Schneider e V. Zilker, 'Talking to books. Some basic principles of the literary genre of book dialogus', in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 39 (2015), pp. 5-38.

¹²¹³ Agostino, *Contra Iulianum* III, 8.

¹²¹⁴ Agostino, *Opus imperfectum* I, 111; II, 16; II, 58; II, 59; II, 63; II, 66; II, 67; II, 68.

Mercatore non cita integralmente l'opera di Giuliano, né i testi estratti seguono l'ordine in cui sono presenti nell'opera originale. Ciò nonostante, la struttura di questa sezione del *Commonitorium* è molto simile a quella dell'ultima incompiuta opera di Agostino.

2.6.3. Innovazione

Nel 1931 Lepka si interrogava sugli elementi di novità introdotti da Mercatore nella polemica anti-pelagiana. L'autore riconosceva in un lungo elenco di attributi a Gesù Cristo il principale contributo teologico di Mercatore¹²¹⁵. Si tratta di una sezione dell'*Adversum scripta Iuliani* in cui Mercatore sottolinea la necessità di Cristo per la salvezza di tutti gli uomini, bambini compresi, fornendo un elenco di venticinque appellativi dedotti dalle Sacre Scritture¹²¹⁶. Questa sezione non trova alcun riscontro nelle altre opere polemiche contro il pelagianesimo scritte da Agostino, Girolamo e Orosio. Dal punto di vista dottrinale non aggiunge elementi di novità, continuando a sottolineare, come già evidenziato da Agostino, la necessità della grazia di Cristo e l'insufficienza della natura umana per la salvezza. L'innovazione risiede nel metodo e nell'espedito usato da Mercatore: dedurre dalle Scritture gli attributi riferibili a Cristo e integrarli in una teologia di stampo agostiniano è, indubbiamente, opera teologica propriamente attribuibile a Mercatore.

Nel medesimo trattato teologico c'è un altro elemento di novità che merita di essere esplicitato e messo in relazione con le opere di altri polemisti anti-pelagiani. Nell'introduzione Mercatore cerca di ricostruire la genesi che ha portato alla diffusione delle dottrine pelagiane a Roma. La controversia sarebbe stata sollevata da alcuni siriani, e in particolare da Teodoro di Mopsuestia. La questione di fondo sarebbe legata all'originaria mortalità di Adamo: negata da Mercatore, poiché Adamo è divenuto mortale in seguito al peccato, sostenuta da numerosi orientali, i quali ritengono che la mortalità fosse la condizione originaria di Adamo. Queste dottrine sarebbero state portate a Roma da un certo Rufino, di origine siriana, il quale le avrebbe segretamente insegnate a Pelagio, che a sua volta avrebbe istruito Celestio¹²¹⁷.

¹²¹⁵ Lepka, 'L'originalité des répliques', pp. 577-579.

¹²¹⁶ Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, pp. 15-19.

¹²¹⁷ Quaestio contra catholicam fidem apud nonnullos Syrorum et praecipue in Cilicia a Theodoro quondam episcopo oppidi Mampsisteni iam dudum mota. [...] Hanc ineptam et non minus inimicam rectae fidei quaestionem sub sanctae recordationis Anastasio Romanae ecclesiae summo pontifice Rufinus quondam natione Syrus Romam primus inuexit et, ut erat argutus, se quidem ab eius invidia muniens, per se proferre non ausus, Pelagium gente Brittanum

Mercatore è l'unico polemista a ricondurre il pelagianesimo all'ambiente siriano e in particolare a Teodoro di Mopsuestia. Lo stretto rapporto tra Giuliano e Teodoro viene sottolineato anche in un'altra opera di Mercatore, ovvero nella confutazione di una professione di fede di Teodoro¹²¹⁸. Si tratta di una scelta innovativa, che rompe con l'autorità di Agostino e con le genealogie proposte da Girolamo e Orosio. Per Agostino, infatti, il pelagianesimo non ha una origine antica, ma nasce autonomamente come qualcosa di completamente nuovo: si tratta di una nuova eresia che non affonda le sue radici nel passato¹²¹⁹. Per Girolamo, invece, il pelagianesimo è l'ultimo erede delle principali dottrine filosofiche pagane e delle antiche eresie cristiane, tra cui spicca l'origenismo¹²²⁰. La creazione del pelagianesimo come ultimo erede delle eresie cristiane è stata riutilizzata anche da Orosio, come visto in precedenza¹²²¹. La decisione di inserire Teodoro di Mopsuestia come padre spirituale del pelagianesimo e il ruolo giocato a Roma da Rufino potrebbero trovare una loro spiegazione in alcuni aspetti della vita di Mercatore. Egli è, infatti, la nostra primaria fonte di informazione sull'ospitalità offerta per un lungo periodo da Teodoro a Giuliano, come riporta Mercatore nella confutazione di una professione di fede di Teodoro. Questi elementi potrebbero aver indotto Mercatore a collegare tra loro Teodoro, Giuliano e la controversia sul peccato di Adamo.

monachum tunc decepit. [...] Huic Pelagio adhaesit Caelestius, nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus, sed naturae vitio eunuchus matris utero editus, Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*, in ACO I, 5, p. 5, l. 30 – p. 6, l. 10. Dunphy, 'Rufinus the Syrian', pp. 113-118 ha proposto di emendare il testo di 'Rufinus quondam natione Syrus' in 'Rufinus quondam monachus', in questo modo il passo di Mercatore si riferirebbe a Rufino d'Aquileia. Sull'identità di Rufino il siro e le ipotesi avanzate dalla critica moderna, vedi in precedenza il paragrafo 2.2.5.

¹²¹⁸ Mario Mercatore, *Epistula in refutationem symboli Theodori Mopsuesteni*, in ACO I, 5, p. 23, ll. 17-38.

¹²¹⁹ Vedi in precedenza il paragrafo 2.1.4.

¹²²⁰ Vedi in precedenza il paragrafo 2.2.5.

¹²²¹ Vedi in precedenza il paragrafo 2.3.3.

2.7. CONCLUSIONI

In questa seconda sezione della nostra ricerca abbiamo cercato di mostrare l'esistenza di una pluralità di posizioni anti-pelagiane tra i polemisti latini residenti in Oriente rispetto all'impostazione polemica di Agostino. Tale gruppo è costituito per lo più da autori legati all'area palestinese, come Girolamo, Orosio e i vescovi galli in esilio, Heros e Lazzaro, che hanno presentato un libello contenente i capi d'accusa contro Pelagio a Diospoli. Accanto ad essi, è stata presentata anche la polemica anti-pelagiana di Mario Mercatore, operante, invece, attorno all'area costantinopolitana. Ciò che differenzia questi gruppi è anche il quadro cronologico in cui hanno redatto i loro scritti. Il gruppo palestinese ha, infatti, operato in un limitato arco temporale che inizia con l'arrivo di Pelagio in Palestina e termina con l'immediato indomani del concilio di Diospoli (416 ca), mentre i memoriali anti-pelagiani di Mercatore sono da collocare ad oltre un decennio di distanza, a partire dal 429. Ulteriore differenza riguarda i rispettivi avversari: Pelagio, per i polemisti anti-pelagiani in Palestina, Celestio e Giuliano d'Eclano, e solo in misura minore Pelagio, per Mario Mercatore.

Tuttavia, queste differenze ci restituiscono solo parzialmente la diversità con cui i polemisti operanti in Palestina, a partire da Girolamo, hanno confutato il pelagianesimo rispetto alla lotta condotta da Mario Mercatore. Credo che tale differenza si possa cogliere solo se li si pone in dialogo con la polemica anti-pelagiana di Agostino. Seppur con gradazioni differenti, e non sempre in maniera lineare, Girolamo e Orosio hanno fornito risposte alla predicazione di Pelagio diverse sia nei contenuti che nella forma rispetto a come, in quegli stessi anni, Agostino ha impostato la sua polemica contro il medesimo avversario. Mario Mercatore, pur introducendo alcuni elementi innovativi e tralasciando alcuni aspetti dottrinali, ha seguito più da vicino e con maggior fedeltà alcune caratteristiche della polemica anti-pelagiana di Agostino. Tale diversità di posizioni è stata dettagliatamente indagata e illustrata nei capitoli precedenti.

Dal punto di vista dottrinale, il peccato originale e la sua redenzione nel battesimo sono alcuni tra gli aspetti che Agostino sottolinea con più forza nella sua critica alla predicazione pelagiana, che negherebbe la trasmissione di tale peccato negli infanti e, dunque, la sua remissione nel battesimo. Né Girolamo, né Orosio hanno criticato questa dottrina agostiniana, ma ciò che è emerso dall'analisi dei loro scritti è un evidente ridimensionamento della sua importanza nel dibattito con Pelagio. Il peccato originale, negli scritti di Girolamo e Orosio, è presente, ma la sua importanza è tangenziale e rappresenta, in un certo senso, un'appendice, aggiunta ma non sostenuta con vigore. Al contrario il peccato originale e il battesimo degli infanti permeano le pagine delle opere di Mercatore, in cui sono trattati ampiamente e sulla stessa linea di Agostino.

Il secondo nucleo teologico attorno a cui si sviluppa la controversia pelagiana è il rapporto tra grazia e libero arbitrio. Come è emerso in questo studio, Girolamo e Orosio condividono la critica di Agostino alla dottrina pelagiana della grazia, denunciata per il suo carattere prettamente esteriore, per il suo ruolo esclusivamente docente, per la sua limitazione e identificazione con la natura umana, e, infine, per la sua modalità retributiva in relazione alle azioni umane. Tuttavia, nel momento in cui si passa dalla critica delle posizioni pelagiane alla proposizione di quale sia l'effettivo rapporto tra grazia divina e libertà umana, le posizioni dei polemisti anti-pelagiani si dividono. Per Agostino, schematizzando, la grazia divina precede sempre e determina la libertà umana, per Girolamo, invece, la grazia interviene a completare ciò che l'uomo ha iniziato, ma che, per la sua naturale debolezza, non riesce a realizzare. Il caso di Orosio è, in un certo senso emblematico, in quanto la sua posizione sul rapporto grazia-libero arbitrio oscilla tra la posizione agostiniana e quella geronimiana.

Negli scritti di Mercatore il ruolo tra grazia e libero arbitrio non viene mai preso in considerazione. Questa constatazione è particolarmente importante perché incide sulla nostra valutazione del suo grado di aderenza alla polemica anti-pelagiana di Agostino. Si tratta, infatti, di un tema ampiamente dibattuto dal vescovo di Ippona, anche nelle opere contro Giuliano d'Eclano, che Mercatore afferma di aver letto. La sua scelta di non trattare questo argomento potrebbe essere spiegata con la difficoltà di comprendere questa problematica da parte di un laico, la cui competenza teologica è difficile da valutare, ma che, probabilmente, non ha potuto beneficiare di studi particolari e si è dovuto affidare, per lo più, alla propria personale iniziativa. Mercatore si mostra come un discepolo di Agostino, ma solo in maniera parziale, in quanto limita e seleziona le questioni teologiche da affrontare contro i pelagiani, escludendo un tema molto ampio e dibattuto a lungo come il rapporto tra grazia e libero arbitrio.

Accanto alle questioni dottrinali, la nostra ricerca ha indagato anche questioni più prettamente polemiche, legate ai rapporti tra i protagonisti coinvolti e alle modalità di rappresentazione dell'avversario. Quanto ai rapporti tra Pelagio e i suoi avversari, il confronto più fruttuoso lo si è avuto nella prima fase della controversia, fino all'immediato indomani del sinodo di Diospoli. Negli scritti di Agostino che appartengono a questo periodo è evidente la condanna delle tesi pelagiane, al contempo, emerge una certa delicatezza con cui il vescovo di Ippona si rapporta a Pelagio, considerandolo più un amico da correggere che un eretico da condannare. In questo stesso arco temporale Girolamo e Orosio condividono un'aggressiva polemica contro Pelagio, da cui non sono esclusi ingiuriosi attacchi personali, oltre che l'accusa di eresia direttamente rivolta a lui. Solo gradualmente, pur senza raggiungere l'estrema aggressività di Girolamo e Orosio, anche Agostino muta il suo atteggiamento verso Pelagio.

Infine, anche la costruzione del movimento pelagiano da parte dei suoi oppositori ha mostrato l'esistenza di una pluralità di posizioni. Per Agostino il pelagianesimo è sintetizzato dal termine 'novità'. Esso, infatti, rappresenta per il vescovo di Ippona un fenomeno che non ha nessun paragone con le eresie passate. Al contrario per Girolamo e, in misura minore, Orosio, l'eresia di Pelagio è l'ultimo erede di una catena di errori ereticali che rimonta alla filosofia dell'antica Grecia. Infine, per Mercatore l'errore pelagiano trae origine dall'ambiente siriano, tanto che un certo Rufino, siriano di nascita, lo avrebbe introdotto segretamente per la prima volta a Roma. Queste costruzioni del pelagianesimo potrebbero anche corrispondere a una parziale verità storica, in altri termini i leader del movimento pelagiano potrebbero essere stati influenzati dalla tradizione siriana (Mercatore) o da alcune eresie, come l'origenismo (Girolamo). Tuttavia, si è avanzata l'ipotesi che le ragioni per cui i polemisti anti-pelagiani utilizzano queste costruzioni polemiche devono essere ricercate nelle concrete situazioni in cui si è dispiegata la loro polemica. Ovvero, tali costruzioni rispondono a specifiche necessità di natura polemica comprensibili solo se lette all'interno del contesto polemico in cui si sono generate.

In conclusione, questa seconda sezione della ricerca ha voluto dimostrare l'esistenza di una pluralità di posizioni anti-pelagiane. Per quei contemporanei di Agostino che hanno combattuto il movimento pelagiano, essere anti-pelagiani non ha significato necessariamente condividere una teologia di stampo agostiniano, né il medesimo approccio polemico del vescovo di Ippona. Ciò è vero soprattutto per Girolamo e Orosio. Nel caso di Mario Mercatore, ci troviamo di fronte a un aspirante discepolo di Agostino che solo parzialmente riesce nel suo intento.

APPENDICE. LA PROFESSIONE DI FEDE DI GIOVANNI DI GERUSALEMME, *SANCTAE ET ADORANDAE TRINITATIS* (CPG 3621)

In questa appendice verrà fornita una trascrizione della professione di fede *Sanctae et adorandae Trinitatis* di Giovanni di Gerusalemme presente nel codice Athos Koutloumousiou 39 (3108). I contenuti di questa professione di fede sono già stati analizzati in precedenza, così come la più recente storia editoriale¹²²². La tradizione testuale di questa professione di fede e la sua traduzione in siriano ed armeno, come dettagliatamente mostrato da Kohlbacher¹²²³, ci impediscono di ritenere il testo che seguirà una edizione critica, ma preferiamo considerarla una trascrizione di lavoro. Nel manoscritto vi sono alcuni errori dovuti allo iotacismo o per errata suddivisione delle parole (πρὸς εὐχῆ : προσευχῆ, ἐπιμελεία : ἐπὶ μέλεια) che si sono tacitamente corretti.

Soltanto il confronto con la tradizione siriana ed armena permetterà di giungere a un testo definitivo. Qui il testo greco è stato fatto seguire dalle due traduzioni in lingue moderne della versione siriana, evidenziando i passi che non corrispondono al testo greco. La prima traduzione è quella in tedesco dal testo presente nel manoscritto del British Museum add. 12156 edito da Caspari¹²²⁴. A seguire si trova la traduzione francese del testo citato da Severo d'Antiochia¹²²⁵. Il testo della professione citato da Severo risulta mutilo del primo e degli ultimi due paragrafi. Il confronto tra il testo greco e queste traduzioni ci permetterà di mostrare alcune differenze e possibili lacune nel testo greco.

Il testo greco è contenuto nel codice Koutloumousiou 39, f. 62^v b, l. 35 – 63^v b, l. 13, descritto da B. Roosen¹²²⁶. Tale manoscritto può essere datato tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo ed è scritto su pergamena mediocre. Ha 275 fogli (350 x 250 mm), anche se acefalo e mutilo alla fine; la superficie scrittoria è su due colonne di quaranta linee. Lo scrittore ha usato una 'minuscule bouletée' chiara e regolare. Roosen ritiene che il manoscritto potrebbe essere stato scritto in sud Italia, in base alla storia testuale dei suoi contenuti, alla decorazione e alle caratteristiche codicologiche e paleografiche. Roosen evidenzia inoltre alcune possibili connessioni con la Palestina. In particolare,

¹²²² Vedi in precedenza il paragrafo 1.1.1.

¹²²³ Kohlbacher, 'Vom Enkel des Origenes', pp. 657-660.

¹²²⁴ Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete*, pp. 185-190.

¹²²⁵ Severo d'Antiochia, *Censura tomi Iuliani*, p. 107, l. 3 – p. 108, l. 9.

¹²²⁶ Roosen, 'Athous, Koutloumousiou 39'.

la professione di fede di Giovanni di Gerusalemme, il cui testo greco è presente solo in questo manoscritto, e il Testamento dei Dodici Apostoli hanno legami molto stretti con la Palestina. È possibile che questo manoscritto sia stato, almeno in parte, copiato su un modello (o più) proveniente dalla Palestina.

Si è, inoltre, provveduto a dividere il testo della professione in sei paragrafi per agevolare i riferimenti fatti nel precedente capitolo in cui è stata analizzata. Nel testo manoscritto non è presente una divisione in paragrafi numerati, né con lettere né con numeri. Tuttavia è evidente l'intento di separare il testo per unità di discorso tramite l'uso di lettere maiuscole (paragrafo 1), dello spostamento verso l'esterno della prima lettera (paragrafi 3, 4 e 5), o di segni di interpunzione (paragrafo 6). Soltanto il paragrafo 2 non sembra essere stato segnalato in alcun modo, ma ho ritenuto opportuno evidenziarlo per distinguere la sezione trinitaria da quella cristologica.

Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων περὶ Τριάδος

1. Τῆς ἀγίας καὶ προσκυνητῆς Τριάδος, Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, μίαν εἶναι τὴν θεότητα || εἴτουν οὐσίαν πιστεύομεν, ταῦτὸν γὰρ ἐκάτερον νοοῦμεν καὶ ὁμολογοῦμεν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, εἴτουν θεότητα καὶ αἰδιότητα, καὶ δόξη καὶ δυνάμει καὶ ἀτρεψία τὴν θεότητα ἐχούσαις, καὶ τὸν μὴ οὕτω φρονοῦντα καὶ ὁμολογοῦντα ἀναθεματίζομεν.
2. Καὶ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, εἴτουν ἐνανθρωπήσεως, ὁμολογοῦμεν ὅτι Θεὸς Λόγος ἀΐδιος, τοῦ Θεοῦ Υἱὸς μονογενῆς ἐπὶ σωτηρία τῷ γενεῖ τῶν ἀνθρώπων, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ Πνεύματος Ἁγίου γεννηθεὶς *ἐκ γυναικὸς*¹²²⁷ καθὼς εἶπεν ὁ Ἀπόστολος, καὶ σάρκα λαβὼν ἐξ αὐτῆς, ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ ἀληθῶς καὶ οὐ δοκῆσει, ἀληθῶς ἐν αὐτῇ τὰ ὑπὲρ ἡμῶν ὑπέμεινεν πάθη ὡς ἡμεῖς καὶ οὐ δοκῆσει, κοπιάσας ἐν ὁδοιπορίᾳ, καὶ ὡς ἡμεῖς ὑπνώσας, καὶ ὡς ἡμεῖς ἐν τῷ φραγελλοῦσθαι παρὰ Πιλάτου τῶν ἀλγηδόνων ἀπὸ τῶν πληγῶν αἰσθανόμενος, καὶ ἐν τῷ ραπίζεσθαι τοῦ πόνου ἀντιλαμβανόμενος, καὶ ἐν τῷ πηροῦσθαι τοὺς ἧλους εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας τοῦ ἀλγήματος ὀδύνης αἰσθανόμενος, καθὼς Ἡσαΐας περὶ αὐτοῦ εἶπεν· *οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν ἐμπαιγμῷ, καὶ ἐν πληγῇ, καὶ ἐν κακώσει, αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν*¹²²⁸, καὶ πάλιν· *ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν*¹²²⁹, πειθόμεθα δὲ καὶ Παύλου λέγοντος περὶ αὐτοῦ· *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειραμένον δὲ κατὰ πάντα καθ'ὀμοιότητα χωρὶς ἀμαρτίας*¹²³⁰.
3. Ὁμολογοῦμεν δὲ αὐτὸν καὶ ψυχὴν λογικὴν ἐσχηκέναι ὁμοιοπαθῆ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς, ἐν τοῖς ὑπὲρ ἡμῶν παθήμασιν, καὶ ἀληθῶς ὑπομείνασαν αὕτη¹²³¹ τὰ παθήματα τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, τοῦτ'ἔστιν λύπην καὶ ταραχὴν καὶ ἀδημονίαν, ταῦτα γὰρ τὰ Εὐαγγέλια διδάσκει μνημονεύοντα αὐτὸν εἰρηκέναι· *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου*¹²³², καὶ νῦν *τετάρακται*¹²³³, *ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν*¹²³⁴. Καὶ ὡσπερ ὁμολογοῦμεν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πάθη κατὰ ἀλήθειαν γεγενῆσθαι, οὐ

¹²²⁷ Gal 4, 4.

¹²²⁸ Is 53, 4-5.

¹²²⁹ Is 53, 3.

¹²³⁰ Eb 4, 15.

¹²³¹ Lege αὐτήν.

¹²³² Mt 26, 38.

¹²³³ Gv 12, 27.

¹²³⁴ Mc 14, 33.

κατὰ φαντασίαν γεγενῆσθαι πιστεύομεν, τοὺς δὲ λέγοντας φραγελλούμενον μὴ νοεῖν, ἢ
25 σταυρούμενον μὴ πονεῖν ἐν τῷ τοὺς ἡλούς αὐτῷ πηροῦσθαι, ὡς αἰρετικούς ἀναθεματίζομεν.

4. Ὁμολογοῦμεν δὲ ὅτι ἀληθῶς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, καὶ ὅτι τριήμερος ἐκ νεκρῶν
ἀνέστη ἀληθῶς, καὶ ὅτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν καὶ συνέπιεν || μετὰ τῶν ἀποστόλων ἀληθῶς
καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν, καὶ ὅτι ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς καὶ ἐλεύσεται ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος,
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ ὅτι ἀναστήσει ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐκ νεκρῶν τὴν αὐτὴν
30 φύσιν ἐχόντων τῶν σωμάτων, εἰς ἣν ἀποθανόντες ἐτάφησαν, ἐν ἀφθαρσίᾳ δῆλον ὅτι ἐγείρονται
καθάπερ καὶ αὐτὸς τὸ αὐτὸ σχῆμα ἔσχεν ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν ἐν ᾧ ἀποθανὼν ἐτάφη.

5. Ὁμολογοῦμεν ὅτι καὶ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας, συγκειμένην ἐκ ψυχῆς αὔλου καὶ
σώματος γῆϊνου, ἀναμάρτητον ἔκτισεν, ἀλλ' οὐκ ἄτρεπτον οἷος ἦν ὁ Ἀδάμ ἐν τῷ παραδείσῳ, πρὶν τὴν
ἐντολὴν παραβῆ, ὡς<ς> καὶ φησὶν ὁ Σολομῶν ἐν τῷ Ἐκκλησιαστικῷ· ὁ Θεὸς ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον
35 εὐθῆ¹²³⁵, ἀλλ' αὐτεξούσιον εἰς πάντα ἐν δυνάμει ἔχειν αὐτὸν ἐποίησεν, ἀρετὴν κατορθοῦν σπουδῆ καὶ
πόνῳ, Θεοῦ βοηθείᾳ καὶ χάριτι, οὐ μὴν δεκτικὸν ἀμαρτίας, οὐ φύσεως ἀναγκαζούσης. Εἰ δὲ μὴ
εὐρίσκοιτο τις ἀναμάρτητος διὰ τὸ τὴν φύσιν μὴ εἶναι ἄτρεπτον, μὴ δὲ ἀληθεῖ¹²³⁶ καθὰ προεῖρηται
οὐ τῇ φύσει περιγραφτέον τὴν ἀμαρτίαν ἀλλὰ τῇ προαιρέσει. Ἀδύνατον γὰρ ἔχειν τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ
λογισμῶν τὸ ἀναμάρτητον ἐκ γεννήσεως μέχρι τελευτῆς τρεπτὸν ὄντα, τοῦτο | γὰρ μόνον τῷ Κυρίῳ
40 ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ¹²³⁷ ἡ θεία γραφὴ μαρτυρεῖ λέγουσα· ὅς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὐρέθη
δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ¹²³⁸, δυνατὸν δὲ προσευχῆ καὶ ἐπιμελείᾳ καὶ πόνοις, Θεοῦ βοηθείᾳ καὶ
χάριτι, κατορθοῦν τὴν ἀρετὴν.

6. Εἴ τις, οὖν τοῖς προγεγραμμένοις δόγμασι πιστεύει, οὗτος κοινωνικὸς ἡμέτερος, εἰ δὲ τις κἂν εἰς
ἐν ἀντιλέγει, ἀλλότριός ἐστιν τῆς ἡμετέρας κοινωνίας.

¹²³⁵ Ecc 7, 29.

¹²³⁶ Forse ἀπαθῆ, come si evince dalla traduzione dal siriano di Caspari.

¹²³⁷ Lege Χριστῷ.

¹²³⁸ 1 Pt 2, 22.

Traduzione tedesca in Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete*, pp. 187-190.

Auseinandersetzung (Darlegung) des Glaubens des Johannes, Erzbischofs von Jerusalem

1. Wir glauben, dass die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und heiliger Geist, Eine ist an Gottheit oder an Wesen, denn wir sehen, dass ein Jeder von ihnen ganz Dasselbe hat; und wir bekennen drei Hypostasen oder Idiomen, die an Gottheit und an Ewigkeit und an Herrlichkeit und an Kraft und an Unveränderlichkeit Gleichheit besitzen; und wer nicht so denkt, den verdammen wir.

2. Auch hinsichtlich der Menschwerdung des Herrn Jesu Christi, Gottes, oder seiner Fleischwerdung bekennen wir, dass Gott das ewige Wort, der eingeborne Sohn Gottes, wegen der Erlösung des Menschengeschlechts von Maria der heiligen Jungfrau und vom heiligen Geiste, da er geboren ward von einem Weibe, wie der Apostel sagt (Gal 4, 4), und da er Fleisch annahm von ihr von der Natur unseres Fleisches, in Wahrheit und nicht scheinbar, durch dasselbe in Wahrheit Leiden trug an unserer Statt, gleich wie wir, und nicht scheinbar, da er müde ward vom Reisen, und, gleich wie auch wir, schlief, und, gleich wie auch wir, als er von Pilatus mit Geisseln geschlagen wurde, die Schmerzen der Schläge fühlte, und, als er ins Angesicht geschlagen ward, innerliche Schmerzen empfand, und, als Nägel in seine Füße und Hände eingeschlagen wurden, die Leiden der Schmerzen fühlte; wie Jesaias von ihm sagt: Er trug unsere Sünden und litt an unserer Statt, und wir glaubten, dass er sei in Schmerzen und in Schlägen und in Schwachheit; Er aber ward wegen unserer Sünden geschlagen und litt wegen unserer Gottlosigkeit (Is 53, 4. 5) und wiederum: ein Menschensohn, der in Schlägen ist und Krankheit zu tragen weiss (Is 53, 3). Wir stimmen aber auch Paulus bei, der dies von ihm sagt: Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde (Eb 4, 15).

3. Wir bekennen aber, dass er auch eine vernünftige Seele hatte, die in den Leiden, in den Leiden für uns, unseren Seelen glich, und die in Wahrheit die Leiden unserer Seelen trug, das ist aber Betrübniß und Bestürzung und Angst, denn diese Dinge lehrt das Evangelium von ihm, das von ihm erwähnt, dass er gesagt: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod (Mt 26, 38; Mc 14, 34) und: Jetzt ist meine Seele bestürzt (Gv 12, 27); **und wiederum ist von ihm im Evangelium Marci geschrieben:** Und er fing an in Schrecken zu gerathen und sich zu ängstigen (Mc 14, 33). Und gleich wie wir bekennen, dass die Schmerzen seines Fleisches in Wahrheit waren und nicht scheinbar; **so glauben wir auch, dass die seiner Seele in Wahrheit und nicht scheinbar waren.** Diejenigen aber, welche

von ihm sagen, dass er, als er mit Geisseln geschlagen ward, keinen Schmerz hatte, und dass er, da er gekreuzigt ward, nicht litt, als Nägel in ihn eingeschlagen wurden, verdammen wir als Ketzer.

4. Wir bekennen aber, dass er wahrhaftig starb für unsere Sünden, **und dass sein Körper begraben wurde, als er ohne Seele war**, und dass er am dritten Tage wahrhaftig aus dem Grabe auferstand, und dass er nach der Auferstehung wahrhaftig und nicht scheinbar mit den Aposteln ass und trank, und dass er gen Himmel aufgehoben ward, und dass er am Ende der Welt wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten, und dass er das ganze Geschlecht der Menschen aus dem Grabe auferwecken wird als solche, die dieselbe Natur der Körper besitzen (die sie in diesem Leben besessen), die (Körper), welche, als sie in ihnen starben, begraben wurden, offenbar jedoch ohne Corruptibilität; gleich wie auch er denselben Körper besass, als er aus dem Grabe auferstand (den er in den Tagen seines Fleisches hatte), den (Körper), der, als er in ihm starb, begraben wurde.

5. Wir bekennen aber, dass er auch, als er die menschliche Natur erschuf, als eine, die aus einer immateriellen Seele und einem irdischen Leibe zusammengesetzt ist, dieselbe als sündlos erschuf – nur war sie nicht unveränderlich -, gleichwie Adam in Paradiese war, ehe er das göttliche Gebot übertrat, was auch Salomo in Koheleth sagt: Gott hat den Menschen gerade gemacht (Ecc. 7, 29); nur dass er denselben, als er ihn mit freien Willen erschuf, als Einen erschuf, der die Kraft hat die Tugend auszuüben durch Anstrengung und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade. Er war aber nicht ein Solcher, der die Sünde nicht aufnimmt, nicht indem ihn die Natur zwingt, **sondern indem der Wille nachlässig ist**. Wenn aber kein Mensch ohne Sünde gefunden wird, weil die Natur nicht unveränderlich ist noch unafficirbar, wie oben gesagt worden, so ist darum doch die Sünde nicht der Natur, sondern dem Willen zuzuschreiben. Denn es ist unmöglich für den Menschen dem Gedanken insbesondere das abzugewinnen, dass er von der Geburt bis zum Ende ohne Sünde sein sollte, indem er (ja) veränderlich ist; denn das bezeugt die göttliche Schrift allein unserem Herrn Jesus Christus, indem sie sagt: Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden (1 Pt 2, 22). Aber das ist möglich, durch Sorgsamkeit und Fleiss und Mühe mittelst des Beistandes Gottes und mittelst der Gnade die Tugend auszuüben.

6. Wer nun mit diesen Lehren, die oben angeführt (geschrieben) sind, übereinstimmt, der ist ein Genosse unserer Gemeinschaft; wer aber nur gegen einen von den oben angeführten Punkten ein Wort einwendet, der ist unserer Gemeinschaft fremd.

2. Nous confessons que, lorsque le Dieu Verbe, le Fils éternel et Monogène de Dieu, pour la rédemption du genre humain, eut été engendré de la sainte Vierge Marie et de l'Esprit-Saint, - d'une femme, comme l'a dit l'Apôtre (Gal 4, 4), - et qu'il eût pris d'elle une chair vraiment, et non pas en apparence, consubstantielle à notre chair, il y a vraiment enduré des souffrances pour nous: il a éprouvé la fatigue du chemin parcouru, comme nous aussi et non pas en apparence, et comme nous aussi il a dormi et, comme nous, il a ressenti la douleur des coups, quand il était flagellé devant Pilate; et lorsque ses joues étaient souffletées, il en a supporté les souffrances, et lorsque ses mains et ses pieds étaient transpercés par des clous, il en ressentait le souffrance douloureuse, comme l'a dit Isaïe à son sujet: 'Il a pris lui-même nos péchés et c'est pour nous qu'il a été frappé. Et nous, nous pensions qu'il était dans la peine, maltraité et infirme; or c'est lui qui a été frappé à cause de nos péchés et qui a été affaibli à cause de nos iniquités' (Is 53, 4-5), et encore: 'homme qui était frappé et sachant supporter les maladies' (Is 53, 3). Et nous partageons le sentiment du divin Paul, lorsqu'il dit ceci à son propos: 'Car nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos faiblesses, lui qui est passé par toutes les mêmes épreuves que nos à l'exception du péché' (Eb 4, 15).

3. Et nous confessons qu'il avait une âme raisonnable qui endurait des souffrances pour nous, comme nos âmes à nous, et qui subissait vraiment les souffrances de notre âme, c'est-à-dire la tristesse, le trouble et l'angoisse. C'est en effet ce que les évangélistes enseignent à son sujet, quand ils attestent qu'il disait: 'Mon âme est triste jusqu'à en mourir' (Mt 26, 38) et 'voici que maintenant mon âme est troublée' (Gv 12, 27). **Il est encore écrit à son sujet dans l'évangile de Marc:** 'il commença à être pris par la tristesse et l'angoisse' (Mc 14, 33). Et comme nous confessons que les passions de sa chair se sont produites en vérité et non en apparence, **ainsi croyons-nous que celles de l'âme se sont produites en vérité et non en apparence.** Quant à ceux qui dissent que, tandis qu'il était flagellé, il n'en éprouvait pas de douleur, ou que, tandis qu'il était crucifié, il ne souffrait pas, alors que les clous pénétraient en lui, nous les anathématisons comme des hérétiques.

4. Mais nous confessons qu'il est vraiment mort pour nos péchés, **que son corps a été mis au tombeau, où il est resté sans son âme,** et que, après trois jours, il est vraiment ressuscité d'entre les morts; qu'après sa résurrection il a mangé et bu avec ses disciples, vraiment et non en apparence, qu'il est monté au ciel et que, à la fin du monde, il viendra juger les vivants et les morts et il ressuscitera d'entre les morts le genre humain tout entier dans l'incorruptibilité, les corps dans lesquels les hommes sont morts et ont été ensevelis possédant la même nature, comme lui aussi possédait le même corps, lorsqu'il ressuscita d'entre les morts.

Il confronto tra il testo greco e le due traduzioni moderne dal siriano ha evidenziato la presenza di quattro passi in cui sono presenti discordanze. Il primo di essi, nel terzo paragrafo, riguarda una breve formula introduttiva alla citazione di Mc 14, 33. Nel testo greco la citazione di Mc 14, 33 segue direttamente quella di Gv 12, 27, al contrario le due traduzioni siriane concordano nell'inserire una breve formula introduttiva in cui si afferma che la seguente citazione è tratta dal Vangelo di Marco.

Il secondo passo si trova sempre nel terzo paragrafo: subito dopo l'affermazione di credere nella realtà delle sofferenze della carne, le traduzioni siriane aggiungono anche la confessione della realtà delle sofferenze dell'anima, mentre non vi è traccia di una simile affermazione nel testo greco. Tale assenza potrebbe essere dovuta a una lacuna o a un errore meccanico del copista, in quanto il paragrafo è dedicato proprio alle sofferenze dell'anima. Inoltre le traduzioni siriane sembrano mantenere un certo parallelismo (così...come...), mentre nel testo greco è presente solo il primo termine (ὡσπερ), ma manca un suo corrispettivo.

I due successivi passi si trovano nel quarto paragrafo. Nel primo di essi, le traduzioni siriane, dopo la confessione nella realtà della morte di Cristo per noi, aggiungono che il suo corpo è stato sepolto, dove giace senza anima. Tale specificazione è assente dal testo greco.

Infine, l'ultima discrepanza si trova nel quinto paragrafo e, dunque, solo tra il testo greco e la traduzione di Caspari, in quanto il testo citato da Severo d'Antiochia si interrompe al paragrafo precedente. Dopo aver affermato che la natura non costringe l'uomo a peccare, il testo edito da Caspari aggiunge il ruolo della volontà all'origine del peccato, affermazione assente nel testo greco.

Dei quattro passi presi in esame mi pare che il secondo possa essere accettato senza troppi indugi. A livello logico e sintattico, infatti, sembra sopperire a una mancanza del testo greco. Quanto agli altri passi presi in esame è forse più prudente attendere un esame esaustivo della tradizione siriana ed armena. L'impressione, in ogni caso, è che nel testo greco siano caduti per ragioni meccaniche i passi presenti nel testo siriano.

FONTI

Agostino, *Ad Simplicianum*

Sancti Aurelii Augustini De diversis quaestionibus ad Simplicianum, a cura di A. Mutzenbecher, CCL 44a, 1970.

Agostino, *Contra duas epistulas Pelagianorum*

Sancti Aureli Augustini opera (sect VIII pars I): De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura et origine animae libri quattuor, Contra duas epistulas Pelagianorum, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 60, Vienna-Lipsia, 1913, pp. 421-570.

Agostino, *Contra Iulianum*

Patrologia latina, vol. 44, coll. 641-874.

Agostino, *De dono perseverantiae*

Patrologia latina, vol. 45, coll. 933-1034.

Agostino, *De gestis Pelagii*

Sancti Aureli Augustini (sect. VIII, pars II). De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 42, Praga-Vienna-Lipsia, 1902, pp. 49-122.

Agostino, *De gratia Christi*

Sancti Aureli Augustini (sect. VIII, pars II). De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 42, Praga-Vienna-Lipsia, 1902, pp. 123-206.

