



«Qui filii praepositi pastores»

Ministri e pastori nella predicazione di Agostino

di Cristina Simonelli



A partire dalla fine del IV secolo si registra una produzione di una certa importanza attorno a temi ministeriali: alcuni scritti formano addirittura una sorta di genealogia, richiamandosi in qualche misura gli uni agli altri o comunque attingendo ad uno sfondo condiviso; per altro versante, canoni sinodali e libelli polemici affrontano anche questioni attinenti alla disciplina del clero. Alcuni riferimenti sono applicabili a qualsiasi forma di responsabilità nella comunità ecclesiale e in particolare al vescovo, ma altri sono esplicitamente presbiterali: se nel III secolo infatti si osserva una contrazione dei ruoli e l'emergere insistente di una figura monoepiscopale; nel secolo seguente si assiste ad un nuovo e particolare "allargamento" del carico pastorale con l'attribuzione di compiti di predicazione, discernimento e presidenza del culto ai presbiteri e, in alcune chiese anche in riferimento alla predicazione, al gruppo diaconale.

I temi presenti in Agostino si inseriscono su questo canovaccio già sperimentato e lo declinano secondo una peculiare visione teologica, che può fruire delle riflessioni messe a punto sia nella questione donatista che nella incipiente questione pelagiana, dunque in prospettiva ecclesiologica e sacramentaria ma anche antropologica e spirituale.

- 1. Un topos diffuso:** Ciò che lega gli scritti che raccogliamo qui in forma sintetica è una comune modalità di presentare le caratteristiche ed esigenze del ministero attraverso le proteste di indegnità degli autori/protagonisti. Le vicende biografiche implicate sono in prevalenza riferite all'ordinazione presbiterale, ma il complesso di riflessioni che istruiscono è estensibile al mi-
- dalla Apologia per la fuga alla Regola pastorale**

nistero in generale: da questo punto di vista, ad esempio, Crisostomo, ripreso alla lettera da Girolamo, afferma che la differenza fra presbiteri e vescovi risiede solo nella possibilità di ordinare a propria volta qualcun altro¹. Bisogna anche considerare che le dimensioni delle comunità ecclesiali erano spesso esigue: nei sinodi africani dell'epoca di Agostino molti *episcopi* provenivano da piccolissime comunità, per cui la responsabilità pastorale non era molto distante da quella che in seguito viene attribuita ai presbiteri delle *parochiae*. Del resto a Roma durante l'episcopato di Innocenzo I si aveva l'uso di celebrare un'unica eucaristia ed inviare il *fermentum*² alle comunità cittadine, eccezion fatta per quelle poste nelle aree cimiteriali e dunque più distanti. Una certa attenzione si nota invece, anche in occidente, nel distinguere ruoli ministeriali e vita monastica, pur nell'incipiente processo di monasticizzazione del clero e di clericalizzazione del monachesimo maschile in ambito latino³.

¹ Per una visione sintetica dello sviluppo dei ruoli ministeriali nel IV secolo cf. A. DI BERARDINO, *Testimonianze di vita presbiterale nelle "Institutiones" del IV secolo*, in *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, a cura di Sergio Felici, LAS, Roma 1992, 145-169.

² «Per quanto riguarda il *fermentum* che la domenica inviamo nei diversi "titoli", ci hai voluto consultare ma non era necessario, perché le nostre chiese si trovano tutte all'interno della città. I loro presbiteri quando non possono riunirsi con noi a causa della cura pastorale verso i fedeli che sono loro affidati, ricevono dagli accoliti il *fermentum* da noi consacrato, perché non sembri loro di essere separati dalla comunione con noi soprattutto in quel giorno. Cosa questa che non ritengo si debba fare per le comunità che si trovano nelle campagne (*parochias*), sia perché i *sacramenti* non si devono portare lontano, sia perché noi stessi non li inviamo ai presbiteri incaricati dei diversi cimiteri: questi presbiteri hanno il diritto ed il permesso di consacrarli» (INNOCENZO a Decenzio di Gubbio: *La lettre du Pape Innocent I a Décentius de Gubbio*. Testo critico, traduzione e commento a cura di R. Cabié, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1973).