Agostino, *De natura et gratia*

Sancti Aureli Augustini opera (sect VIII pars I): De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura et origine animae libri quattuor, Contra duas epistulas Pelagianorum, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 60, Vienna-Lipsia, 1913, pp. 231-299.

Agostino, *De nuptiis et concupiscentia*

Sancti Aureli Augustini (sect. VIII, pars II). De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 42, Praga-Vienna-Lipsia, 1902, pp. 207-319.

Agostino, *De peccatorum meritis*

Sancti Aureli Augustini opera (sect VIII pars I): De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura et origine animae libri quattuor, Contra duas epistulas Pelagianorum, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 60, Vienna-Lipsia, 1913, pp. 1-151.

Agostino, *De perfectione iustitiae hominis*

Sancti Aureli Augustini (sect. VIII, pars II). De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali libri duo, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem libri duo, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 42, Praga-Vienna-Lipsia, 1902, pp. 1-48.

Agostino, *De spiritu et littera*

Sancti Aureli Augustini opera (sect VIII pars I): De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, De spiritu et littera liber unus, De natura et gratia liber unus, De natura et origine animae libri quattuor, Contra duas epistulas Pelagianorum, a cura di C. F. Urba e I. Zycha, CSEL 60, Vienna-Lipsia, 1913, pp. 153-229.

Agostino, *Epist.*

S. Aureli Augustini operum sectio II. S. Augustini epistulae. Pars III, ep. CXXIV-CLXXXIVa, a cura di A. Goldbacher, CSEL 44, Vienna-Lipsia, 1904.

S. Aureli Augustini operum sectio II. S. Augustini epistulae. Pars IV, ep. CLXXXV-CCLXX, a cura di A. Goldbacher, CSEL 57, Vienna-Lipsia, 1911.

Sancti Aureli Augustini opera. Sectio II. Pars VI, Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, a cura di J. Divjak, CSEL 88, Vienna, 1981.

Agostino, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*

Sancti Aureli Augustini opera sect. IV pars I. Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos, Epistolae ad Galatas expositionis liber unus, Epistolae ad Romanos inchoata expositio, a cura di J. Divjak, CSEL 84, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971, pp. 1-52.

Agostino, *Opus imperfectum*

Sancti Aureli Augustini opera, sect. VIII, pars IV: Contra Iulianum (Opus imperfectum), tomus prior, libri I-III, a cura di M. Zelzer, CSEL 85/1, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1974.

Sancti Augustini opera: Contra Iulianum (Opus imperfectum), tomus posterior, libri IV-VI, a cura di M. Zelzer, CSEL 85/2, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.

Agostino, *Sermo*

F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, Parigi, Institut des Études Augustiniennes, 2005.

G. Partoens, 'Le Sermon 131 de saint Augustin. Introduction et édition', in *Augustiniana* 54 (2004), pp. 35-77.

Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*

S. Ambrosii opera, pars III. Expositio evangelii secundum Lucam, a cura di C. Schenkl, CSEL 32, Praga-Vienna-Lipsia, 1902.

Aniano di Celeda, *Ad Orontium*

A. Primmer, 'Die Originalfassung von Anianus' epistola *ad Orontium*', in *Antidosis: Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag*, a cura di R. Hanslik, A. Lesky e H. Schwabl, Wien-Koln-Graz, Hermann Bohlaus Nachf., 1972, pp. 278-289.

Arnobio il giovane, *Conflictus Arnobii et Serapionis de Deo trino et uno*

Arnobio il giovane, Disputa tra Arnobio e Serapione. Edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici, a cura di F. Gori, Corona Patrum 14, Torino, Società Editrice Internazionale, 1993.

Attico di Costantinopoli, *Epistula ad Euppsychium*

M. Brière, 'Une lettre inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)', in *Revue de l'Orient chrétien* 9 (1933-1934), pp. 378-424.

Attico di Costantinopoli, *Homilia in nativitatem*

J. Lebon, 'Discours d'Atticus de Constantinople sur la sainte Mère de Dieu', in *Le Muséon* 46 (1933), pp. 167-202.

F. J. Thomson, 'The Slavonic Translation of the Hitherto Untraced Greek *Homilia in nativitatem Domini nostri Jesu Christi* by Atticus of Constantinople', in *Analecta Bollandiana* 118 (2000), pp. 5-36.

Barhadbesabba Arbaia, *Storia ecclesiastica*

La seconde partie de l'histoire de Barhadbesabba 'Arbaia et controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens. Texte syriaque édité et traduit par F. Nau, Patrologia Orientalis 9, Parigi, Brepols, 1913, pp. 491-631.

Basilio di Costantinopoli, *Libellus ad imperatores*

E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, V, n. 143, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 7-10.

Capitoli dei discepoli di Evagrio

[Évagre le pontique], Chapitres des Disciples d'Évagre. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index, a cura di P. Géhin, Sources Chrétiennes 514, Parigi, Les Éditions du Cerf, 2007.

Capreolo di Cartagine, *Epistula ad Ephesinam synodum*

E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, II, n. 17, 27, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1926, pp. 64-65.

Cassiano, *De incarnatione Domini*

Iohannis Cassiani Opera, pars I. Prolegomena, Institutionum libri XII, Contra Nestorium libri VII, indices, a cura di M. Petschenig, CSEL 17, Praga-Vienna-Lipsia, 1888, pp. 233-391.

Celestino I, *Ad Nestorium*

E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, II, n. 2, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1926, pp. 7-12.

Cirillo di Alessandria, *Commento a Giovanni*

Patrologia graeca, voll. 73-74.

Cirillo di Alessandria, *Commento ai Romani*

Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon Tractatus ad Tiberium Diaconum duo, Vol. III, a cura di P. E. Pusey, Oxford, 1972, pp. 173-248.

Cirillo di Alessandria, *Memorandum ad Posidonium*

E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I, 7, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1929, pp. 171-172.

Cirillo di Alessandria, *Quaestiones Doctrinales*

R. L. Wickham, *Cyril of Alexandria: Selected Letters*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 180-213.

Cirillo di Alessandria, *Responsiones ad Tiberium*

R. L. Wickham, *Cyril of Alexandria: Selected Letters*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 132-179.

Cirillo di Gerusalemme, *Omellie battesimali*

Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera, a cura di W. K. Riesel e J. Rupp, Monaco 1848-1860.

Cirillo di Gerusalemme, *Omellie mistagogiche*

Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques. Introduction, texte critique et notes, a cura di A. Piédagnel, traduzione, a cura di P. Paris, Sources Chrésiennes 126, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1966.

Codex Vaticanus gr. 1431

E. Schwartz, 'Codex Vaticanus gr. 1432, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos', in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse* 32 (1927).

Collectio avellana

Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII ad a. DLIII datae avellana quae dicitur collectio. Pars I. Prolegomena. Epistulae I-CIV, a cura di O. Guenther, CSEL 35, Praga-Vienna-Lipsia, 1895.

Concilia Africae

Concilia Africae A. 345 – A. 525, a cura di C. Munier, CCL 149, Turnhout, Brepols, 1974

Diodoro di Tarso, *In Romanos*

K. Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab*, Munster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933, pp. 83-112.

Epistula ad Caelestinum Papam

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, I / 3, n. 82, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 5-9.

Epistula ad Imperatores de Orientalibus

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, I / 3, n. 92, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 28-30.

Epistula mandatariorum Orientalium ad Rufum

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, I / 3, n. 97, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 39-42.

Evagrio pontico, *Eulogios*

R. E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus. Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 310-333.

Evagrio pontico, *Kephalaia gnostica*

Les six centuries des “Kephalaia gnostica” d’Évagre le pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d’une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française, a cura di A. Guillaumont, *Patrologia orientalis* 134, Parigi, 1958.

Evagrio pontico, *Lettera a Melania*

Evagrio Pontico, *Lo scrigno della sapienza. Lettera a Melania. Introduzione, traduzione dal siriano e note a cura di Paolo Bettiolo*, Monastero di Bose, Qiqajon, 1997.

Evagrio pontico, *Pratico*

Évagre le pontique, *Traité pratique ou le moine*. Édition critique du texte grec (compte tenu des versions orientales), traduction, commentaire et tables, a cura di A. Guillaumont e C. Guillaumont, *Sources Chrétiennes* 170-171, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1971.

Evagrio pontico, *Sententiae ad virginem*

H. Gressman, a cura di, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, *Texte und Untersuchungen* 39, Lipsia, Hinrichs, 1913, pp. 143-151.

Evagrio pontico, *Sui pensieri*

Évagre le pontique, *Sur les pensées*. Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index, a cura di P. Géhin e C. Guillaumont, Sources Chrétiennes 438, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1998.

Fozio, *Bibliotheca*

Photius. Bibliothèque. Texte établi et traduit par R. Henry, Parigi, Les Belles Lettres, 8 voll., 1959-1967.

Gelasio di Cesarea, *Frammento*

F. Diekamp, 'Gelasius von Caesarea in Palaestina', in *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, Roma, Institutum Orientalium, 1938, pp. 16-49.

Geronzio, *Vita di Melania la giovane*

Gérontius, *Vie de Sainte Mélanie*, a cura di D. Gorce, Sources Chrétiennes 90, Parigi, Éditions du Cerf, 1962.

Gesta Ephesina Actiones IV et V

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I / 3*, n. 87-90, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 15-26.

Giovanni Crisostomo, *Ad Theodorum lapsum*

Jean Chrysostome, *A Théodore. Introduction, texte critique, traduction et notes*, a cura di J. Dumortier, Sources Chrétiennes 117, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1966.

Giovanni di Nikiu, *Cronaca*

The Chronicle of John, Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's Ethiopic Text, trad. R. H. Charles, Oxford, Williams & Norgate, 1916.

Giovanni Massenzio, *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos*

Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscola, a cura di Fr. Gloire, CCL 85a, Turnhout, Brepols, 1978, pp. 27-30.

Giovanni Massenzio, *Libellus fidei*

Maxentii aliorumque scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscola, a cura di Fr. Gloire, CCL 85a, Turnhout, Brepols, 1978, pp. 5-25.

Giovanni Zonaras, *Commentaria in Canones Conciliorum*

Patrologia graeca, vol. 137, coll. 217-1498.

Girolamo, *Adversus Iovinianum*

Patrologia latina, vol. 23, coll. 211-336.

Girolamo, *Contra Iohannem*

S. Hieronymi presbyteri opera, opera III, opera polemica 2, *Contra Iohannem*, a cura di J-L. Feiertag, CCL 89a, Turnhout, Brepols, 1999.

Girolamo, *Dialogus adversus Pelagianos*

S. Hieronymi presbyteri opera, pars III, opera polemica 2, Dialogus adversus Pelagianos, a cura di C. Moreschini, CCL 80, Turnhout, Brepols, 1990.

Girolamo, *Epist.*

S. Eusebii Hieronymi Opera (sec. I pars I). Epistularum pars I: Epistulae I-LXX, a cura di I. Hilberg, CSEL 54, Vienna-Lipsia, 1905.

S. Eusebii Hieronymi Opera (sec. I pars II). Epistularum pars II: Epistulae LXXI-CXX, a cura di I. Hilberg, CSEL 55, Vienna-Lipsia, 1912.

S. Eusebii Hieronymi Opera (sec. I pars III). Epistularum pars III: Epistulae CXXI-CLIV, a cura di I. Hilberg, CSEL 55, Vienna-Lipsia, 1918.

Girolamo, *In Hieremiam*

S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 3, In Hieremiam libri VI, a cura di S. Reiter, CCL 74, Turnhout, Brepols, 1960.

Girolamo, *In Hiezechielem*

S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 4, Commentariorum in Hiezechielem libri XIV, a cura di F. Glorie, CCL75, Turnhout, Brepols, 1964.

Girolamo, *In Ionam*

S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores, a cura di M. Adriaen, CCL76, Turnhout, Brepols, 1979, pp. 377-419.

Girolamo, *In Osee*

S. Hieronymi presbyteri opera, pars I, opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores, a cura di M. Adriaen, CCL76, Turnhout, Brepols, 1979, pp. 1-158.

Giuliano d'Eclano, *In Iob*

Iuliani Aeclanensis Expositio libri Iob, Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos. Accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinate, CCL 88, Turnhout, Brepols, 1977, pp. 1-109.

Giuliano d'Eclano, *Libellus fidei*

Patrologia latina supplementum, vol. I, coll. 1683-1685.

Giuliano d'Eclano, *Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos*

Iuliani Aeclanensis Expositio libri Iob, Tractatus prophetarum Osee Iohel et Amos. Accedunt operum deperditorum fragmenta post Albertum Bruckner denuo collecta aucta ordinate, CCL 88, Turnhout, Brepols, 1977, pp. 111-329.

Innocenzo I, *Epist.*

Patrologia latina, vol. 20, coll. 463-639.

Isacco il siro, *Discorsi spirituali*

Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *The Second Part: Chapters IV–XLI*, a cura di S. P. Brock, CSCO 554-555, Syr. 224-225, Leuven, Peeters, 1995.

Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, a cura di P. Bettiolo, Magnano, Qiqajon, 1985.

Koriun, *Vita di Mastoc'*

Koriun, *Vita di Mastoc'*, trad. it. a cura di Y. Ashrafian, Venezia, 1998.

Liberato di Cartagine, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, I / 3, n. 95, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 33-36.

Mandatum synodi Cyrillianorum episcopis Constantinopolim directis

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Chalcedonense II*, V, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 98-141.

Mario Mercatore, *Adversum scripta Iuliani*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, V / 1, n. 14, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, pp. 5-23.

Mario Mercatore, *Epistula in refutationem symboli Theodori Mopsuesteni*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universalis Ephesenum I*, V / 1, n.16, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, pp. 25-28.

Mario Mercatore, *Super nomine Caelestii*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, V / 1, n. 35, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, pp. 65-70.

Martirio di Antiochia, *Oratio funebris*

Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi. Epitaffio attribuito a Martirio di Antiochia (BHG 871, CPG 6517), edizione critica M. Wallraff, traduzione C. Ricci, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2007.

Moses Khorenats'i, *Storia degli armeni*

Moses Khorenats'i, *History of the Armenians: Translation and Commentary on the Literary Sources*, a cura di R. W. Thomson, Cambridge-Londra, Harvard University Press, 1978.

Nestorio, *Ad Caelestinum*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universalis Ephesenum I*, II, n. 3-4, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1926, pp. 12-15.

Nestorio, *Ad Caelestium Pelagianum*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universalis Ephesenum I*, V / 1, n. 35, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, p. 65.

Nestorio, *Liber Heraclidis*

Nestorio, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, a cura di P. Bedjan, Parigi, Letouzey et Ané Éditeurs, 1920.

Nestorio, *Sermo*

(*Doctrina Pietatis*) F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905, pp. 250-264.

(*De Nativitate*) E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universalis Ephesenum I, V / 1, n. 31*, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, pp. 60-62.

(*In Adam*) E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universalis Ephesenum I, V / 1, n. 34*, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, pp. 64-65.

Origene, *Homiliae in Lucam*

Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, a cura di M. Rauer, GCS 49, Berlino, 1959, pp. 1-222.

Orosio, *Liber apologeticus*

Pauli Orosi Historiarum adversum paganos libri VII accedit eiusdem Liber apologeticus, a cura di C. Zangemeister, CSEL 5, Vienna, 1882, pp. 601-664.

Palladio, *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo*

Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome. Introduction, texte critique, traduction et notes*, a cura di A-M. Malingrey e P. Leclercq, Sources Chrétiennes 341-342, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1988.

Palladio, *Historia Lausiaca*

Palladio, *La storia lausiaca. Testo critico e commento*, a cura di G.J. M. Bartelink, traduzione, a cura di M. Barchiesi, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1974.

Pelagio, *Ad Demetriadem*

Patrologia latina, vol. 30, coll. 15-45.

Pelagio, *Libellus fidei*

P. J. Van Egmond, 'Haec fides est: Observations on the Textual Tradition of Pelagius's *Libellus fidei*', in *Augustiniana* 57 (2007), pp. 345-385.

Pelagio, *Pro libero arbitrio*

A. Souter, 'The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul: The Problem of its Restoration', in *Proceeding of the British Academy* 2 (1905-1906), pp. 409-439.

A. Souter, 'Another New Fragment of Pelagius', in *Journal of Theological Studies* 12 (1910-1911), pp. 32-35.

Pelagio Diacono, *In defensione trium capitulorum*

R. Devreesse, *Pelagii diaconi ecclesiae romanae in defensione trium capitulorum: texte latin du manuscrit Aurelianensis 73 (70). Edite avec introduction et notes*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1932.

Prospero d'Aquitania, *Carmen de ingratis*

Patrologia latina, vol. 51, coll. 91-146.

Prospero d'Aquitania, *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae Haereseon*

Patrologia latina, vol. 51, coll. 153-154.

Relatio Cyrillianorum ad Theodosium et Valentinianum

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I / 3*, n. 84, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 10-13.

Relatio synodi Cyrillianorum ad imperatores

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I / 3*, n. 94, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 32-33.

Relatio synodi eorundem ad imperatores per legatos

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I / 3*, n. 108, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 65-66.

Rufino d'Aquileia

Tyrannii Rufini opera, a cura di M. Simonetti, CCL 20, Turnhout, Brepols, 1961.

Rufino il Siro, *Liber de fide*

Rufini presbyteri Liber de fide. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary, a cura di M. W. Miller, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1964.

Sacra ad synodum per Candidianum

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I / 1*, n. 84, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 10-13.

Sacra directa per Iohannem comitem concilio

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I, I / 3*, n. 93, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 31-32.

Severo d'Antiochia, *Censura tomi Iuliani*

Sévère d'Antioche, *La polémique antijulianiste I. Premier échange de lettres, deuxième échange de lettres, critique du tome de Julien, troisième échange de lettres, réfutation des propositions hérétiques*, a cura di R. Hespel, CSCO 244-245, Scriptorum Syri 104-105, Leuven, 1964.

Sinesio di Cirene, *Epist.*

Patrologia graeca, vol. 66, coll. 1321-1560.

Socrate, *Storia ecclesiastica*

Patrologia graeca, vol. 67, coll. 33-841

Sofronio di Gerusalemme, *Lettera sinodale*

P. Allen, *Sophronius of Jerusalem and Seventh-century Heresy. The Synodical Letter and Other Documents: Introduction, Texts, Translations and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Sozomeno, *Storia ecclesiastica*

J. Bidez e G. H. Hansen, *Sozomenus Kirchengeschichte*, GCS 50, Berlino, 1960.

Synodi Epistula Universalis

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, I / 3, n. 91, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1927, pp. 26-28.

Teodoreto di Ciro, *Storia ecclesiastica*

L. Parmentier e F. Scheidweiler, *Theodoret. Kirchengeschichte*, GCS 44, Berlino, 1954.

Teodoro Balsamone, *Commentaria in Canones Conciliorum*

Patrologia graeca, vol. 137, coll. 217-1498.

Teodoro di Mopsuestia, *Contra defensores peccati originalis*

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum - Concilium Universale Ephesenum I*, V / 1, Berlino-Lipsia, De Gruyter, 1925-1927, pp. 173-176.

Teodoro di Mopsuestia, *In Galatas*

Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. The Latin Version with the Greek Fragments, a cura di H. B. Sweete, 2 voll., Cambridge, 1880 e 1882, vol. I, pp. 1-111.

Teodoro di Mopsuestia, *In Genesim*

Catena Graecae in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim, a cura di F. Petit, CCG 15, Turnhout, Brepols, 1986.

Patrologia graeca, vol. 66, coll. 633-646.

F. Petit, *La Chaîne sur la Genèse: édition intégrale. Chapitres 1 à 3*, vol. I, Lueven, Peeters, 1991.

Teodoro di Mospuestia, *In Osee*

Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas. Einleitung und Ausgabe, a cura di H. N. Sprenger, Wiesbaden, Otto Hassarowitz, 1977, pp. 1-78.

Teodoro di Mopsuestia, *In Psalmos*

R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur le Psaumes (I-LXXX)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.

Teodoro di Mopsuestia, *In Romanos*

K. Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Karl Staab*, Munster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933, pp. 113-172.

Teodoro di Mopsuestia, *In Timotheum I*

Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. The Latin Version with the Greek Fragments, a cura di H. B. Sweete, 2 voll., Cambridge, 1880 e 1882, vol. II, pp. 67-188.

Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*

Patrologia graeca, vol. 86, coll. 11-68.

STUDI

- G. J. D. Aalders, 'L'Épître à Menoch, attribuée à Mani', in *Vigiliae Christianae* 14 (1960), pp. 245-250.
- F-M. Abel, 'Parallelism exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie', in *Vivre et Penser. Recherches d'exégèse et d'histoire* 1 (1941), pp. 94-119 e pp. 212-230.
- F-M. Abel, 'Saint Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine', in *Kyrilliana. Spicilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo*, Il Cairo, Editions du Scribe Egyptien, 1947, pp. 205-230.
- P. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, tome II: De la guerre juive à l'invasion Arabe*, Parigi, Librairie Lecoffre, 1952.
- M. Abineau, 'Photius, Bibliothèque: Codex 53, Sur les Pélagiens', in *Revue de Philologie* 41 (1967), 232-241.
- M. Abineau, *Les Homélie Festales d'Hésychius de Jérusalem*, 2 voll., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978-1980.
- L. Abramowski, 'Die Zitate in der Schrift "In Defensione Trium Capitulorum" des römischen Diakons Pelagius', in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), pp. 160-193.
- L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Leuven, Peeters, 1963.
- L. Abramowski, 'Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug', in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966), pp. 122-125.
- N. Adkin, 'Cyprian's *De habitu virginum* and Jerome's *Libellus de virginitate servanda* (Epist. 22)', in *Classica et Mediaevalia* 46 (1995), pp. 237-254.
- N. Adkin, 'Jerome on Ambrose: The Preface to the Translation of Origen's Homilies on Luke', in *Revue Benedictine* 107 (1997), pp. 5-14.
- N. Adkin, 'Some Alleged Echoes of Cyprian in Jerome', in *Wiener Studien* 110 (1999), pp. 151-170.
- N. Adkin, 'Jerome on Ambrose: The Preface to the Translation of Origen's Homilies on Luke Again', in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 42 (2006), pp. 341-343.
- N. Adkin, 'Cicero or Cyprian in Hieronymian Hoodoo? (*Vita Hilarionis* 12, 3)', in *Helmantica* 61 (2010), pp. 229-233.
- B. Altaner, 'Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius', in *Historisches Jahrbuch* 71 (1951), pp 37-76.
- E. Amann, 'Théodore de Mopsueste', in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, 1946, t. 15, pp. 270-278.
- P. Andrist, 'Polémique religieuse et dialogue *adversus Iudaeos* au service de la catéchèse, l'exemple de Cyrille de Jérusalem', in *Les Dialogues adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université*

- de Paris-Sorbonne*, a cura di S. Morlet, O. Munnich e B. Pouderon, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 2013, pp. 199-223.
- M. Anecchino Manni, 'Iob 14, 4-5 nella lettura dei padri', in *Augustinianum* 32 (1992), pp. 237-259.
- M. Anecchino Manni, 'I temi dottrinali-esegetici nell'*Expositio in Iob* di Giuliano d'Eclano', in *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, a cura di G. Luongo, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, vol. I, pp. 287-309.
- M. Anecchino Manni, 'La nozione di *impeccantia* negli scritti pelagiani', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana. Atti del convegno 4-6 giugno 2003*, a cura di A. V. Nazzaro, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004, pp. 73-86.
- P. Antin, 'Rufin et Pélage dans Jérôme, Prologue 1 in *Hieremiam*', in *Latomus* 22 (1963), pp. 792-794.
- R. Armstrong, 'Cyril of Jerusalem (c.313-87): An Ecclesiastical Career in Review', in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2014), pp. 119-141.
- R. Attwell, 'Aspects in St. Augustine of Hippo's Thought and Spirituality concerning the State of the Faithful Departed, 354-430', in *The End of Strife. Papers Selected from the Proceedings of the Colloquium of the Commission International d'Histoire Ecclésiastique Comparée Held at the University of Durham, 2 to 9 September 1981*, a cura di D. Loades, Edinburgo, T&T Clark, 1984, pp. 3-13.
- G. Bady, 'Les traductions latines anciennes de Jean Chrysostome', in *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VI-XIV siècle*, a cura di S. Gioanni e B. Grévin, Roma, École Française de Rome, 2008, pp. 305-318.
- C. H. Bammel, 'Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans and the Pelagian Controversy', in *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, Udine, Arti Grafiche Friulane, 1992, pp. 131-142.
- G. Bardy, 'Saint Jerome et l'évangile selon les Hébreux', in *Mélanges de science religieuse* 3 (1946), pp. 5-36.
- G. Bardy, 'Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes', in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 49 (1948), pp. 3-20.
- W. C. Bark, 'John Maxentius and the *Collectio Palatina*', in *Harvard Theological Review* 36 (1943), pp. 93-107.
- W. C. Bark, 'The Doctrinal Interests of Marius Mercator', in *Church History* 12 (1943), pp. 210-216.
- T. D. Barnes, 'The Funerary Speech for John Chrysostom (BHG 871 = CPG 6517)', in *Studia Patristica* 37 (2001), pp. 328-345.
- G. Bartelink, 'Hieronimus über die Schwäche der *conditio humana*', in *Kairos* 28 (1986), pp. 23-32.
- G. Bartelink, '*Fragilitas humana* bei Hieronymus', in *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, a cura di M. Wissemann, Frankfurt am Main-Bern-New York-Parigi, 1988, pp. 9-23.

- G. Bartelink, 'Die Invektiven gegen Nestorius und seine Häresie in Cassianus' *De incarnatione*', in *Heretics and Heresies in the Ancient Church and in Eastern Christianity. Studies in Honour of Adalbert Davids*, a cura di J. Verheyden e H. Teule, Leuven-Parigi-Walpole, Peeters, 2011, pp. 275-291.
- P. Batiffol, 'Un remploi du *De unitate* de Saint Cyprien par Saint Jérôme', in *Revue Biblique* 29 (1920), pp. 569-571.
- C. Baur, 'L'entrée littéraire de Saint Chrysostome dans le monde Latin', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 8 (1907), pp. 249-265.
- P. Beatrice, *Tradux peccati: alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.
- P. Beatrice, 'Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Inquiry', in *Journal of Early Christian Studies* 22 (2014), pp. 437-464.
- G. S. Bebis, 'The Apology of Nestorius: A New Evaluation', in *Studia Patristica* 11 (1972), pp. 107-112.
- G. Becht-Joerdens, 'Und dieser erregt die Herzen mit campanischem Gras'. Zu den drei Epigrammen des Prosper Tiro von Aquitanien gegen Pelagianer, Nestorianer und "Semipelagianer" (CPL 518f.)', in *Mousopolos Stephanos. Festschrift für Herwig Görgemanns*, a cura di A. M. Ritter, M. Baumbach e H. Koehler, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1998, pp. 278-308.
- J. Behr, *The Case against Diodore and Theodore*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- C. Beiting, 'The Third Place: Augustine, Pelagius and the Theological Roots of the Idea of Limbo', in *Augustiniana* 48 (1998), pp. 5-30.
- M-F. Berrouard, 'L'exégèse augustinienne de Rom., 7, 7-25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise pélagienne', in *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 101-196.
- M-F. Berrouard, 'Les lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise "pélagienne"', in *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), pp. 264-277.
- P. Bettiolo, a cura di, *Per conoscere lui: Esortazione a una vergine, Ai monaci, Ragioni delle osservanze monastiche, Lettera ad Anatolio, Pratico, Gnostico, introduzione, traduzione e note*, Magnano, Qiqajon, 1996.
- P. Bettiolo, 'Prigionieri dello spirito. Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti', in *Annali di Scienze Religiose* 4 (1999), pp. 343-363.
- G. Bevan, 'Augustine and the Western Dimension of the Nestorian Controversy', in *Studia Patristica* 49 (2007), pp. 347-352.
- G. Bevan, 'Interpolations in the Syriac Translation of Nestorius' *Liber Heraclidis*', in *Studia Patristica* 68 (2013), pp. 31-39.

- G. Bevan, 'Nestorius of Constantinople', in *Wiley Blackwell Companion to Patristics*, a cura di K. Perry, Malden, Wiley Blackwell, 2015, pp. 197-215.
- G. Bevan, *The New Judas. The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428-451 CE*, Leuven-Parigi-Bristol, Peeters, 2016.
- M. G. Bianco, 'Interpretazioni di Giobbe nella patristica delle origini', in *I Volti di Giobbe. Percorsi interdisciplinari*, a cura di G. Marconi e C. Termini, Bologna, EDB, 2002, pp. 101-125.
- W. Bienert, 'Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236', in *Kleronomia* 5 (1973), pp. 308-314.
- W. Bienert, 'Zu den neuen Petrusfragmenten aus Cod. Vatop. 236', in *Kleronomia* 6 (1974), pp. 237-241.
- E. Bihain, 'L'Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix (BHG 414). Tradition manuscrite et édition critique', in *Byzantion* 43 (1973), pp. 264-296.
- P. Blaudeau, 'L'élection d'archevêques diphysites au trône alexandrin (451-482): une désignation artificielle et contrainte?', in *Episcopal Elections in Late Antiquity*, a cura di J. Leemans, P. Van Nuffelen, S. W. J. Keough e C. Nicolay, Berlino-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 89-107.
- C. Boberts, 'An Analysis of *Vita Cypriani* 3.6-10 and the Attribution of *Ad Quirinum* to Cyprian of Carthage', in *Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp. 112-128.
- I. Bochet, 'La lettre tue, l'Esprit vivifie. L'exégèse augustinienne de 2 Co 3, 6', in *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), pp. 341-370.
- I. Bochet, 'Qu'as-tu que tu n'aies reçu?: Le choix gratuit de Dieu. Les commentaires augustinien de Rm 9', in *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté, Israël et les nations, le mystère du Christ, Colloque du 3 février 2007 organisé au Centre Sèvres*, a cura di I. Bochet e M. Fédou, Parigi, Médiasèvres, 2007, pp. 125-148.
- T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala, Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1957.
- A. Bonato, *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1983.
- E. Bonfiglio, 'Anianus Celedensis, Translator of John Chrysostom's Homilies on Matthew: A Pelagian Interpretation?', in *Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: Sailing to Byzantium*, a cura di S. Neocleous, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 77-104.
- A. Bonner, 'The Manuscript Transmission of Pelagius' *Ad Demetriadem*: The Evidence of Some Manuscript Witnesses', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 619-630.
- A. Bonner, 'The Manuscript Transmission of Pelagius' Works and its Implications, with Special Reference to his Letter to Demetrias', in *Studia Patristica* 74 (2016), pp. 341-353.
- G. Bonner, 'Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel', in *Augustinus* 12 (1967), pp. 97-116.

- G. Bonner, 'Augustine on Romans 5, 12', in *Studia Evangelica* 5 (1968), pp. 242-247.
- G. Bonner, 'Rufinus of Syria and African Pelagianism', in *Augustinian Studies* 1 (1970), pp. 31-47.
- G. Bonner, 'Some Remarks on Letters 4* and 6*', in *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982*, Parigi, Études Augustiniennes, 1983, pp. 155-165.
- S. Borgehammar, *How the Holy Cross Was Found. From Event to Medieval Legend*, Stoccolma, Almqvist & Wiksell International, 1991.
- J. Börjesson, 'Maximus the Confessor's Knowledge of Augustine: An Exploration of Evidence Derived from the Acta of the Lateran Council of 649', in *Studia Patristica* 68 (2013), pp. 324-336.
- J. Börjesson, 'Augustine on the Will', in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, a cura di P. Allen e B. Neil, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 212-234.
- G. Bostock, 'The influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism', in *Origeniana Septima*, a cura di W. A. Bienert e U. Kühneweg, Peeters, Leuven, 1999, pp. 381-396.
- J-P. Bouhot, 'Version inédite du sermon "Ad neophytos" de S. Jean Chrysostom', in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 27-41.
- J-P. Bouhot, 'Une lettre d'Augustin d'Hippone à Cyrille d'Alexandrie', in *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, Parigi, Etudes Augustiniennes, 1983, pp. 147-154.
- J-P. Bouhot, 'Les traductions latines de Jean Chrysostome du V au XVI siècle', in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986*, a cura di G. Contamine, Parigi, Édition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989, pp. 31-39.
- M-O. Boulnois, 'Le soufflé et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22', in *Recherches Augustiniennes* 24 (1989), pp. 3-37.
- M-O. Boulnois, 'Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie', in *Revue des Études Augustiniennes* 46 (2000), pp. 61-82.
- M-O. Boulnois, 'Le Décalogue contient-il une formule scandaleuse? "Dieu qui reporte les fautes des pères sur les enfants" (Ec 20, 5)', in *Le décalogue au miroir des Pères*, a cura di R. Gounelle e J-M. Prieur, Strasburgo, Université Marc Bloch, 2008, pp. 243-259.
- G. Bouwman, *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1958.
- J. M. Bover, 'La teoria antioquena definida por Julián de Eclano', in *Estudios Ecclesiastico* 12 (1933), pp. 405-415.
- R. Brädle, 'La ricezione di Giovanni Crisostomo nell'opera di Agostino', in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo (XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 2004)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 885-895.

- M. Brière, 'Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)', in *Revue de l'Orient Chrétien* 9 (1933-1934), pp. 160-186.
- M. Brière, 'Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394)', in *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1935-1936), pp. 231-283.
- J. Brochet, *Saint Jerome et ses ennemis*, Parigi, 1905.
- P. Brown, 'Pelagius and his Supporters: Aims and Environments', in *The Journal of Theological Studies* 19 (1968), pp. 93-114.
- P. Brown, 'The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West', in *The Journal of Theological Studies* 21 (1970), pp. 56-72.
- P. Brown, 'Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum', in *Tria Corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, a cura di E. Gabba, Como, Edizioni New Press, 1983, pp. 49-70.
- P. Brown, *Agostino d'Ipbona. Nuova edizione ampliata*, trad. it. G. Fragnito, Torino, Einaudi, 2005.
- P. Bruns, 'Das Offenbarungsverständnis Theodors von Mopsuestia im Zwölfprophetenkommentar', in *Studia Patristica* 32 (1997), pp. 272-277.
- D. F. Buck, 'The Structure of the Lausiac History', in *Byzantion* 46 (1976), pp. 292-307.
- J. G. Bunge, 'Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos', in *Vigiliae Christianae* 40 (1986), pp. 24-54.
- J. G. Bunge, 'Palladiana I: Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque', in *Studia Monastica* 32 (1990), pp. 79-129.
- J. G. Bunge e A. de Vogüé, *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, Abbaye de Bellofontaine, 1994.
- C. C. Burnett, 'Dysfunction at Diospolis. A Comparative Study of Augustine's "De Gestis Pelagii" and Jerome's "Dialogus adversus Pelagianos"', in *Augustinian Studies* 34 (2003), pp. 153-173.
- A. Cain, 'Tertullian, Cyprian, and Lactantius in Jerome's Commentary on Galatians', in *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 55 (2009), pp. 23-51.
- A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- A. Canellis, 'La composition du Dialogue contre les Lucifériens et du Dialogue contre les Pélagiens de saint Jérôme: a la recherche d'un canon de l'*altercatio*', in *Revue des Études Augustiniennes* 43 (1997), pp. 247-288.
- A. Canellis, 'Saint Jérôme et les passions: sur les *quattuor perturbationes* des Tusculanes', in *Vigiliae Christianae* 54 (2000), pp. 178-203.
- A. Canellis, 'Julien d'Éclane et l'In Ioel 1,4 de saint Jérôme', in *Chartae caritatis: Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage d'Yves-Marie Duval*, a cura di B. Gain, G. Nauroy e P. Jay, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 359-375.

- G. Cannone, 'Sull'attribuzione del *De vita christiana* a Pelagio', in *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp. 219-231.
- V. Capelli, 'Il corpo e la salvezza in Gerolamo', in *Il corpo e la salvezza negli scrittori cristiani aquileiesi del II-IV secolo. Atti del IV Colloquium internazionale del 21 e 28 settembre, 4 e 5 ottobre 2008*, a cura di R. Iacumin, Udine, Gaspari Editore, 2009, pp. 60-88.
- F. Carcione, 'Il "De iis qui ad ecclesiam accedunt" del presbitero costantinopolitano Timoteo. Una nuova proposta di datazione', in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 14 (1991), pp. 309-320.
- L. Carnevale, *Giobbe dall'antichità al medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Bari, Edipuglia, 2010.
- R. E. Carter, 'Chrysostom's *Ad Theodorum Lapsum* and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia', in *Vigiliae Christianae* 16 (1962), pp. 87-101.
- G. Caruso, 'Girolamo antipelagiano', in *Augustinianum* 49 (2009), pp. 65-118.
- G. Caruso, 'L'elezione di Giacobbe, il rigetto di Esaù e l'indurimento del cuore del faraone nell'esegesi di Girolamo', in *In caritate veritas. Luigi Padovese. Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in Memoria*, a cura di P. Martinelli e L. Bianchi, Bologna, EDB, 2011, pp. 535-546.
- G. Caruso, 'Il *Testimoniorum liber* di Pelagio tra Girolamo e Agostino', in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, 2012, pp. 357-373.
- G. Caruso, *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2012.
- G. Caruso, 'Ex Orientis partibus. Agostino e le fonti greche nel *Contra Iulianum*', in *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg*, a cura di M. Cutino, E. Prinzivalli e F. Vinel, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 105-120.
- A. M. C. Casiday, 'Cassian, Augustine and *De Incarnatione*', in *Studia Patristica* 38 (2001), pp. 41-47.
- A. M. C. Casiday, *Evagrius Ponticus*, Londra-New York, Routledge, 2006.
- A. M. C. Casiday, *Tradition and Theology in St John Cassian*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- A. M. C. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Bruxelles, 1866-1875, 3 voll.
- C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den Zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem anfang des Mittelalter*, Christiana, 1890.
- E. M. Cataluccio, *Il Lausaikon di Palladio tra semiotica e storia*, Roma, Herder, 1984.