³ Troppo lungo sarebbe riportarne tutti i tratti, ma certo si può almeno indicare, da una parte, l'uso di cenobi presbiterali diffusi da alcuni vescovi, tra cui Eusebio di Vercelli e Cromazio di Aquileia, dall'altra la propensione a non rifiutare il servizio ministeriale da parte di realtà monastiche come quella di Martino a Tour o dello stesso Agostino. Gregorio Magno (tra VI e VII secolo) se ne lamenta ancora

1.1. *Gregorio:
Nazianzo e dintorni*

Dà in qualche modo il via a questo tipo di produzione⁴ uno scritto la cui occasione è legata alla vicenda biografica di Gregorio *il teologo*, ma la cui riflessione è molto più ampia. Come è noto, il così detto nazianziense trae nome non da una delle diocesi a cui verrà in seguito assegnato come vescovo (prima fra tutte quella Sasima «miserabile paesello veramente detestabile»), ma dal nome della diocesi di suo padre, anch'egli di nome Gregorio e, pare di capire, piuttosto direttivo nei confronti del figlio, la cui vocazione alla solitudine monastica non soddisfaceva il desiderio paterno. La tradizione, forse con qualche eccesso retorico, vuole che subito dopo l'ordinazione voluta dal padre nel 362, Gregorio *junior* sia fuggito dalla città e dal ministero. In seguito, pentitosi, sarebbe tornato presso il padre e in quell'occasione, durante la celebrazione della Pasqua, avrebbe pronunciato un discorso in cui dava spiegazione del gesto compiuto, scusandosene. La portata dello scritto, appunto *Apologia per la fuga*⁵, è però ben più ampia perché Gregorio, mentre spiega le ragioni della propria fuga e dichiara la propria indegnità rispetto a siffatto ministero, delinea il quadro del significato e delle esigenze del presbiterato, non senza aver prima lamentato una perdita di rigore e di spiritualità:

e non desidera che i chierici vadano nei monasteri: GREGORIO MAGNO, *Epp* 5,1; 7,40; 4,11; cf R.A. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Vita e pensiero, Milano 2001, 84. Più ampiamente sulla questione, cf T. SARDELLA, *Eros rifiutato ed eros proibito. Ascesi dei monaci e celibato dei chierici: un aspetto dei rapporti tra società e istituzioni religiose in L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 1998, 197-238.

⁴«Orazione scritta da Gregorio tra le prime.... della quale si servirono come modello e fonte Giovanni Crisostomo e Gregorio Magno, rispettivamente per *Il sacerdozio* e per la *Regola pastorale*» (L. VISCANTI, *Introduzione*, in GREGORIO NAZANZIENO, *Fuga e autobiografia* (= CTP 62), Città Nuova, Roma 1987, 6).

⁵Si tratta di un discorso variamente titolato nei manoscritti, non di mano dell'autore, fra i più frequenti *Apologetikos tês fygês*, edito anche come *Il Discorso* (= SCh 247) (ed J. Bernardi, Cerf, Paris 1978, 84-241, *Introduzione*, 29-50). In italiano, insieme al carne autobiografico, in GREGORIO NAZANZIENO, *Fuga (e autobiografia)* (= CTP 62), a cura di L. Viscanti, Città Nuova, Roma 1987, 29-115.

«Vi sono alcuni che... rivendicano il diritto di sedere ai lati dell'altare. Costoro fanno calca intorno all'altare come se pensassero che questa dignità non fosse forma di virtù, ma un mezzo di sostentamento, non un pubblico servizio del quale rendere conto, ma un potere che sfugge ad ogni controllo. E il numero di costoro è quasi maggiore a quello dei loro sottoposti»⁶.

Se si pensa che nel secolo precedente durante le persecuzioni per editto – in particolare in quelle volute da Valeriano e poi da Diocleziano – i responsabili della comunità erano quelli che venivano specificamente ricercati e correavano dunque più rischi, si può ben considerare il cambio epocale apportato dalla svolta costantiniana in senso lato, ossia dall'intera parabola del secolo IV, pensato come racchiuso tra l'*Editto di tolleranza* di Galerio del 311 e l'*Editto di Tesalonica* di Teodosio del 380. In questo periodo, tra l'altro, si registra una politica di esenzione per i membri del clero dai servizi che dovevano essere resi alla collettività (*curiae, munera civilia*): l'alto numero di esenzioni e il conseguente danno economico e sociale per la collettività, portò in seguito a tentativi di limitare tale sottrazione di risorse, tramite la proibizione di accogliere fra i chierici membri delle classi più alte, quelle appunto tenute a contribuire alla *cosa pubblica*, o tramite l'obbligo di devolvere prima dell'ordinazione le proprie ricchezze a familiari o ad altri *curiales* non esenti⁷.

La parte più consistente del *discorso* riguarda però la consapevolezza della gravità dell'impegno assunto, che si specifica in primo luogo come funzione di governo⁸ per la quale

⁶ GREGORIO N., *Fuga*, 8.