- H. Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, 2^a ed. New York, Cambridge University Press, 1968.
- N. Charlier, 'Le "Thesaurus de Trinitate" de saint Cyrille d'Alexandrie, Questions de critique littéraire', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 45 (1960), pp. 25-81.
- R. C. Chesnut, 'The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides', in *The Journal of Theological Studies* 29 (1978), pp. 392-409.
- S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002.
- S. Chialà, 'Due discorsi ritrovati della Quinta parte di Isacco di Ninive?', in *Orientalia Christiana Periodica* 79 (2013), pp. 61-112.
- S. Chialà, 'Two Discourses of the "Fifth Part" of Isaac the Syrian's Writings: Prolegomena for Apokatastasis?', in *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*, a cura di M. Kozah, A. Abu-Husayn, S. S. Al-Murikhi e H. Al Thani, Piscataway, Gorgias Press, 2014, pp. 123-131.
- A. Chronister, 'Augustine and Patristic Argumentation in his Anti-Pelagian Works: Change or Continuity?', in *Augustiniana* 64 (2014), pp. 187-226.
- E. Chrysos, 'The Synodical Acts as Literary Products', in *L'icône dans la théologie de l'art*, Chambésy, Centre orthodoxe du patriarcat oecuménique Chambésy, 1990, pp. 85-93.
- M. P. Ciccarese, 'Una esegesi double face. Introduzione all'*Expositio in Iob* del presbitero Filippo', in *Annali di Storia dell'Esegesi* 9 (1992), pp. 483-492.
- N. Cipriani, 'Aspetti letterari dell'*Ad Florum* di Giuliano d'Eclano', in *Augustinianum* 15 (1975), pp. 125-167.
- N. Cipriani, 'Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano', in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 371-389.
- N. Cipriani, 'L'autore dei testi pseudobasiliani riportati nel C. Iulianum (I, 16-17) e la polemica agostiniana di Giuliano d'Eclano', in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione. Roma, 15-20 settembre 1986*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, vol. I, pp. 439-449.
- N. Cipriani, 'La presenza di Teodoro di Mopsuestia nella teologia di Giuliano di Eclano', in *Cristianesimo Latino e cultura greca sino al sec. IV, XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1992*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 365-378.
- N. Cipriani, 'L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: Le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da s. Agostino', in *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 7-17.
- N. Cipriani, 'La dottrina del peccato originale negli scritti di s. Agostino fino all'*Ad Simplicianum*', in *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino. Atti dell'VIII Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, pp. 23-48.

- N. Cipriani, 'L'altro Agostino di G. Lettieri', in *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), pp. 249-265.
- N. Cipriani, 'Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano di Eclano', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana: atti del convegno 4-6 giugno 2003*, a cura di A. V. Nazzaro, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004, pp. 157-170.
- E. A. Clark, 'Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past', in *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, a cura di E. A. Clark, New York, The Edwin Mellen Press, 1986, pp. 291-349.
- E. A. Clark, 'The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: The Apokatastasis and Ascetic Ideals', in *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 154-171.
- E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- E. A. Clark, 'Generation, Degeneration, Regeneration: Original Sin and the Conception of Jesus in the Polemic between Augustine and Julian of Eclanum', in *Generation and Degeneration: Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity through Early Modern Europe*, a cura di V. Finucci e K. Brownlee, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 17-41.
- F. E. Consolino, 'Fra Pelagio e Claudiano: L'elogio degli Anicii nell'epistola di Girolamo a Demetriade', in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* 3 (1987), pp. 65-83.
- K. Cooper, 'An(n)ianus of Celeda and the Latin Readers of John Chrysostom', in *Studia Patristica* 27 (1993), pp. 249-255.
- C. Corsato, *La Expositio evangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.
- J. Couenhoven, 'St. Augustine's Doctrine of Original Sin', in *Augustinian Studies* 36 (2005), pp. 359-396.
- M. Cozic, 'Le pauvre selon Pelage et les pelagiens, à travers Job: de Job au Christ?', in *Les Pères de l'église et la voix des pauvres. Actes du II^e colloque de La Rochelle 2, 3 et 4 septembre 2005*, a cura di P-G. Delage, Édition du Cerf, 2006, pp. 265-282.
- A. Crabbe, 'The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century', in *The Journal of Theological Studies* 32 (1981), pp. 369-400.
- B. Crostini, 'Byzantine World (to 1453)', in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, a cura di K. Pollmann, Oxford, Oxford University Press, 2013, vol. II, pp. 726-734.
- H. Crouzel, 'La doctrine origénienne du corps ressuscité', in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81 (1980), pp. 175-200 e pp. 241-266.
- B. E. Daley, 'The Fullness of the Saving God. Cyril of Alexandria on the Holy Spirit', in *The Theology of St Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, a cura di T. G. Weinandy e D. A. Keating, Londra-New York, T&T Clark, 2003, pp. 113-148.
- L. Dalmon, 'Le pape Zosime et la tradition juridique romaine', in *Eruditio Antiqua* 1 (2009), pp. 141-154.

- L. Dalmon, *Un dossier de l'épistolaire augustinien: la correspondance entre l'Afrique et Rome à propos de l'affaire pélagienne (416-418)*, Leuven, Peeters, 2015.
- E. Dassmann, 'Tam Ambrosius quam Cyprianus (c. Iul. Imp. 4, 112). Augustins Helfer im pelagianischen Streit', in *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, a cura di D. Papandreou, W. A. Bienert e K. Schäferdiek, Stuttgart-Berlino-Köln, Kohlhammer, 1989, pp. 259-268.
- A. Davids, 'Cyril of Alexandria's First Episcopal Years', in *The Impact of Scripture in Early Christianity*, a cura di J. den Boeft e M. L. van Pool-van de Lisdonk, Leiden, Brill, 1999, pp. 187-201.
- T. S. De Bruyn, 'Pelagius's Interpretation of Rom. 5: 12-21: Exegesis within the Limits of Polemic', in *Toronto Journal of Theology* 4 (1988), pp. 30-43.
- A. De Halleux, 'La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431)', in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993), pp. 48-87.
- A. De Halleux, 'Nestorius. Histoire et Doctrine', in *Irenikon* 66 (1993), pp. 38-51 e pp. 163-178.
- G. De Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse*, Losanna, Payot, 1943.
- G. De Plinval, 'Julien d'Éclane devant la Bible', in *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959), pp. 345-366.
- A. De Santos Otero, 'Der Codex Vatopedi 236', in *Kleronomia* 5 (1973), pp. 315-326.
- A. De Santos Otero, 'Dos capitulos ineditos del original griego de Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* II, 50-51) en el codice Vatopedi 236', in *Emerita* 41 (1973), pp. 479-489.
- A. De Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Vol. V Première partie: Le monachisme latin. De l'épithaphe de sainte Paule à la consécration de Démétriede (404-414)*, Parigi, Edition du Cerf, 1998.
- E. Dekkers, 'Les traductions grecques des écrits patristiques latins', in *Sacris Erudiri* 5 (1953), pp. 193-233.
- D. Del Fabbro, 'Le omelie mariane dei padri greci del V secolo', in *Marianum* 8 (1946), pp. 201-234.
- B. Delaroche, *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul, dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*, Parigi, Institut d'Études augustiniennes, 1996.
- S. Deléani, 'Présence de Cyprien dans les oeuvres de Jérôme sur la virginité', in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, a cura di Y-M. Duval, Parigi, Études Augustiniennes, 1988, pp. 61-82.
- R. Delmaire, 'Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome. Études de chronologie et de prosopographie', in *Recherches Augustiniennes* 25 (1991), pp. 71-180.

- J. Den Boeft, 'Augustine's Letter to Pelagius', in *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht 13-14 novembre 1986*, a cura di J. Den Boeft e J. Van Oort, Parigi, Institut des Études augustiniennes, 1987, pp. 73-87.
- F. Deniau, 'Le Commentaire de Jérôme sur Ephésiens nous permet-il de connaître celui d'Origène?', in *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*, a cura di H. Crouzel, G. Lomiento e J. Rius-Camps, Bari, Università di Bari, 1975, pp. 163-179.
- P. Descotes, 'Saint Augustin et la crise pélagienne: le témoignage de la correspondance (*Epistulae* 186, 187 et 194)', in *Revue des Études Augustiniennes* 56 (2010), pp. 197-227.
- R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.
- J. M. Dewart, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1971
- J. M. Dewart, 'The Christology of the Pelagian Controversy', in *Studia Patristica* 17 (1982), pp. 1221-1244.
- G. Di Palma, 'Ancora sull'interpretazione agostiniana di Rom 5, 12: *et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*', in *Augustinianum* 44 (2004), pp. 113-134.
- M. Th. Disdier, 'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)', in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Parigi, Letouzey et Ané, 1931, vol. 5, coll. 161-166.
- M. Th. Disdier, 'Le pélagianisme au concile d'Éphèse', in *Échos d'Orient* 30 (1931), pp. 314-333.
- R. Dodaro, 'Note on the Carthaginian Debate over Sinlessness, A.D. 411-412 (Augustine, *pecc. mer.* 2.7.8-16.25)', in *Augustinianum* 40 (2000), pp. 187-202.
- R. Dodaro, "'Ego miser homo". Augustine, the Pelagian Controversy and the Paul of Romans 7:7-25', in *Augustinianum* 44 (2004), pp. 135-144.
- A. J. Doval, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catacheses*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2001.
- R. Draguet, 'L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 41 (1946), pp. 321-364 e 42 (1946), pp. 5-49.
- C. Dratsellas, *Man in His Original State and in the State of Sin According to St. Cyril of Alexandria*, Atene, 1971.
- J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden-New York-Copenhagen-Köln, Brill, 1992.
- J. W. Drijvers, 'Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross', in *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, a cura di J. W. Drijvers e W. W. John, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp. 79-95.
- J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

- J. W. Drijvers, 'The Power of the Cross: Celestial Appearances in the Fourth Century', in *The Power of Religion in Late Antiquity*, a cura di A. Cain e N. Lenski, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 237-248.
- J. F. Drinkwater, 'The Usurpers Constantine III (407–411) and Jovinus (411–413)', in *Britannia* 29 (1998), pp. 269-298.
- A-M. Dubarle, 'La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne', in *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), pp. 113-136.
- A-M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Parigi, Les Éditions du Cerf, 1983.
- J. Dumortier, 'La question d'authenticité des lettres à Theodore', in *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), pp. 66-72.
- G. D. Dunn, 'Roman Primacy in the Correspondence between Innocent I and John Chrysostom', in *Giovanni Cristomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo (XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 2004)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 687-698.
- G. D. Dunn, 'The Date of Innocent I's *Epistula* 12 and the Second Exile of John Chrysostom', in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005), pp. 155-170.
- G. D. Dunn, 'Augustine, Cyril of Alexandria and the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 37 (2006), pp. 63-88.
- G. D. Dunn, 'Innocent I and the Attacks on the Bethlehem Monasteries', in *Journal of the Australian Early Medieval Association* 2 (2006), pp. 69-83.
- G. D. Dunn, 'Innocent I and Rufus of Thessalonica', in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 59 (2009), pp. 51-64.
- G. D. Dunn, 'Innocent I's Appointment of Boniface as Papal Legate to Constantinople', in *Sacris Erudiri* 51 (2012), pp. 135-149.
- G. D. Dunn, 'The Roman Response to the Ecclesiastical Crises in the Antiochene Church in the Late-Fourth and Early-Fifth Centuries', in *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature*, a cura di D. C. Sim e P. Allen, London, T&T Clark, 2012, pp. 112-128.
- G. D. Dunn, 'Did Zosimus Pardon Caelestius?', in *Lex et Religio. XL Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2013, pp. 647-656.
- G. D. Dunn, 'The Church of Rome as a Court of Appeal in the Early Fifth Century: The Evidence of Innocent I and the Illyrian Churches', in *The Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013), pp. 679-699.
- W. Dunphy, 'St. Jerome and the *Gens Anicia* (Ep. 130 to Demetrias)', in *Studia Patristica* 18 (1990), pp. 139-145.
- W. Dunphy, 'A Prelude to the Synod of Diospolis: The *Liber Apologeticus* of Orosius', in *ACADEMIA* 62 (1995), pp. 123-153.
- W. Dunphy, 'Concerning the Synod of Diospolis and its Acts', in *ACADEMIA* 63 (1996), pp. 101-117.

- W. Dunphy, 'The Acts of the Synod of Diospolis. Text, Translation and Notes', in *ACADEMIA* 67 (1998), pp. 185-228.
- W. Dunphy, 'Unexplored Paths Relating to the Outbreak of the Pelagian Debate', in *Nanzan Journal of Theological Studies* 30 (2007), pp. 27-54.
- W. Dunphy, 'Rufinus the Syrian: Myth and Reality', in *Augustiniana* 59 (2009), pp. 79-159.
- A. Dupont, 'John 3, 5 and the Topic of Infant Baptism in Augustine. A Case Study to Evaluate the Continuity of his Thinking on Grace', in *Vetera Christianorum* 47 (2010), pp. 41-62.
- A. Dupont, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy. Do Different Contexts Furnish Different Insights?*, Leiden-Boston, Brill, 2013
- A. Dupont, *Preacher of Grace. A Critical Reappraisal of Augustine's Doctrine of Grace in his Sermones ad populum on Liturgical Feasts and During the Donatist Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014.
- Y-M. Duval, 'Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas de saint Jérôme', in *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), pp. 9-40.
- Y-M. Duval, 'Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 23-36 de saint Jérôme', in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 227-278.
- Y-M. Duval, 'Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'*In Ionam* de Jérôme. La conversion des lettrés à la fin du IV^e siècle', in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, a cura di J. Fontaine e C. Kannengiesser, Parigi, Beauchesne, 1972, pp. 551-570.
- Y-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Parigi, Études Augustiniennes, 1973.
- Y-M. Duval, 'Pélage est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* a Rome en 393? Ou: du "Portrait-Robot" de l'hérétique chez s. Jérôme', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 75 (1980), pp. 526-557.
- Y-M Duval, 'Notes Complémentaires. Lettre 4*', in *Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres 1*-29**, Parigi, Études Augustiniennes, 1987, pp. 430-442.
- Y-M. Duval, 'Notes Complémentaires. Introduction à la lettre 6*', in *Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres 1*-29**, Parigi, Études Augustiniennes, 1987, pp. 444-456.
- Y-M. Duval, 'Lettre 19*. Notes complémentaires', in *Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres 1*-29**, Parigi, Études Augustiniennes, 1987, pp. 507-516.
- Y-M. Duval, 'La date du *De natura* de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce', in *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), pp. 257-283.
- Y-M. Duval, 'La correspondance entre Augustin et Pélage', in *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), pp. 363-384.

- Y-M. Duval, 'Jérôme ennemi de l'hérésie non de l'hérétique. De la proclamation d'un principe à son application pratique', in *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au IV^e siècle*, a cura di J-M. Poinssotte, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2001, pp. 211-231.
- Y-M. Duval, 'Pélage en son temps: données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle', in *Studia Patristica* 38 (2001), pp. 95-118.
- Y-M. Duval, 'Augustin et les règles épistolaires. Sur quelques lettres embarrassées de saint Augustin (ep. 23, 28, 146)', in *Epistulae antiquae II. Actes du IIe colloque international "Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens"* (Université François-Rabelais, Tours, 28-30 septembre 2000), a cura di L. Nadio e É. Gavoille, Leuven-Parigi, Peeters, 2002, pp. 355-365.
- Y-M. Duval, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.
- J. Ebbeler, *Disciplining Christians. Correction and Community in Augustine's Letters*, New York, Oxford University Press, 2012.
- W. Eborowicz, 'La première manifestation de l'influence posthume de st. Augustin', in *Filosofia Oggi* 6 (1983), pp. 473-481.
- P. R. Eddy, 'Can a Leopard Change its Spots? Augustine and the crypto-Manichaeism Question', in *Scottish Journal of Theology* 62 (2009), pp. 316-346.
- S. Elm, 'The *Sententiae ad virginem* by Evagrius Ponticus and the Problem of the Early Monastic Rules', in *Augustinianum* 30 (1990), pp. 393-404.
- S. Elm, 'Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem*', in *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), pp. 265-295.
- S. Elm, 'Jerome's Classification of Pelagius and Evagrius Ponticus', in *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 311-318.
- S. Elm, 'The Dog that Did not Bark. Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople', in *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, a cura di L. Ayres e G. Jones, Londra-New York, Routledge, 1998, pp. 68-93.
- R. B. Eno, 'The Fathers and the Cleansing Fire', in *Irish Theological Quarterly* 53 (1987), pp. 184-202.
- Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Archimandrit Gabriel Bunge*, Beuron, Beuronischer Kunstverlag, 2013.
- R. F. Evans, 'Pelagius, Fastidius and the Pseudo-Augustinian *De vita christiana*', in *The Journal of Theological Studies* 13 (1962), pp. 72-98.
- R. F. Evans, 'Pelagius Veracity at the Synod of Diospolis', in *Studies in Medieval Culture* 7 (1964), pp. 21-30.
- R. F. Evans, *Pelagius. Inquiries and Reappraisals*, Londra, Adam & Charles Black, 1968
- G. R. Evans, 'Neither a Pelagian nor a Manichee', in *Vigiliae Christianae* 35 (1981), pp. 232-244.

- F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.
- C. Fabricius, 'Adressat und Titel der Schriften an Theodor', in *Classica et Mediaevalia* 20 (1959), pp. 68-97.
- D. Fairbairn, 'Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy', in *The Journal of Ecclesiastical History* 58 (2007), pp. 383-399.
- J. Famerée, 'Éphèse et Nestorius: un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux', in *Revue théologique de Louvain* 39 (2008), pp. 3-25.
- L. M. Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete. His Commentary on the Gospel of John*, Piscataway, Gorgia Press, 2007.
- F. Fatti, 'Pontifex tantus. Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista', in *Adamantius* 19 (2013), pp. 30-49.
- A. Favale, *Teofilo d'Alessandria (345c.-412). Scritti, vita e dottrina*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1958.
- J. Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study*, Cambridge, W. Heffer & Sons, 1956.
- A. H. A. Fernandez Lois, *La Cristologia en los Comentarios a Isaias de Cirilo de Alejandria y Teodoret de Ciro*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis – Institutum Patristicum Augustinianum, 1998.
- A. Ferreiro, 'Jerome's Polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4)', in *Revue des Études Augustiniennes* 39 (1993), pp. 309-332.
- G. Ferrero, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo: I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1995.
- A. J. Festugière, *Ephèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Parigi, Beauchesne, 1982.
- E. Fisher, 'Planoudes' *De Trinitate*, the Art of Translation, and the Beholder's Share', in *Orthodox Readings of Augustine*, a cura di A. Papanikolaou A. e E. Demacopoulos, New York, St Valdimir's Seminary Press, 2008.
- K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, Mainz, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Mainz, 1990.
- F. Floëri, 'Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel', in *Augustinus Magister: Congrès International Augustinien, Paris, 21- 24 septembre 1954*, Parigi, Études Augustiniennes, 1955, vol. II, pp. 755-761.
- R. Flogaus, 'Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins *De Trinitate* durch Gregorios Palamas', in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), pp. 275-297.
- G. Folliet, "'Trahere/contrahere peccatum". Observations sur la terminologie augustinienne du péché', in *Homo Spiritalis. Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, a cura di C. Mayer e K. H. Chelius, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987, pp. 118-135.