⁷ Ampia documentazione in R. LIZZI TESTA, *Come e dove reclutare i chierici? I problemi del vescovo Agostino*, in *L'adorabile vescovo di Ippona*, a cura di F. Ela Consolino, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2001, 183-216; si vedano in particolare alcune *costituzioni* del XII libro del Codice Teodosiano, in cui viene ribadito che i chierici che avessero voluto rimanere esenti dai *munera civilia* avrebbero dovuto devolvere i propri beni a qualcun altro (CTh 12,1,121 [31 dic. 386] e che i loro figli, se non ordinati a propria volta, non sarebbero stati esenti dalle *curiae* (CTh 12,1,123 [28 luglio 390])).

⁸ *Hégemonia* (2,4,78); *epistasia* (2,58-78); *prostasia*, di cui si hanno moltissimi ricorsi, per limitarsi ai sostantivi, che sono accompagnati anche dalle corrispondenti forme verbali. Per un bilancio sulla termi-

sarebbe necessario essere medici, severi verso se stessi e misericordiosi verso gli altri, e imparare a «governare con la persuasione e non per forza: la pianta costretta, torna alla posizione di prima»⁹. La stessa dinamica di esperienza profonda e ardente coinvolgimento è richiesta nei diversi aspetti della vita ecclesiale, come vita discepolare che scruti le scritture e come vita grata/gratuita che faccia propria la dinamica eucaristica e dossologica della liturgia. A servizio di questi tratti dell'*ekklesia* deve esplicarsi l'esercizio ministeriale:

«Sapendo che nessuno è degno del grande Dio che è insieme vittima e pontefice, se non colui che prima gli abbia offerto se stesso come vittima viva e santa, che abbia manifestato il suo culto spirituale gradito a Dio e che abbia offerto il sacrificio di lode e lo spirito contrito, l'unico sacrificio che desidera da noi, egli che tutto ci ha dato, come avrei osato presentargli il sacrificio esterno, la rappresentazione dei grandi misteri? O vestirmi della figura e del nome del sacerdote prima di aver consacrato le mie mani con opere sante [...] prima che la mia bocca avesse aspirato lo Spirito [...] la lingua si fosse riempita di esultanza e fosse diventata un plectro di divina melodia, svegliata dalla gloria, risvegliata all'aurora? [...] Chi sarà mai colui che col cuore non ancora acceso dai puri e infiammati ragionamenti di Dio, mentre gli vengono lette le Scritture, non avrà prima scritto queste cose nell'ampiezza del suo cuore, così da possedere il pensiero di Cristo e non sarà prima entrato nei tesori più occulti sì da ammirare la ricchezza che è in essi e da poter arricchire altri, spiegando cose spirituali in termini spirituali? Chi non avendo ancora contemplato la dolcezza del Signore e non avendo ancora visitato il suo tempio, anzi non essendo diventato tempio del Dio vivente e tabernacolo vivo di Cristo nello Spirito? [...] Chi non essendo ancora passato attraverso tutti i nomi e le potenze di Cristo, sia con l'azione sia con la contemplazione: Figlio, Immagine, Verbo [...] Primogenito dai morti, Resurrezione? [...] Chi non essendo ancora capace come uomo di portare la croce di Cristo, non ancora membro di quelli più onorati, accetterà poi lieto e animoso di essere capo della pienezza di Cristo?»¹⁰.

Alla fine Gregorio accetta, offrendo nuovamente al padre la propria filiale obbedienza e nello stesso tempo formulando una preghiera non distante dall'eucologia dei riti di or-

nologia e le funzioni: BERNARDI, *Introduzione*, 45.

⁹ GREGORIO N., *Fuga*, 15.

¹⁰ GREGORIO N., *Fuga*, 95-99, *passim*.

dinazione¹¹ che conosciamo. Si viene così formulando una teologia del ministero, da cui risulta che ogni *pastorale* impegno è riferito al «primo pastore» che è Cristo, che guida e accoglie la lode di una chiesa intera («il suo popolo»; «gregge e insieme pastori»), anche attraverso il servizio di chi, ancorché inesperto e in cammino, riceve il dono di annunciare la Parola e pronunciare la lode:

«Eccomi, o pastori e colleghi! Eccomi, o gregge sacro e degno di Cristo primo pastore! Eccomi o padre [...] ecco la mia obbedienza, rendimi la benedizione [...] Questa è la mia preghiera: 'Quel Dio della pace che scelse David, il più piccolo e il più giovane dei figli di Isesse, colui che dà la parola a quelli che evangelizzano con molta potenza per dare compimento al Vangelo, rafforzi egli la nostra destra [...] Dia egli forza e potenza al suo popolo e renda il suo gregge splendido, immacolato [...] sicché nel tempio tutti celebriamo la sua gloria [...] gregge e insieme pastori in Gesù Cristo nostro Signore»¹².