- G. Folliet, “*Massa damnata – massa sanctorum*” chez saint Augustin’, in *Augustinus Minister et Magister. Homenaje al profesor Argimiro Turrado Turrado, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario*, Madrid, Editorial Revista Augustiniana, 1992, pp. 95-109.
- C. Fraisse-Coué, ‘Il dibattito teologico nell’età di Teodosio II: Nestorio’, in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Volume II: La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di C. e L. Pietri, edizione italiana a cura di A. Di Bernardino, Roma, Borla-Città Nuova, 2000, pp. 485-510.
- P. Fredriksen, ‘Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians’, in *Recherches Augustiniennes* 23 (1988), pp. 87-114.
- P. Freeman, *Ireland and the Classical World*, Austin, University of Texas Press, 2001.
- A. Fürst, ‘Augustinus im Orient’, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), pp. 293-314.
- A. Fürst, *Hieronymus, Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Friburgo-Basilea-Vienna, Herder Verlag, 2003.
- M. Gassman, ‘Eschatology and Politics in Cyril of Jerusalem’s Epistle to Constantius’, in *Vigiliae Christianae* 70 (2016), pp. 119-133.
- M. Gaudel, ‘Péché originel. Les Antiochiens’, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, 1933, t. 12, pp. 353-358.
- M. A. Gaumer, ‘Dealing with the Donatist Church. Augustine of Hippo’s Nuanced Claim to the Authority of Cyprian of Carthage’, in *Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought*, a cura di H. Bakker, P. Van Geest e H. Van Loon, Leuven-Parigi-Walpole, Peeters, 2010, pp. 181-201.
- P. Gavrilyuk, ‘*Theopatheia*: Nestorius’s main charge against Cyril of Alexandria’, in *Scottish Journal of Theology* 56 (2003), pp. 190-207.
- M. Geerard e A. Van Roey, ‘Les fragments grecs et syriaques de la lettre “*Ad Eupsychium*” d’Atticus de Constantinople (406-425)’, in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brugge, 1975, vol. I, pp. 69-81.
- G. Giudici, *La dottrina della grazia nel commento alla Lettera ai Romani di S. Cirillo di Al.*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1951.
- M. Gonsette, ‘Les directeurs spirituels de Démetriade: épisode de la lutte anti-pélagienne’, in *Nouvelle Revue Théologique* 60 (1933), pp. 783-801.
- P. Gorday, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine*, New York-Toronto, The Edwin Mellen Press, 1983.
- M. M. Gorman, ‘Annianus of Ceneda and the Latin Translations of John Chrysostom’s Homilies on the Gospel of Matthew’, in *Revue Bénédictine* 122 (2012), pp. 100-124.
- T. Graumann, *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlino-New York, Walter de Gruyter, 1994.

- T. Graumann, 'Autorität und Argumentation: Papst Caelestin und die römische Synode vom Sommer 430', in *I Concili Occidentali: Secoli III-V, XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2001, pp. 489-501.
- T. Graumann, 'Distribution of Texts and Communication-Networks in the Nestorian Controversy', in *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, pp. 227-238.
- T. Graumann, 'Reading the First Council of Ephesus (431)', in *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, a cura di R. Price e M. Whitby, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, pp. 27-44.
- T. Graumann, 'Protokollierung, Aktenerstellung und Dokumentation am Beispiel des Konzils von Ephesus (431)', in *Annuario Historiae Conciliorum* 42 (2010), pp. 7-34.
- T. Graumann, 'Theodosius II and the Politics of the First Council of Ephesus', in *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, a cura di C. Kelly, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 109-129.
- M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- B. Green, 'Leo the Great and the Heresy of Nestorius', in *Studia Patristica* 43 (2003), pp. 373-380.
- M. R. Green, *Pope Innocent I. The Church of Rome in the Early Fifth Century*, Tesi di Dottorato, Oxford, 1973.
- S. L. Greenslade, 'The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica, 378-95', in *The Journal of Theological Studies* 46 (1945), pp. 17-30.
- R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, Westminster, Faith Press, 1961.
- R. A. Greer, 'The Analogy of Grace in Theodore of Mopsuestia's Christology', in *The Journal of Theological Studies* 34 (1983), pp. 82-98.
- I. Grego, 'Giovanni II, Vescovo di Gerusalemme. Le controversie origenista e pelagiana', in *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 22 (1989), pp. 96-126.
- P. Grosjean, 'Notes d'hagiographie celtique: S. Jérôme, Pélage et Gildas', in *Analecta Bollandiana* 75 (1957), pp. 206-211.
- J. Gross, 'Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre', in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953), pp. 1-15.
- J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas. Im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, Monaco-Basilea, Ernst Reinhardt Verlag, 1963.
- V. Grossi, 'Sant' Ambrogio e sant' Agostino. Per una rilettura dei loro rapporti', in *Nec timeo mori. Atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio. Milano, 4-11 Aprile 1997*, a cura di L. F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 405-462.

- V. Grossi, 'Il ricorso ad Ambrogio nell'*Opus imperfectum contra Iulianum* di Agostino d'Ippona', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana. Atti del convegno 4-6 giugno 2003*, a cura di A. V. Nazzaro, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004, pp. 115-156.
- V. Grumel, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, Vol. I, Fasc. I, Parigi, Institut Français d'Études Byzantines, 1972.
- M-L. Guillaumin, 'Recherches sur l'exégèse patristique de Job', in *Studia Patristica* 12 (1975), pp. 304-308.
- A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*, Parigi, Éditions du Seuil, 1962.
- A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Parigi, Vrin, 2004.
- J. M. Hallman, 'The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople', in *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), pp. 369-391.
- A. Hamman, 'Orosius de Braga et le pélagianisme', in *Etudes patristiques: méthodologie-liturgie, histoire-théologie*, a cura di A. Hamman, Parigi, Beauchesne, 1991, pp. 301-310.
- C. P. Hammond, 'The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia', in *The Journal of Theological Studies* 28 (1977), pp. 372-429.
- N. M. Haring, 'The Character and Range of the Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430-1260)', in *Mediaeval Studies* 12 (1950), pp. 1-19.
- W. Harmless, 'Christ the Pediatrician: Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 28 (1997), pp. 7-34.
- C. Harrison, 'Who is Free from Sin? The Figure of Job in the Thought of Saint Augustine', in *Letture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi della antichità cristiana, 9-11 maggio 1991*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1992, pp. 483-488.
- C. Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- G. Harrison e J. BeDuhn, 'The Authenticity and Doctrine of (ps.?) Mani's Letter to Menoch', in *The Light and Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, a cura di P. Mirecki e J. BeDuhn, Leiden, Brill, 2001, pp. 128-172.
- M. Hauke, 'Die Taufgnade und die Wurzel des Bösen. Anmerkungen zur Verurteilung des Messalianismus auf dem Konzil von Ephesus', in *Annuario Historiae Conciliorum* 35 (2003), pp. 307-321.
- C. T. R. Hayward, 'Jewish Traditions in Jerome's Commentary on Jeremiah and the Targum of Jeremiah', in *Proceedings of the Irish Biblical Association* 13 (1985), pp. 100-120.
- C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1973.
- M. Heimgartner, *Pseudojustin – Über die Auferstehung. Text und Studie*, Berlino-New York, De Gruyter, 2001.

- M. Heimgartner, 'Neue Fragmente Diodors von Tarsus aus den Schriften "Gegen Apollinarius", "Gegen die Manichäer" und "Über den heiligen Geist"', in *Apollinarius und seine Folgen*, a cura di S-P. Berjan, B. Gleede e M. Heimgartner, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, pp. 185-204.
- R. E. Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St Paul's Epistle to the Ephesians*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- R. C. Hill, 'Theodore of Mopsuestia, Interpreter of the Prophets', in *Sacris Erudiri* 40 (2001), pp. 107-129.
- P-M. Hombert, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- E. Honigmann, 'Philippus of Side and his Christian History (Written about 434-439)', in *Patristic Studies*, a cura di E. Honigmann, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953, pp. 82-91.
- G. Honnay, 'Caelestius, Discipulus Pelagii', in *Augustiniana* 44 (1994), pp. 271-302.
- V. Hunink, 'Practicing What He Had Taught: Augustine's Sermons on Cyprian', in *'In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes Van Oort at Sixty*, a cura di J. A. Van Den Berg, A. Kontzé, T. Nicklas e M. Scopello, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 97-108.
- E. D. Hunt, 'Palladius of Helenopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century', in *Journal of Theological Studies* 24 (1973), pp. 456-480.
- A. Y. Hwang, 'Augustine's Interpretations of 1 Tim 2, 4 in the Context of his Developing Views of Grace', in *Studia Patristica* 43 (2006), pp. 137-142.
- O. Irshai, 'Cyril of Jerusalem: The Apparition of the Cross and the Jews', in *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, a cura di O. Limor e G. G. Stroumsa, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pp. 85-104.
- A. S. Jacobs, 'Writing Demetrias: Ascetic Logic in Ancient Christianity', in *Church History* 69 (2000), pp. 719-748.
- S. Jannaccone, 'La genesi del cliché antiorigenista ed il platonismo origeniano nel *Contra Iohannem Hierosolymitanum* di S. Girolamo', in *Giornale Italiano di Filologia* 17 (1964), pp. 14-28.
- P. Jay, 'Saint Augustin et la doctrine du purgatoire', in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), pp. 17-30.
- B. JeanJean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Parigi, Institut des Études Augustiniennes, 1999.
- B. Jeanjean, 'Le *Dialogus Attici et Critobuli* de Jérôme et la prédication pélagienne en Palestine entre 411 et 415', in *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, a cura di A. Cain e J. Lössl, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 59-71.
- B. JeanJean, 'Saint Jérôme face à l'exercice du pouvoir épiscopal: du respect dû à l'évêque à la mise en cause de son autorité dans le *Contre Jean de Jérusalem*', in *Les pères de l'Église et le pouvoir. Une Eglise profondément transformée? L'impact de la faveur impériale sur l'exercice ecclésial du*

- pouvoir. Actes du VI colloque de La Rochelle 6, 7 et 8 septembre 2013*, a cura di P-G. Delage, La Rochelle, Caritaspatrum, 2014, pp. 179-202.
- G. Jouassard, 'L'activité littéraire de Saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse', in *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la faculté de théologie de Lyon*, Lione, Facultés Catholiques, 1945, pp. 159-174.
- G. Jouassard, 'Ad Theodorum lapsus', in *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), pp. 140-150.
- G. Jouassard, 'La date des écrits antiariens de Saint Cyrille d'Alexandrie', in *Revue Bénédictine* 87 (1977), pp. 172-178.
- M. Jugie, 'Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIV^e et XV^e siècle', in *Échos d'Orient* 27 (1928), pp. 385-402.
- L. Karfíková, *Grace and the Will according to Augustine*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- E. Katayanagi, 'The Last Congruous Vocation', in *Augustiniana* 49 (1991), pp. 645-657.
- S. Katos, 'Origenists in the Desert: Palladius of Helenopolis and the Alexandrian Theological Tradition', in *American Benedictine Review* 56 (2005), pp. 167-193.
- S. Katos, *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- N. Kavvadas, 'Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources', in *Scrinium* 4 (2008), pp. 147-157.
- N. Kavvadas, 'On the Relationship Between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia', in *Studia Patristica* 45 (2010), pp. 245-250.
- N. Kavvadas, 'Theodore of Mopsuestia as a Source of Isaac of Nineveh's Pneumatology', in *Parole de l'Orient* 36 (2010), pp. 393-405.
- N. Kavvadas, 'An Eastern View: Theodore of Mopsuestia's Against the Defenders of Original Sin', in *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2014, pp. 271-293.
- D. A. Keating, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- D. Keech, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- J. N.D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, New York, Harper & Row, 1975.
- J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Londra, Duckworth, 1995.
- A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1952.
- S. C. Kessler, 'Le mariage du prophète Osée (Osée 1,2) dans la littérature patristique', in *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999), pp. 223-228.

- Y. R. Kim, 'Epiphanius of Cyprus vs. John of Jerusalem: An Improper Ordination and the Escalation of the Origenist Controversy', in *Episcopal Elections in Late Antiquity*, a cura di J. Leemans, P. Van Nuffelen, S. W. J. Keough e C. Nicolaye, Berlino-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 411-422.
- L. Koen, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1991.
- M. Kohlbacher, 'Vom Enkel des Origenes zum Vater der Chalcedongegner Einleitungsfragen zum Lehrbekenntnis des Johannes von Jerusalem (CPG 3621)', in *Origeniana Septima Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, a cura di W. A. Bienert e U. Kühneweg, Leuven, Peeters, 1999, pp. 655-672.
- H. K. Komline, 'Grace, Free Will, and the Lord's Prayer: Cyprian's Importance for the "Augustinian" Doctrine of Grace', in *Augustinian Studies* 45 (2014), pp. 247-279.
- C. Konoppa, *Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004.
- J.H. Koopmans, 'Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage', in *Vigiliae Christianae* 8 (1954), pp. 149-153.
- K-H. Kuhlman, 'Some Aspects of Revaluation of John Cassian's "De Incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII"', in *The Harp* 1 (1988), pp. 21-29.
- A-M. La Bonnardière, 'Le verset paulinien Rom., v. 5 dans l'oeuvre de saint Augustin', in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1955, vol. II, pp. 657-665.
- M. Lamberigts, 'Les évêques pélagiens déposés, Nestorius et Ephèse', in *Augustiniana* 35 (1985), pp. 264-280.
- M. Lamberigts, 'Julien d'Éclane et Augustine d'Hippone: deux conceptions d'Adam', in *Augustiniana* 40 (1990), pp. 373-410.
- M. Lamberigts, 'Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus', in *Augustiniana* 42 (1992), pp. 311-330.
- M. Lamberigts, 'Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aeclanum', in *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, a cura di J. Van Oort, O. Wermelinger e G. Wurst, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2001.
- M. Lamberigts, 'The Italian Julian of Aeclanum about the African Augustine of Hippo', in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba (1-7 avril 2001)*, a cura di P. Fux, J. Roessli e O. Wermelinger, Fribourg, Éditions Universitaires, 2003, pp. 83-93.
- M. Lamberigts, 'Co-operation of Church and State in the Condemnation of the Pelagians: The Case of Zosimus', in *Religious Polemics in Context: Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) Held at Leiden, 27-28 April 2000*, a cura di T. L. Hettema e A. van der Kooij, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, pp. 363-375.

- M. Lamberigts, 'Competing Christologies: Julian and Augustine on Jesus Christ', in *Augustinian Studies* 36 (2005), pp. 159-194.
- M. Lamberigts, 'The Presence of 1 Cor. 4, 7 in the Anti-Pelagian Works of Augustine', in *Augustiniana* 56 (2006), pp. 373-399.
- M. Lamberigts, 'The Philosophical and Theological Background of Julian of Aeclanum's Concept of Concupiscence', in *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. Akten der Tagung vom 22.-25. Februar 2006 am Zentrum für Antike und Moderne der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, a cura di T. Fuhrer, Franz Steiner Verlag, 2008, pp. 245-260.
- M. Lamberigts, 'Augustine's Use of Tradition in his Reaction to Julian of Aeclanum's *Ad Turbantium: Contra Iulianum* I-II', in *Augustinian Studies* 41 (2010), pp. 183-200.
- M. Lamberigts, 'Augustine's Use of Tradition in the Controversy with Julian of Aeclanum', in *Augustiniana* 60 (2010), pp. 11-61.
- M. Lamberigts, 'Augustine on Marriage. A Comparison of *De bono coniugali* and *De nuptiis et concupiscentia*', in *Louvain Studies* 35 (2011), pp. 32-52.
- M. Lamberigts, 'Julian of Aeclanum's Search for Rehabilitation with Nestorius, Ephesus, Celestine, Sixtus and Leo the Great', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana. II Convegno internazionale, Mirabella Eclano 23-25 settembre 2010*, a cura di S. Accomando e R. Ronzani, Istituto Superiore di Scienze Religiose G. Moscati-Istituto Patristico Augustinianum, 2012, pp. 151-166.
- M. Lamberigts e E. D'Hondt, 'Some Considerations on Pelagian Manuscripts', in "*Der Weise lese und erweitere sein Wissen*". *Beiträge zu Geschichte und Theologie. Festgabe für Berthold Jäger zum 65. Geburtstag*, a cura di T. Heiler, A. Sorbello Staub e B. Willmes, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2013, pp. 14-26.
- M. Lamberigts, '*Peccatum originale*', in *Augustinus-Lexikon*, a cura di R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller e A. Grote, Basilea, Schwabe, 2014, Vol. III, Fasc. 3/4, pp. 599-615.
- M. Lamberigts, M. A. Gaumer e A. Dupont, 'Cyprian in Augustine: From Criticized Predecessor to Uncontested Authority', in *The Normativity of History*, a cura di T. Merrigan, M. Lamberigts e L. Boeve, Leuven-Parigi-Dudley, Peeters, 2016, pp. 33-66.
- P. Laurence, 'Proba, Juliana et Démétrias: le christianisme des femmes de la gens Anicia dans le première moitié du Ve siècle', in *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), pp. 131-163.
- R. A. Layton, 'Plagiarism and Lay Patronage of Ascetic Scholarship: Jerome, Ambrose and Rufinus', in *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), pp. 489-522.
- J. Lebourlier, 'Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin', in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 Septembre 1954*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1955, vol. III, pp. 287-300.
- R. Leconte, '*L'asceterium* de Diodore', in *Mélanges bibliques rédigées en l'honneur de André Robert*, Parigi, Bloud & Gay, 1957, pp. 531-536.
- A. Lepka, 'L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 27 (1931), pp. 572-579.