1.2. Giovanni Crisostomo: dialogo sul sacerdozio

Anche l'occasione immediata dello scritto di Giovanni di Antiochia – in seguito soprannominato Crisostomo per la fluente eloquenza¹³ – ha a che fare con un rifiuto di accettare

¹¹ Utilizziamo il termine con l'estensione che in realtà assume con questa precisione in seguito. Formule eucologiche e consacratricie sono tramandate dal complesso di documenti che sono alla base di *Tradizione Apostolica*: il confronto fra i documenti fonte (cf P.F. BRADSHAW – M.E. JOHNSON – L.E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: a Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2002, 55-59) sembra suggerire una situazione fluida, con la possibilità che la preghiera riferita ai presbiteri, assente nel testo sahidico, arabo e nei Canoni di Ippolito, sia inserzione posteriore, derivata da un successivo sviluppo del rito. Per un confronto fra *Tradizione Apostolica* (nel testo reso da Botte) e i modelli occidentali, in particolare gli *Statuta ecclesiae antiqua* di Gallia, cf A. CATELLA, *L'evoluzione dei modelli rituali della liturgia di ordinazione in Le liturgie di ordinazione*, CLV, Roma 1996, 13-67.

¹² GREGORIO N., *Fuga*, 116-117.

¹³ Per una presentazione sintetica e attenta della sua figura, cf R. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo. Vescovo, riformatore, martire*, Borla, Roma 2007: sulla redazione de *Il sacerdozio*, 62-63.

l'incorporazione al clero. Giovanni e un suo amico, Basilio¹⁴, infatti avevano fatto il proposito di dedicarsi alla vita monastica, anche se Basilio era molto più deciso, mentre Giovanni era trattenuto in città dai propri gusti ed anche dall'insistenza della madre, vedova. Entrambi vengono scelti per «la dignità del sacerdozio» (I,1) e, pur perplessi, si promettono di rispondere in modo uguale dando la propria disponibilità: mentre però Basilio tiene fermo il proprio impegno, Giovanni rifiuta e «fugge». Lo scritto ha dunque la forma letteraria di un dialogo tra i due ed è stato con buona probabilità redatto ad una certa distanza dall'episodio, quando anche Giovanni aveva ormai accettato l'ordinazione (*cheirotonia*)¹⁵.

Nell'insieme si può osservare l'utilizzo del termine *hierœus/ hierôsynê* per parlare del ministero, tanto che Crisostomo osserva nel *Commento alla 1Timoteo*: «Non c'è grande differenza fra preti e vescovi, perché entrambi insegnano e presiedono nella Chiesa», quello che Paolo dice dei vescovi, si applica anche ai presbiteri perché «in effetti è solo per la

¹⁴ Non è certa l'identità di questo Basilio: a lungo si è ritenuto potersi trattare di Basilio di Cesarea, anche per le affermazioni di Socrate sulla loro amicizia (*HE VI,3*), ma i dati cronologici non coincidono, dato che secondo il *Dialogo* i due amici sono pressoché coetanei. Si è ipotizzato anche Basilio di Seleucia (questa era anche l'opinione di Fozio) o un tale Basilio di Rafanea, ma l'ipotesi non può essere provata: A.-M. MALINGREY, *Introduction*, in J. CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce* (= SCh 272), Cerf, Paris 1980, 8-9. Lo scritto si può leggere in traduzione italiana: G. CRISOSTOMO, *Il sacerdozio* (= CTP 24), a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1980. Il dialogo comunque è soprattutto da intendersi come genere letterario, «quasi sicuramente un espediente letterario per dare un tono più vivace all'esposizione» (E. CATTANEO, *Il sacerdote "nel mondo, ma non del mondo" nel Dialogo sul sacerdozio di San Giovanni Crisostomo*, in *Preti cittadini del mondo. La secolarità dei presbiteri*, a cura di F. Zenna, Paoline, Milano 2004, 20 (intero contributo: 16-35).

¹⁵ Giovanni è stato ordinato diacono da Melezio nel 381 e presbitero da Flaviano nel 386. Sulla relazione fra vicenda personale e ideale in seguito delineato nel *Dialogo*, cf anche O. PASQUATO, *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del giovane Crisostomo: evoluzione o continuità?*, in *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, a cura di S. Felici, LAS, Roma 1992, 59-93.

cheirotonia (intesa qui in senso attivo: l'autorità di ordinare) che i vescovi si differenziano dai preti». Più grande invece è la differenza fra monaco e prete¹⁶, qui presentata a netto vantaggio del presbitero, la cui vita, non isolata e protetta, meglio si pone al servizio della comunità e può comprenderla:

«Il solitario [invece] dovrà preoccuparsi solo di se stesso e, anche se sarà costretto a occuparsi di altri, si tratterà sempre di un numero molto limitato che, per quanto sia, non raggiungerà quello dei fedeli delle chiese. Le preoccupazioni che gli daranno saranno perciò più leggere, non solo per il numero più esiguo, ma soprattutto perché ognuno di loro è libero da preoccupazioni mondane, non dovendo pensare né a figli, né alla moglie, né ad altro»¹⁷.

Quel servizio – accettare il quale è «prova d'amore per Cristo» (II,1; cf IV,6), come nell'indicazione data a Pietro in Gv 21,15ss – si configura come responsabilità e governo¹⁸, come presidenza dei misteri e come insegnamento a servizio della Parola e della sua comprensione, cui è dedicata la maggior parte del libro V. Tale compito si esplica nella celebrazione battesimale, nel ministero del perdono, nella preghiera sui malati, nel rito eucaristico:

¹⁶ Molto attento a questa dimensione A. OROSZ, *La différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres (de sacerdotio VI,5-8)*, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2005, 593-605; efficace la lettura del tema in CATTANEO, *Il sacerdote "nel mondo ma non del mondo"*, 20-23.

¹⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio VI,2* (trad. Falbo). Commento al passo in CATTANEO, *Il sacerdote "nel mondo, ma non del mondo"*, 21.

¹⁸ Ad esempio: *tês ekklesias prostasia* (VI,7,31); ma sono innumerevoli i ricorsi, accanto a *prostasia*, di *proistêmi* – *proestôs* – *prostatês*. Interessante il confronto fra funzione regale e presbiterale istituito da A. MIRANDA, *Ministero presbiterale ed autorità spirituale in Giovanni Crisostomo*, in *Historiam perscrutari*, a cura di M. Maritano, LAS, Roma 2002, 794-800 (intero contributo: 793-813). Miranda prende in esame anche le altre funzioni del presbitero e lo statuto spirituale che viene attribuito a tale figura, forse a tratti lasciandosi portare dall'entusiasmo ed interpretando come quadro sistematico un iperbolico ritratto ideale/programmatico.

«Il sacerdote prega sopra le offerte perché discenda non il fuoco come nei sacrifici antichi, ma lo Spirito santo e prega lungamente non perché il fuoco venuto dall'alto consumi le offerte, ma perché la grazia, scendendo sul sacrificio, infiammi per suo mezzo le anime di tutti e le renda più lucenti dell'argento fuso»¹⁹.

I rischi più grandi che sono connessi all'esercizio della *hierosyne* sono la *kenodoxia*, ossia la vanagloria come vuota presunzione di sé e il desiderio irrefrenabile di comando:

«Da dove vengono, dimmi, così tanti problemi alle chiese? secondo me hanno origine nella scelta e nell'insediamento di coloro che presiedono (*tôn proestôtôn*) fatta alla leggera e senza discernimento. Ci sono molte qualità necessarie a chi è scelto per il sacerdozio e prima di tutto questa: è assolutamente necessario che la loro anima sia esente dalla passione irrefrenabile del comando (*epithymia tês archês, philarchia*), perché una volta che siffatte persone ne abbiano ottenuto l'incarico, questo attizza la fiamma di tale passione in modo da renderla sempre più violenta e, dopo aver desiderato e conquistato quel ruolo, affrontano qualsiasi cosa pur di mantenerlo, anche a costo di adulazioni, di ingiurie, di regalie»²⁰.

Gli argomenti, esposti con abbondanza di *topoi* diatribici, sono certo di senso comune. C'è anche tuttavia una ragione teologica che impedisce quanto meno la vana presunzione di sé: questo «ordinato servizio» è dono del Paraclito²¹, operato

¹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, III,4.6.

²⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, III, 10. Quanto alle regalie, Giovanni si era impegnato a fondo contro questo uso, deponendo sei vescovi ordinati in precedenza da Antonino di Efeso dietro il pagamento di una somma: questi tali, per loro propria ammissione, con l'ordinazione avevano cercato di sfuggire al peso dei contributi municipali (cf sopra, nota 7). Come informa Palladio, quei tali chiedevano o di rimanere nella propria posizione ecclesiastica o di avere indietro almeno la somma già corrisposta: PALLADIO, *Dialogo di San Giovanni Crisostomo* 15, 21-26 (= Sch 341), a cura di A.-M. Malingrey - Ph. Lecerq, Cerf, Paris 1998, 292. Sul tema cf anche C. CATTANEO, *Le cause della decadenza del clero nel* Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo di Palladio, in «Augustinianum» 37 (1997) 333-349.

²¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, III,4: *autos ho paraklêtos tauthên dietaxato têt akolouthian*.

dalla «grazia dello Spirito Santo»²², per il quale il presbitero «solamente presta la sua lingua, offre la sua mano»²³.

1.3. *Un percorso latino: Ambrogio, Girolamo, Gregorio Magno*

La menzione, almeno, di alcuni autori latini è doverosa anche se ognuno di essi meriterebbe ben più ampia considerazione: ognuno si colloca infatti, in parte, in continuità con gli scritti già ricordati, ma ha anche delle peculiarità che vengono penalizzate in una lettura corsiva. Non si può comunque non citare almeno l'ampio scritto di Ambrogio *Sui doveri dei ministri*, che segue da vicino come modello il *De officiis* di Cicerone, soffermandosi dunque in particolare sulle virtù richieste per chi abbia una responsabilità nella comunità ecclesiale, non senza la pacata percezione della distanza fra istanza e concreta attuazione²⁴. La posizione di Girolamo, poi, è articolata, prevalentemente espressa in lettere che, rispondendo alle richieste di destinatari e destinatarie, indicano prerogative ed esigenze della vita, rispettivamente, dei monaci, delle vergini, delle vedove, dei presbiteri, attraverso il prisma sempre iperbolico, moraleggiante e polemico del Dalmata. Pertanto le lettere a Nepoziano, a Paolino e a Ripario contro Vigilanzio, cui qui velocemente si accenna, non dovrebbero in realtà essere separate da una più ampia ricostruzione di tale complessa visione.

Girolamo – che ne *Gli uomini illustri* afferma di aver letto lo scritto sul sacerdozio di Giovanni Crisostomo e nella stessa lettera a Nepoziano cita Gregorio di Nazianzo suo «vecchio amico», ma solo attraverso una ironica frecciatina sul suo desiderio di essere acclamato come oratore – svolge

²² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, III, 5.

²³ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Omelia 57 (PG 59, 472).

²⁴ Cf ad esempio AMBROGIO, *De officiis* I,50. Sulle virtù richieste cf in particolare J. JANSSENS, *La verecondia nel comportamento secondo il "De officiis ministrorum" di Sant' Ambrogio*, in *La formazione al sacerdozio ministeriale*, 133-143 e, più ampiamente, G. COPPA, *Istanze formative e pastorali del presbitero nella vita e nelle opere di S. Ambrogio*, in *La formazione al sacerdozio ministeriale*, 95-132. Sulla relazione con il modello ciceroniano cf H. SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Desclée, Paris, 1997, 246-250.

il tema in chiave di esortazione morale. In essa prevalgono le descrizioni di tratti deprecabili da evitare, anche in questo caso con netta prevalenza del lusso, dell'amore per il denaro, della cura interessata di anziani cui carpire le eredità:

«Come se non bastasse, mi giunge voce di uno schifoso servizio reso da certi chierici a vecchi e vecchie senza figli. Proprio loro, di persona, accostano ad essi il vaso da notte, si siedono sui loro letti, e si fanno riversare nelle proprie mani i secreti purulenti dello stomaco e il catarro bronchiale. Quando entra un medico li vedi domandare [...] se sta meglio] sotto una maschera di contentezza, l'animo ingordo si sente rodere fino al midollo. Perché? Temono di vedersi sfumare il frutto del servizio prestato»²⁵.

L'argomento, i cui modi e le cui allusioni fanno meglio comprendere perché l'autore sia così spesso oggetto di recriminazioni di vario genere²⁶, serve comunque ad introdurre uno sviluppo di tutt'altro tono sull'amore per la Scrittura e la dedizione alla predicazione: «Leggi molto frequentemente la divina Scrittura. Direi di più: mai le tue mani dovrebbero deporre il Testo sacro. Studia la materia che devi insegnare. Tieniti stretto alla parola della fede» (*ep.* 52,7). Interessante a questo proposito anche quanto afferma rispetto alla collegialità del servizio pastorale e al compito della predicazione suddiviso tra vescovo e presbiteri, anche se il tono sempre iperbolico rende anche in questo caso difficile discernere l'impianto ideale dalla descrizione dei modi di esercizio, che ci interesserebbe di più:

«Sta' sottomesso al tuo vescovo e consideralo come il padre della tua anima [...] Anche i vescovi però siano coscienti di essere sacer-

²⁵ GIROLAMO, *ep.* 52, 6 (trad. Cola).