- J-M. Leroux, 'Jean Chrysostome et la querelle origéniste', in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, a cura di J. Fontaine e C. Kannengiesser, Parigi, Beauchesne, 1972, pp. 335-341.
- F-J. Leroy, 'Pseudo-Chrysostomica: Jean de Jérusalem – vers une résurrection littéraire?', in *Studia Patristica* 10 (1970), pp. 131-136.
- G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- G. Lettieri, 'Centri in conflitto e parole di potenza. Normalizzazione e subordinazione dell'agostinismo al primato romano nel V secolo', in *Annali di Storia dell'Esegesi* 27 (2010), pp. 101-170.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, 'Friends and Enemies of John Chrysostom', in *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, a cura di A. Moffatt, Canberra, The Australian Association for Byzantine Studies, 1984, pp. 85-111.
- J. H. W. G. Liebeschuetz, 'The Fall of John Chrysostom', in *Nottingham Medieval Studies* 29 (1985), pp. 1-31.
- D. E. Linge, 'Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus', in *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2000), pp. 537-568.
- J. Lison, 'L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence augustinienne?', in *Studia Patristica* 32 (1997), pp. 325-332.
- M. Loconsole, 'L'esegesi di Giuliano d'Eclano. Analisi di alcune "lezioni ebraizzanti" nell'*Expositio Libri Iob*', in *Nicolaus* 32 (2005), pp. 113-127.
- W. Löhr, 'Pelagius' Schrift *De natura*: Rekonstruktion und analyse', in *Recherches Augustiniennes* 31 (1999), pp. 235-294.
- W. A. Löhr, *Pelagius, Portrait of a Christian Teacher in Late Antiquity*, Aberdeen, University of Aberdeen, 2007.
- W. A. Löhr, 'Augustinus und sein Verhältnis zu Pelagius: Eine Relecture der Quellen', in *Augustiniana* 60 (2010), 63-86.
- W. A. Löhr, *Pélage et le pélagianisme*, Parigi, Les Éditions du Cerf, 2015.
- J. Lössl, 'Augustine's 'On the Trinity' in Gregory Palamas' 150 Chapters', in *Augustinian Studies* 30 (1999), pp. 61-82.
- J. Lössl, 'Augustine in Byzantium', in *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000), pp. 267-295.
- J. Lössl, 'A Shift in Patristic Exegesis: Hebrew Clarity and Historical Verity in Augustine, Jerome, Julian of Aeclanum and Theodore of Mopsuestia', in *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 157-175.
- J. Lössl, 'Julian of Aeclanum's *Tractatus in Osee, Iohel, Amos*', in *Augustiniana* 51 (2001), pp. 11-37.
- J. Lössl, *Julian von Aeclanum Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Ueberlieferung*, Leiden, Brill, 2001.

- J. Lössl, 'Intellect with a (Divine) Purpose. Augustine on the Will', in *Theories of the Will from Antiquity to the Present Day*, a cura di T. Pink e M. W. F. Stone, Londra, Routledge, 2004, pp. 53-77.
- J. Lössl, 'Who Attacked the Monasteries of Jerome and Paula in 416 AD?', in *Augustinianum* 44 (2004), pp. 91-112.
- J. Lössl, 'Dating Augustine's Sermons 151-156: Internal Evidence', in *Sancti Aurelii Augustini Sermones CLI-CLVI*, a cura di G. Partoens, CCSL 51/B, Turnhout, Brepols, 2007, pp. XXIII – LV.
- J. Lössl, 'Palamite Soteriology in Augustinian Dress? Observations on Prochoros Kydones' Writings and Translations of Some Works of Augustine', in *Journal for Late Antique Religion and Culture* 2 (2008), pp. 33-43.
- A. Louth, 'Messalianism and Pelagianism', in *Studia Patristica* 17 (1982), pp. 127-135.
- C. Luibhéid, 'Theodosius II and Heresy', in *The Journal of Ecclesiastical History* 16 (1965), pp. 13-38.
- S. Lyonnet, 'Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs', in *Biblica* 36 (1955), pp. 436-456.
- S. Lyonnet, 'Rom. V, 12 chez Saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel', in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, Vol I: Exégèse et patristique*, Parigi, Aubier, 1963, pp. 327-339.
- G. Madec, 'De nouveau dans la correspondance augustinienne', in *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981), pp. 56-66.
- G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Parigi, Desclée, 1989.
- G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- J. Mahé, 'La date du Commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon S. Jean', in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 9 (1907), pp. 41-45.
- J-P. Mahé, 'Moses Xorenac'I devant la critique', in *Moses Xorenac'I et l'historiographie arménienne des origines*, a cura di D. Kouymjian e A. Ouzounian, Antélias, 2000, pp. 83-98.
- G. Malavasi, 'The Involvement of Theodore of Mopsuestia in the Pelagian Controversy. A Study of Theodore's Treatise Against Those who Say that Men Sin by Nature and not by Will', in *Augustiniana* 64 (2014), pp. 227-260.
- G. Malavasi, 'Diodore of Tarsus' Treatise Against the Manichaeans: A New Fragment', in *Vigiliae Christianae* 69 (2015), pp. 1-9.
- G. Malavasi, 'Orosio discepolo di Agostino? L'influenza di Girolamo nel *Liber Apologeticus*', in *Augustinianum* 55 (2015), pp. 113-136.

- G. Malavasi, 'Marius Mercator's Enemies in Augustine's Letter 193', in *Studia Patristica* 74 (2016), pp. 361-370.
- Mar Marcos, 'Papal Authority, Local Autonomy and Imperial Control: Pope Zosimus and the Western Churches (a. 417–18)', in *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, a cura di A. Fear, J. Fernández Ubiña e Mar Marcos, Londra, Bloomsbury, 2013, pp. 145-166.
- Mar Marcos, 'Anti-Pelagian Legislation in Context', in *Lex et Religio. XL Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2013, pp. 317-344.
- D. Marafioti, 'Il problema dell'*initium fidei* in sant'Agostino fino al 397', in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 541-565.
- D. Marafioti, *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del De spiritu et littera di S. Agostino*, Brescia, Morcelliana, 1983.
- D. Marafioti, 'Alle origini del teorema della predestinazione (*Simpl.* I, 2, 13-22)', in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione. Roma, 15-20 settembre 1986*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, vol. II, pp. 257- 277.
- H-I. Marrou, 'Les attaches orientales du pélagianisme', in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 112 (1968), pp. 459-472.
- T. F. Martin, *Rhetoric and Exegesis in Augustine's Interpretation of Romans 7:24-25a*, Lampeter, Edwin Mellen Press, 2001.
- G. Martinetto, 'Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage', in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 83-117.
- G. Maschio, 'L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)', in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 459-479.
- S. Matteoli, *Alle origini della teologia di Pelagio. Tematiche e fonti delle Expositiones XIII Epistularum Pauli*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2011.
- M. C. McCarthy, 'Modalities of Belief in Ancient Christian Debate', in *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009), pp. 605-634.
- W. C. McDermott, 'Saint Jerome and Pagan Greek Literature', in *Vigiliae Christianae* 36 (1982), pp. 372-382.
- J. Macdonald, 'Who Instituted the Papal Vicariate of Thessalonica?', in *Studia Patristica* 4 (1961), pp. 478-482.
- J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden, Brill, 1994.

- J. A. McGuckin, 'Nestorius and the Political Factions of Fifth-Century Byzantium: Factors in his Personal Downfall', in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), pp. 7-21.
- J. A. McGuckin, 'The Paradox of the Virgin-Theotokos: Evangelism and Imperial Politics in the Fifth-Century Byzantine World', in *Maria* 2 (2001), pp. 8-25.
- F. G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation. Insights from Theodore of Mopsuestia*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.
- F. G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London-New York, Routledge, 2009.
- J. McWilliam, 'Letters to Demetrias: A Sidebar in the Pelagian Controversy', in *Toronto Journal of Theology* 1 (2000), pp. 131-139.
- J. McWilliam, 'Augustine at Ephesus?', in *One Lord, One Faith, One Baptism. Studies in Christian Ecclesiality and Ecumenism in Honor of J. Robert Wright*, a cura di M. L. Dutton e P. T. Gray, Michigan, Eerdmans, 2006, pp. 56-67.
- G. Mercati, 'Some New Fragments of Pelagius. I. Two New Fragments of Pelagius', in *The Journal of Theological Studies* 8 (1907), pp. 526-529.
- G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e delle letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1931.
- G. Mercati, 'Il nome dell'autore del *Libellus fidei* attribuito a Giuliano d'Eclana', in *Opere Minori. Raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI, vol. II (1897-1906)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937, pp. 244-245.
- J. Meyendorf, 'Εφ'ϛ̅ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret', in *Studia Patristica* 4 (1961), pp. 157-161.
- W. Mayer, 'John Chrysostom: Deconstructing the Construction of an Exile', in *Theologische Zeitschrift* 62 (2006), pp. 248-258.
- W. Meyer, 'The Making of a Saint. John Chrysostom in Early Historiography', in *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, a cura di M. Wallraff e R. Brändle, Berlino-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 39-59.
- W. Meyer, 'Media Manipulation as a Tool in Religious Conflict: Controlling the Narrative Surrounding the Deposition of John Chrysostom', in *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, a cura di W. Meyer e B. Neil, Berlino-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 151-168.
- F. Millar, 'Repentant Heretics in Fifth-Century Lydia: Identity and Literacy', in *Scripta Classica Israelica* 23 (2004), pp. 111-130.

- F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkley, University of California Press, 2006.
- E. M. Morales, 'La participación del laico en la recepción de los concilios: la tarea de Mario Mercator', in *I concili della cristianità occidentale: secoli III – V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3 - 5 maggio 2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, pp. 529-542.
- C. Moreschini, 'Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana', in *Cristianesimo nella Storia* 3 (1982), pp. 61-71.
- C. Moreschini, 'Gerolamo tra Pelagio e Origene', in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 207-216.
- G. Morin, 'Le *De vita cristiana* de l'évêque Breton Fastidius et le livre de Pélage *ad viduam*', in *Revue Bénédictine* 15 (1898), pp. 481-493.
- G. Morin, 'Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: Le commentaire du Pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joël et Amos', in *Revue Bénédictine* 30 (1913), pp. 1-24.
- E. Murphy, 'As Far as My Poor Memory Suggested: Cyprian's Compilation of *Ad Quirinum*', in *Vigiliae Christianae* 68 (2014), pp. 533-550.
- H. Musurillo, 'John Chrysostom's Homilies on Matthew and the Version of Annianus', in *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten in Two Volumes*, a cura di P. Granfield e J. Jungman, Munster, Verlag Aschendorff, Vol. I, pp. 452-460.
- J. Muyldermans, 'Evagriana. Le Vatic. Barb. Graecus 515', in *Le Muséon* 51 (1938), pp. 191-226.
- A. J. Naidu, 'The First Adam-Second Adam Typology in John Chrysostom and Cyril of Alexandria', in *Perichoresis* 12 (2014), pp. 153-162.
- P. Nautin, 'L'Excommunication de Saint Jérôme', in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section – Sciences Religieuses* 80 (1971-1972), pp. 7-37.
- P. Nautin, 'La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et la réponse de Jean de Jérusalem (Juin-Juillet 396)', in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 69 (1974), pp. 365-394.
- P. Nautin, 'La date des commentaires de Jérôme sur les épîtres pauliniennes', in *Revue des Histoire Ecclésiastiques* 74 (1979), pp. 5-12.
- A. Nichols, 'The Reception of St Augustine and his Work in the Byzantine-Slavic Tradition', in *Angelicum* 64 (1987), pp. 437-452.
- T. Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- J. Ntedika, *L'Évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*, Parigi, Études Augustiniennes, Parigi, 1966.

- J. J. O'Keefe, 'Incorruption, anti-Origenism, and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria', in *The Theology of St Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, a cura di T. G. Weinandy e D. A. Keating, Londra-New York, T&T Clark, 2003, pp. 187-204.
- M. Parmentier, 'Greek Church Fathers on Romans 9', in *Bijdragen* 50 (1989), pp. 139-154 e 51 (1990), pp. 2-20.
- J. Patout Burns, 'Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius', in *Journal of Theological Studies* 29 (1978), pp. 67-83.
- J. Patout Burns, 'The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 10 (1979), pp. 43-54.
- J. Patout Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Parigi, Institut d'Études Augustiniennes, 1980.
- J. Patout Burns, 'Appropriating Augustine Appropriating Cyprian', in *Augustinian Studies* 36 (2005), pp. 113-130.
- D. Pazzini, *Il prologo di Giovanni in Cirillo di Alessandria*, Brescia, Paideia Editrice, 1997.
- N. A. Pedersen, *Demonstrative Proof in Defense of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos, the Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- M. C. Pennacchio, "'Quasi ursa raptis catulis" Os 13, 8 nell'esegesi di Gerolamo e Cirillo d'Alessandria', in *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 143-161.
- M. C. Pennacchio, *Propheta insaniens. L'esegesi patristica di Osea tra profezia e storia*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002.
- M. C. Pennacchio, 'Cum sermo propheticus absolute utrumque promiserit: l'interpretazione giuliana del concetto di *theoria*', in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana: atti del convegno 4-6 giugno 2003*, a cura di A. V. Nazzaro, Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2004, pp. 171-189.
- F. Perago, 'Una "querelle" del V secolo sulla giustizia, la virtù, la salvezza degli infedeli', in *Asprenas* 9 (1962), pp. 32-40.
- F. Perago, 'Il valore della tradizione nella polemica tra Sant'Agostino e Giuliano di Eclano', in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli* 10 (1962-1963), pp. 143-160.
- M-Y Perrin, 'The Blast of the Ecclesiastical Trumpet: Prédication et controverses dans la crise pélagienne. Quelques observations', in *Les controverses religieuses entre débats populaires (monde chrétien, antiquité tardive - XVIIe siècle)*, a cura di P. Nagy, M-Y. Perrin e P. Ragon, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan, 2011, pp. 17- 31.
- L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, Paideia Editrice, 1980.
- L. Perrone, a cura di, *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, Genova, Marietti, 1992.

- A. Peršič, 'Da Vittorino di Poetovio a Cromazio e al *Libellus fidei* del 418: predisposizione 'semipelagiana' dell'antropologia e della soteriologia nella tradizione cristiana aquileiese?', in *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, a cura di P-F. Beatrice e A. Peršič, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 517-645.
- H. Ch. Peuch e P. Hadot, 'L'entretien d'Origène avec Héraclide et le Commentaire de saint Ambrose sur l'Évangile de st. Luc', in *Vigiliae Christianae* 13 (1959), pp. 204-234.
- C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (331-449)*, Roma, Ecole française de Rome, 1976.
- C. Pietri, 'La géographie de l'Illyricum Ecclésiastique et ses relations avec l'Eglise de Rome', in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantine. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Roma, École française, 1984, pp. 21-62.
- C. Pietri, 'D'Alexandrie a Rome: Jean Talaïa, émule d'Athanase au V^e siècle', in *Alexandrina: hellenisme, judaïsme et christianisme a Alexandrie. Melanges offerts au P. Claude Mondesert*, Parigi, Édition du Cerf, 1987, pp. 277-295.
- A. Pincherle, 'Ambrogio e Agostino', in *Augustinianum* 14 (1974), pp. 385-407.
- K. Pinggéra, 'Heilsverwirklichung in eschatologischer Spannung. Zu Cyril von Alexandrien, *Responsiones ad Tiberium* 12', in *Patristica et Oecumenica: Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag*, a cura di P. Gemeinhardt e U. Kühneweg, Marburg, Elwert, 2004, pp. 51-63.
- G. Plagnieux, 'Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne: d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine', in *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), pp. 391-402.
- S. Prete, *Mario Mercatore polemista antipelagiano*, Torino, Marietti, 1958.
- S. Prete, *Il commonitorium nella letteratura cristiana antica*, Bologna, Università degli Studi di Bologna, 1962.
- R. Price, 'Politics and Bishops' Lists at the First Council of Ephesus', in *Annuaire Historiae Conciliorum* 44 (2012), pp. 395-420.
- R. Price, 'The Nicene Creed and the Reception of Converts at the First Council of Ephesus', in *Annuaire Historiae Conciliorum* 44 (2012), pp. 11-26.
- E. Prinzivalli, 'La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente', in *Augustinianum* 46 (2006), pp. 35-50.
- M. R. Rackett, 'What's Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers', in *Augustinian Studies* 33 (2002), pp. 223-237.
- M. Rackl, 'Die griechischen Augustinusuebersetzungen', in *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia pubblicati sotto gli auspici di S. S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'e.mo cardinale Francesco Ehrle. Volume I. Per la storia della teologia e della filosofia*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 1-38.
- I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

- I. Ramelli, 'Isacco di Ninive teologo della carità divina e fonte sulla perdita escatologia antiochena', in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2014, pp. 749-768.
- C. Rapp, 'Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca*', in *Novum Millennium: Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck 19 December 1999*, a cura di C. Sode e S. Takács, Farnham, Ashgate, 2001, pp. 281-289.
- M. S. B. Rasmussen, 'Like a Rock or like God? The Concept of *apatheia* in the Monastic Theology of Evagrius of Pontus', in *Studia Theologica* 59 (2005), pp. 147-162.
- É. Rebillard, 'A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic Citations', in *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), pp. 559-578.
- É. Rebillard, 'Deviance Theory and Orthodoxy. The Case of the Pelagian Controversy on Grace', in *Transformations of Religious Practices in Late Antiquity*, a cura di É. Rebillard, Farnham, Ashgate, 2013, pp. 159-177.
- B. R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge, The Boydell Press, 1988.
- F. Refoulé, 'La christologie d'Evagre et l'origénisme', in *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961), pp. 221-266.
- F. Refoulé, 'Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin', in *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963), pp. 41-49.
- F. Refoulé, 'Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin', in *Revue Thomiste* 63 (1963), pp. 341-362.
- G. J. Reinink, 'A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos*', in *Le Muséon* 110 (1997), pp. 63-71.
- G. J. Reinink, 'The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology', in *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 562-567.
- C. Renoux, 'Une Homélie sur Luc 2, 21 attribuée à Jean de Jérusalem', in *Le Muséon* 1988 (101), pp. 77-95.
- M. Richard, 'Recensione a Fr. Diekamp, *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*', in *Revue des Histoire Ecclésiastique* 35 (1939), pp. 789-791.
- M. Richard, 'Nouveaux fragments de Théophile d'Alexandrie', in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Göttingen, 1975, pp. 57-65.
- R. Riedinger, 'Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximus Homologetes', in *Byzantina* 13 (1985), pp. 517-534.
- G. Rigotti, 'I padri latini a Bisanzio: traduzioni di Agostino nel secolo XIV', in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo: Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, a cura di M. Cortesi e C. Leonardi, Edizioni del Galluzzo, 2000, pp. 273-282.