²⁶ Ad esempio in questa stessa missiva, in verità con toni di scarso pentimento: «Nepoziano carissimo sono passati dieci anni da quando mi hanno lapidato quello scritto sulla verginità indirizzato da Roma alla santa Eustochio [...] ho fatto danno a qualcuno? Ho ritratto qualcuno con allusioni troppo personali? Ho preso a bersaglio qualcuno in particolare con le mie parole? No! Mi sono limitato a parlare dei vizi in generale. Se uno se la vuol prendere con me, è lui stesso che dice chiaramente, per primo, di vedersi identificato in quanto ho detto» (*ep.* 52, 17).

doti e non padroni; tengano i chierici nella considerazione dovuta, proprio in quanto chierici, in modo che anche questi portino rispetto dovuto al loro episcopato. Uno solo è il Signore, uno il tempio: ci sia pure unità nel ministero... In alcune chiese vige una consuetudine bruttissima: quando sono presenti i vescovi, i presbiteri stanno zitti, non predicano, come se quelli fossero gelosi o non si degnassero di starli ad ascoltare... Ma la gloria di un padre non è un figlio saggio? Il vescovo si congratuli con se stesso d'aver avuto buon fiuto nella scelta di simili presbiteri» (*ep.* 52,7).

A questa epistola andrebbero perlomeno accostate quelle inviate «a Paolino presbitero», che sarà in seguito vescovo a Nola, ma all'epoca delle missive vi si è da poco stabilito, in località Cimitile, insieme alla moglie Terasia, con la quale, dopo la morte prematura del primo figlio, ha iniziato un cammino ascetico²⁷. Entrambe le lettere sono di stile accurato, non entrano in questioni minute né hanno i toni un po' brutali appena riscontrati: l'*ep.* 53²⁸ è sostanzialmente dedicata a indicare a un uomo di lettere l'orizzonte nuovo, fecondo e promettente dello studio della Scrittura, che non va affrontato con superficialità da saccente, ma con spirito di umile discepolato. L'*ep.* 58 risponde invece soprattutto alla domanda di Paolino che ha chiesto un consiglio sulla via da intraprendere. Girolamo è piuttosto netto, deve decidere se vuol fare il monaco o il prete:

²⁷ «Ora, dato che sei ancora legato dalla promessa verso la tua santa sorella e non ti è possibile camminare completamente libero, ti prego di tenerti al largo comunque dalle folle, dagli obblighi di società, dalle visite e dai conviti» (*ep.* 58,6). Nativo di Bordeaux, era stato battezzato ed anche ordinato in Spagna, ma egli stesso sostiene che Ambrogio lo considerava parte del suo clero: PAOLINO, *ep.* 3,4 ad Alipio. Non resta la corrispondenza con Ambrogio, ma questi ricorda sia Paolino che Terasia in una lettera inviata a Sabino (AMBROGIO, *ep.* 27,1-2). Fu in corrispondenza anche con Agostino, che risponde al primo contatto con una missiva «a Paolino e Therasia», in cui, tra l'altro, si congratula con la coppia, discepola di Cristo mite ed umile di cuore, ed afferma che nel loro matrimonio entrambi i sessi hanno calcato il capo della superbia (cf AGOSTINO, *ep.* 31,6).

²⁸ Questa è la numerazione della raccolta, ma, per come affronta i temi, potrebbe essere successiva alla 58.

«Ti rispondo senza reticenze. Se vuoi darti al ministero sacerdotale, se per caso ti attira o il lavoro o l'onore dell'episcopato, stattene in città o nei villaggi e salva le anime degli altri per farne profittare la tua. Se invece desideri proprio vivere da monaco, in forza del nome che porti, che stai a fare nelle città che non sono certo il rifugio di *soli* ma di folle?» (*ep.* 58,5).

La vicenda con, o meglio *contro*, Vigilanzio viene spesso collegata al rifiuto del celibato del clero²⁹, forse perché Vigilanzio stesso è presbitero, ma in realtà sono tante fra i due le questioni di attrito che emergono attorno al 406, a partire dal conflitto origenista, fino ad una polemica attorno alle reliquie dei santi. Nella risposta a Vigilanzio³⁰ solo l'ultimo tratto può rimandare al caso in discussione: si tratta tuttavia di un breve paragrafo in cui viene impugnata l'affermazione che «la verginità sarebbe da evitare» (15) perché se tutti fossero vergini non ci sarebbero più né nozze né nascite. Girolamo stesso però suggerisce anche un'altra pista di interpretazione, legando all'inizio dello scritto quanto afferma «Dormitanzio» con le posizioni di Gioviniano, da lui già confutate, per usare un eufemismo, in precedenza e poi condannate anche da un sinodo guidato da Siricio a Roma: in discussione allora non era specificamente la situazione del clero, ma la difesa della pari dignità di tutti i battezzati, senza gerarchie di precedenza monastica³¹. Si viene così a mettere in evidenza non il caso

²⁹ «L'Aquitaine refuse le célibat des clercs, qui est en train de se généraliser en Occident» (Y-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien* (= SEA 83), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003, 267).