- P. Rollero, *La Expositio evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1958.
- H. Rondet, 'Rufin le Syrien et le *Liber de fide*', in *Augustiniana* 22 (1972), pp. 531-539.
- B. Roosen, 'Athous, Koutloumousiou 39. An Interesting Case', in *Sacris Erudiri* 39 (2000), pp. 219-252.
- P. Rousseau, 'Jerome on Jeremiah: Exegesis and Recovery', in *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy*, a cura di A. Cain e J. Lössl, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 73-83.
- W. G. Rusch, 'Some Comments on Origen's Homilies on the Gospel According to Luke', in *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la Tradizione Alessandriana. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001*, a cura di L. Perrone, P. Bernardino e D. Marchini, Leuven, Leuven University Press, 2003, vol. I, pp. 727-731.
- N. Russel, *Cyril of Alexandria*, Londra-New York, Routledge, 2000.
- Z. Safrai, *The Missing Century. Palestine in the Fifth Century: Growth and Decline*, Leuven, Peeters, 1998.
- A. Sage, '*Praeparatur voluntas a Domino*', in *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 1-20.
- A. Sage, 'Péché originel. Naissance d'un dogme', in *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 211-248.
- A. Sage, 'Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 a 430', in *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969), pp. 75-112.
- J-M. Salamito, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2005.
- L. Scheffczyk, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Friburgo-Basilea-Vienna, Herder, 1981.
- C. Scheppard, 'The Transmission of Sin in the Seed: A Debate between Augustine of Hippo and Julian of Aeclanum', in *Augustinian Studies* 27 (1996), pp. 99-108.
- F. Schlatter, 'The Pelagianism of the *Opus imperfectum in Matthaem*', in *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 267-285.
- F. Schlatter, 'The Author of the *Opus imperfectum in Matthaem*', in *Vigiliae Christianae* 42 (1988), pp. 364-375.
- M. Schneider e V. Zilker, 'Talking to books. Some basic principles of the literary genre of book dialogus', in *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 39 (2015), pp. 5-38.
- G. Schnitzer, 'Orosio e Pelagio', in *Religio* 13 (1937), pp. 336-343.
- L. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio: La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo, Edizioni Univeritarie, 1956.

- L. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano, Vita e Pensiero, 1974.
- M. Simonetti, 'Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia', in *Vetera Christianorum* 14 (1977), pp. 69-102.
- M. Simonetti, 'L'interpretazione antiochena di Romani 5-8', in *Vetera Christianorum* 45 (2008), pp. 179-192.
- R. E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus. Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- H. Sivan, 'On the Way to Bethlehem: Mary between Jerome and John of Jerusalem', in *The Power of Religion in Late Antiquity*, a cura di A. Cain e N. Lenski, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 369-381.
- R. Skalitzy, 'Annianus of Celeda: His Text of Chrysostom's "Homilies on Matthew"', in *Aevum* 45 (1971), pp. 208-233.
- A. Solignac, 'Autour du *De natura de Pelage*', in *Valeurs dans le Stoïcisme. Du Portique à nos jours. Textes rassemblés en hommage à Michel Spanneut*, a cura di M. Soetard, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993, pp. 181-192.
- M. Sordi, 'La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e Rufino', in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 44 (1990), pp. 1-9.
- G. Soutanian, *The History of the Armenians and Mosēs Khorenats'i*, Londra, Bennet & Bloom, 2012.
- J. Speigl, 'Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus', in *Annuario Historiae Conciliorum* 1 (1969), pp. 1-14.
- C. Spuntarelli, 'Il Commento a Matteo di Origene e l'*Opus Imperfectum in Matthaeum*', in *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina* (Napoli, 24-26 settembre 2008), Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 196-233.
- S. Squires, 'Jerome on Sinlessness: A *via media* between Augustine and Pelagius', in *The Heythrop Journal* 57 (2016), pp. 697-709.
- B. K. Steinhauser, 'Job Exegesis: The Pelagian Controversy', in *Augustine: Biblical Exegete*, a cura di F. Van Fleteren e J. C. Schnaubelt, New York, Peter Lang, 2001, pp. 299-311.
- C. Stewart, '*Working the Earth of the Heart*'. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- G. G. Stroumsa, 'Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine', in *Studia Patristica* 18 (1985), pp. 273-278.
- F. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1956.

- S. Tampellini, 'Le Omelie su Luca da Origene a Gerolamo (e Ambrogio): considerazioni introduttive', in *Adamantius* 18 (2012), pp. 226-232.
- R. Teja, 'La estrategia de la corrupción: "el oro de la iniquidad" de Cirilo de Alejandría en el concilio de Éfeso (431)', in *Cristianesimo nella Storia* 33 (2012), pp. 397-423.
- E. Teselle, 'Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy', in *Augustinian Studies* 3 (1972), pp. 61-95.
- R. Teske, '1 Timothy 2:4 and the Beginnings of the Massalian Controversy', in *Grace for Grace. The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2014, pp. 14-34.
- M. Testard, 'Démétrias, une disciple de saint Jérôme, et la *sollicitudo animi*', in *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France* (1999), pp. 238-256.
- F-J. Thonnard, 'Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne', in *Revue des Études Byzantines* 25 (1967), pp. 189-218.
- T. C. G. Thornton, 'Jerome and the Hebrew Gospel according to Matthew', in *Studia Patristica* 28 (1993), pp. 118-124.
- M. Tobon, 'The Health of the Soul: Ἀπάθεια in Evagrius Ponticus', in *Studia Patristica* 47 (2010), pp. 187-201.
- R. Toczko, 'Heretic as Bad Rhetorician: How Augustine Discredited Pelagius', in *Augustinian Studies* 42 (2011), pp. 211-231.
- R. Toczko, 'Rome as the Basis of Argument on the So-called Pelagian Controversy (415-418)', in *Studia Patristica* 70 (2011), pp. 649-659.
- A. Topchyan, *The Problem of the Greek Sources of Movṣēs Xorenac'i's History of Armenia*, Leuven-Parigi-Dudley, Peeters, 2006.
- C. Toumanoff, 'On the Date of the Pseudo-Moses of Chorene', in *Handes Amsorya* 75 (1961), pp. 467-476.
- G. Traina, 'La fine del Regno d'Armenia', in *La Persia e Bisanzio. Convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, pp. 353-372.
- M. Trizio, 'Un uomo sapiente ed apostolico. Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del *De Trinitate*', in *Quaestio* 6 (2006), pp. 131-189.
- M. Trizio, 'Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del *De Trinitate* di Agostino', in *Byzantine Theologians. The Systematization of their own Doctrine and their Reception of Foreign Doctrines*, a cura di A. Rigo e E. Ermilov, Roma, Università Tor Vergata, 2009, pp. 143-168.
- H. E. W. Turner, 'Nestorius Reconsidered', in *Studia Patristica* 13 (1975), pp. 306-321.
- A. Vaccari, *Un Commento a Giobbe di Giuliano d'Eclana*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1915.
- A. Vaccari, 'La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola esegetica di Antiochia', in *Biblica* 1 (1920), pp. 3-36.

- A. Vaccari, 'In margine al commento di Teodoro mopsuesteno ai salmi', in *Miscellanea Giovanni Mercati. Vol I. Bibbia – Letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946, pp. 175-198.
- P. Van Egmond, 'Haec Fides Est: Observations on the Textual Tradition of Pelagius' "Libellus Fidei"', in *Augustiniana* 57 (2007), pp. 345-385.
- P. Van Egmond, 'The Confession of Faith Ascribed to Caelestius', in *Sacris Erudiri* 50 (2011), pp. 317-339.
- P. Van Egmond, 'Pelagius and the Origenist Controversy in Palestine', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 631-647.
- P. Van Egmond, *A Confession without Pretence: Text and Context of Pelagius' Defence of 417 AD*, Unpublished Doctoral Dissertation, Vrije University, 2013.
- M. Van Esbroeck, 'Nathanael dans une homélie géorgienne sur les Archanges', in *Analecta Bollandiana* 89 (1971), pp. 155-176.
- M. Van Esbroeck, 'Une homélie sur l'Église attribuée a Jean de Jérusalem', in *Le Muséon* 86 (1973), pp. 283-304.
- M. Van Esbroeck, 'Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix', in *Analecta Bollandiana* 102 (1984), pp. 99-134.
- F. Van Fleteren, 'Augustine's Evolving Exegesis of Romans 7:22-23 in its Pauline Context', in *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 89-114.
- H. Van Loon, 'The Pelagian Debate and Cyril of Alexandria's Theology', in *Studia Patristica* 68 (2013), pp. 61-83.
- H. Van Loon, 'Violence in the Early Years of Cyril of Alexandria's Episcopate', in *Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators*, a cura di A. C. Geljon e R. Roukema, Leiden, Brill, 2014, pp. 108-131.
- P. Van Nuffelen, 'Gélase de Césarée. Un compilateur du cinquième siècle', in *Byzantinische Zeitschrift* 95 (2002), pp. 621-639.
- P. Van Nuffelen, 'The Career of Cyril of Jerusalem (c. 348-86): A Reassessment', in *The Journal of Theological Studies* 58 (2007), pp. 134-146.
- P. Van Nuffelen, 'Episcopal Succession in Constantinople (381-450 C.E.): The Local Dynamics of Power', in *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010), pp. 425-451.
- P. Van Nuffelen, 'Le schisme chrysostomien à Constantinople: Commémoration et oubli', in *Dessiner la communion. Dissidence, exclusion, et réintégration dans les communautés chrétiennes des premiers siècles*, a cura di P. G. Delage, Royal, 2010, pp. 109-122.
- P. Van Nuffelen, 'Palladius and the Johannite Schism', in *Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013), pp. 1-19.
- P. Van Nuffelen, 'Theophilus against John Chrysostom: The Fragments of a Lost *liber* and the Reasons for John's Deposition', in *Adamantius* 19 (2013), pp. 139-155.

- F. Van Ommeslaeghe, 'Le valeur historique de la Vie de S. Jean Chrysostome attribuée à Martyrius d'Antioche (BHG 871)', in *Studia Patristica* 12 (1975), pp. 478-483.
- L. Van Rompay, 'John Chrysostom's "Ad Theodorum lapsum". Some Remarks on the Oriental Tradition', in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 19 (1988), pp. 91-106.
- M. A. Van Willigen, 'Ambrose's *De Paradiso*: An Inspiring Source for Augustine of Hippo', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 47-53.
- M-A. Vannier, 'Augustin et la relecture de l'*In Lucam* d'Ambroise dans les lettres 147 et 148', in *Coinnaissance des Pères de l'Église* 103 (2006), pp. 53-58.
- M. Verschoren, "'I Do the Evil that I Do not Will": Augustine and Julian on Romans 7: 5-25 during the Second Pelagian Controversy (418-430)", in *Augustiniana* 54 (2004), pp. 223-242.
- M. Vessey, 'The Forging of Orthodoxy in Latin Christian Literature: A Case Study', in *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), pp. 495-513.
- J. Vilella, 'Biografía crítica de Orosio', in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 43 (2000), pp. 94-121.
- M. Villain, 'Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène', in *Recherches de Science Religieuse* 27 (1937), pp. 5-37 e pp. 165-195.
- L. Viscido, 'Appunti sull'invettiva in Girolamo', in *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 386-394.
- S. Visintainer, *La dottrina del peccato in s. Girolamo*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1962.
- S. J. Voicu, 'Giovanni di Gerusalemme e pseudo-Crisostomo. Saggio di critica di stile', *Euntes Docete* 24 (1971), pp. 66-111.
- S. J. Voicu, 'Le prime traduzioni latine di Crisostomo', in *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec. IV (XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio, 1992)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, pp. 397-415.
- S. J. Voicu, 'Pseudo-Giovanni Crisostomo: I confini del corpus', in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1996), pp. 105-115.
- S. J. Voicu, "'Furono chiamati giovaniti..". Un'ipotesi sulla nascita del corpus pseudocrisostomico', in *Philomastetos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, a cura di B. Janssens, B. Roosen e P. Van Deun, Leuven-Parigi-Dudley, Peeters, 2004, pp. 701-711.
- S. J. Voicu, 'La volontà e il caso: La tipologia dei primi spuri di Crisostomo', in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo (XXXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 2004)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2005, pp. 101-118.
- S. J. Voicu, 'L'immagine di Crisostomo negli spuri', in *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, a cura di M. Wallraff e R. Brändle, Berlino-New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 61-96.
- A. Vööbus, 'Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia', in *Church History* 33 (1964), pp. 115-124.

- N. Yamada, 'The Influence of Chromatius and Rufinus of Aquileia on Pelagius – as Seen in his Key Ascetic Concepts: *exemplum christi*, *sapientia* and *imperturbabilitas*', in *Studia Patristica* 70 (2013), pp. 661-670.
- E. Yarnold, 'The Authorship of the Mystagogic Catecheses Attributed to Cyril of Jerusalem', in *The Heythrop Journal* 19 (1978), pp. 143-161.
- J. Yates, 'Augustine's Appropriation of Cyprian the Martyr-Bishop against the Pelagians', in *More than a Memory, The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, a cura di J. Leemans, Leuven, Peeters, 2005, pp. 119-135.
- P. Yousif, 'Traduzioni siriane di Teodoro di Mopsuestia', in *Autori classici in lingue del vicino e medio Oriente*, a cura di G. Fiaccadori, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1990, pp. 141-162.
- P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- H. G. Weis, 'Diodor von Tarsus, Περὶ προνοίας', in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, Lagarde-Haus, 1968, pp. 217-230.
- O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stoccarda, Anton Hiersemann, 1975.
- O. Wermelinger, 'Das Pelagiusdossier in der *Tractoria* des Zosimus', in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979), pp. 336-368.
- S. Wessel, 'The Ecclesiastical Policy of Theodosius II', in *Annuario Historiae Conciliorum* 33 (2001), pp. 285-308.
- S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- J. Wetzel, 'Pelagius Anticipated: Grace and Election in Augustine's *Ad Simplicianum*', in *Augustine, from Rhetor to Theologian*, a cura di J. McWilliam, T. Barnes, M. Fahey e P. Slater, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, pp. 121-132.
- J. Wetzel, 'Predestination, Pelagianism and foreknowledge', in *The Cambridge Companion to Augustine*, a cura di E. Stump e N. Kretzmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 49-58.
- R. L. Wickham, 'Pelagianism in the East', in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, a cura di R. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 200-213.
- D. S. Wiesen, *St Jerome as a Satirist: A Study in Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca, 1964.
- R. L. Wilken, 'Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typology in Cyril of Alexandria', in *Church History* 35 (1966), pp. 137-156.
- D. A. Wilmart, 'Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges', in *Revue Bénédictine* 28 (1911), pp. 143-153.

- G. Winkler, 'An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)', in *Revue des Études Armeniennes* 19 (1985), pp. 85-180.
- D. Z. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his Old Testament Exegesis*, New York, Paulist Press, 1989.
- R. Ze'ev, 'The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem', in *Jerusalem Cathedra* 2 (1982), pp. 79-105.
- R. Ze'ev, 'The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451)', in *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, a cura di A. Raban e K. G. Holum, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, pp. 559-574.
- M. Zelzer, 'Quem iudicem potes Ambrosio reperire meliorem? (Augustinus, *op. impf.* 1,2)', in *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 280-285.
- A. Zeoli, *La teologia agostiniana della grazia fino alle Quaest. Ad Simpl. (396)*, Napoli, Liguori, 1963.
- J. Ziegler, *Iob 14, 4-5a als wichtigster Schriftbeweis für die These "Neminem sine sorde et sine peccato esse" (Cyprian, test 3, 54) bei den lateinischen christlichen Schriftstellern*, Monaco, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1985.
- S. Zincone, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno. Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto*, L'Aquila, Japadre, 1988.

INDICE

LA CONTROVERSIA PELAGIANA IN ORIENTE	1
1. PELAGIO, CELESTIO E GIULIANO D'ECLANO IN ORIENTE	3
1.1. GIOVANNI DI GERUSALEMME	7
1.1.1. La professione di fede <i>Sanctae et adorandae Trinitatis</i> (CPG 3621).....	11
1.1.1.1. La santa e adorabile Trinità	21
1.1.1.2. La realtà dell'incarnazione di Gesù Cristo	22
1.1.1.3. La risurrezione dei morti	31
1.1.1.4. La controversia pelagiana.....	38
1.1.2. Agostino e Giovanni di Gerusalemme	53
1.2. PRAILO DI GERUSALEMME	59
1.3. LO SCISMA GIOVANNITA	63
1.3.1. Giovanni Crisostomo, lo scisma giovannita e Roma	63
1.4. ATTICO DI COSTANTINOPOLI	73
1.4.1. L'espulsione di Celestio.....	73
1.4.2. Un'ulteriore espulsione di pelagiani da Costantinopoli.....	75
1.4.3. Ulteriori testimonianze dell'attività anti-pelagiana di Attico	82
1.4.4. Contrasti teologici tra Attico e i pelagiani: alcune osservazioni.....	83
1.5. CIRILLO DI ALESSANDRIA	87
1.5.1. I primi interventi di Cirillo.....	88
1.5.2. Cirillo, il sinodo di Diospoli e Agostino	89
1.5.3. La confutazione teologica del pelagianesimo	98
1.6. TEODORO DI MOPSUESTIA	109
1.6.1. L'incontro tra Teodoro e Giuliano	110
1.6.2. Il trattato 'Contro coloro che affermano che gli uomini peccano per natura e non per volontà'	114
1.6.2.1. Teodoro contro Girolamo	118
1.6.2.2. Giuliano fonte di Teodoro	128
1.6.3. L'influsso della tradizione antiochena su Giuliano.....	137
1.6.4. Teodoro prima di Giuliano.....	148

1.6.5. Conclusioni	156
1.7. NESTORIO	159
1.7.1 Nestorio, Celestio e Giuliano	160
1.7.2. Nestorio e il peccato originale	168
1.8. CONCILIO DI EFESO	177
1.8.1. Agostino ad Efeso	179
1.8.2. La condanna del pelagianesimo	184
1.9. BISANZIO E LA MEMORIA DELLA CONTROVERSIA PELAGIANA	191
1.9.1. Menzioni di Pelagio, Celestio e Giuliano	191
1.9.2. Traduzioni e circolazione di opere pelagiane o anti-pelagiane	195
1.10. CONCLUSIONI	209
2. L'ANTI-PELAGIANESIMO LATINO IN ORIENTE	213
2.1 AGOSTINO	217
2.1.1. Il peccato originale e il battesimo degli infanti	222
2.1.2. Grazia e libero arbitrio	228
2.1.3. L'approccio verso Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano	235
2.1.4. La novità del pelagianesimo	245
2.2. GIROLAMO	253
2.2.1. Presentazione degli scritti	255
2.2.2. Grazia e libero arbitrio	258
2.2.3. <i>Inpeccantia</i>	266
2.2.4. Peccato originale e battesimo degli infanti	272
2.2.5. La costruzione del pelagianesimo tramite genealogie eresiologiche	278
2.2.6. L'attacco personale a Pelagio	296
2.3. OROSIO	299
2.3.1. La missione in Palestina	299
2.3.2. La confutazione teologica di Pelagio	303
2.3.3. La presentazione polemica di Pelagio	306
2.4. CONFRONTI ESEGETICI: AGOSTINO, GIROLAMO E OROSIO DI FRONTE ALL'ESEGESI PELAGIANA	309

2.4.1	Giobbe.....	309
2.4.2	Zaccaria ed Elisabetta	317
2.5.	HEROS E LAZZARO: IL LIBELLO ACCUSATORIO DEL SINODO DI DIOSPOLI.....	323
2.6.	MARIO MERCATORE	329
2.6.1.	Rilevanza.....	330
2.6.2.	Tradizione	331
2.6.3.	Innovazione.....	335
2.7.	CONCLUSIONI.....	337
	APPENDICE. LA PROFESSIONE DI FEDE DI GIOVANNI DI GERUSALEMME, <i>SANCTAE ET ADORANDAE TRINITATIS</i> (CPG 3621)	341
	FONTI	350
	STUDI.....	362