³⁰ Girolamo nell'*ep.* 109 risponde al presbitero Ripario che l'aveva avvisato delle posizioni di Vigilanzio e promette di dar più ampia risposta quando avesse avuto il testo dell'Aquitano, come poi fa attraverso il *Contro Vigilanzio* (ed. Feiertag CCL 79c).

³¹ Sintetica ma preziosa ricostruzione in D. HUNTER, *Resistance to the virginal ideal in late-fourth century Rome: the case of Jovinian*, in «Theological Studies» 48 (1987) 45-64. Ampio studio del dibattito e delle questioni implicate in DUVAL, *L'affaire Jovinien*. La confusione nasce forse dal fatto che nel libello contro Gioviniano, Girolamo si stupisce che del gruppo che si erge in difesa del matrimonio facciano parte, accanto a laici e clero uxorato, anche monaci e preti celibi; Agostino, quando a distanza di tempo spiega di aver scritto il *de bono coniugali* anche per prendere le distanze dalla propaganda in fondo

di uno o due *eretici*, come spesso si ripete, ma un fronte ecclesiale in disagio nei confronti di una propaganda ascetica esasperata.

Un notevole scarto cronologico separa, infine, le opere considerate e la *Regula Pastoralis*, scritta da Gregorio Magno³² (590-604) nei primi anni del suo episcopato: è opportuno ricordarla qui, tuttavia, sia perché, come si è detto, viene spesso messa in relazione con i testi sopra citati, sia perché la sua larga diffusione nell'occidente latino la raccomanda come osservatorio della recezione di molti temi patristici: tematiche ministeriali, incrocio fra esperienza monastica e più ampia esperienza ecclesiale, eredità agostiniana.

Anche in questo caso l'occasione prossima dello scritto è legata ad una "resistenza" all'ordinazione: Gregorio risponde infatti ad una lettera di Giovanni di Ravenna, che l'aveva rimproverato per la resistenza da lui opposta all'incarico ministeriale. La strutturazione del testo è indicata dall'autore stesso³³: le prime due parti discutono di come si giunge al mi-

enkratita di Girolamo, senza per questo aderire a Gioviniano, afferma che questi avrebbe rifiutato anche *virorum sanctum caelibatum* e la *continentiam sexus virilis* (*retr* 2,22 e *haer* 82). Senza poter adesso sviluppare la questione, è utile ricordare che la prima condanna romana di Gioviniano avviene sotto il pontificato di Siricio, la cui lettera a Imerio di Tarragona, ricordata come primo intervento romano sulla questione, viene, d'altro canto, messa in relazione alla presenza a Roma del vescovo donatista Macrobio. SARDELLA, *Continenza e uxorate del clero nell'Africa di Agostino*, 162-180. Sulla discussa paternità donatista (in particolare riferita, a partire da von Harnack a Macrobio, donatista presente a Roma) dello pseudocipriano *de singularitate clericorum* (CSEL 3/3), che peraltro si diffonde soprattutto nello sconsigliare la coabitazione tra asceti di diverso sesso, cf M.A. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1997, 82-84; di più prudente opinione E. ZOCCA, *Dai "santi" al "santo". Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (africa romana secc. II-IV)*, Studium, Roma 2003, 185, nota 21.

³² Particolarmente efficace l'introduzione alla figura, al pensiero e all'azione di Gregorio R.-A. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Vita e pensiero, Milano 2001; cf anche S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004.

³³ «La materia trattata in questo libro si divide in quattro parti» (GREGORIO M., *Regola pastorale*, Prol).

nistero e di come è vissuto questo ruolo, richiamandosi così ai già citati modelli letterari; la terza parte, la più ampia, raccoglie le tipologie dei destinatari, la quarta, quasi un'appendice, conclude indicando che «il *predicatore* deve rientrare in se stesso e non inorgogliersi». In questo modo, cioè, l'eredità di un *luogo comune* sul pastore unita alla declinazione agostiniana dell'«abitare presso se stessi»³⁴ viene messa in dialogo con l'eredità *monastica* dei colloqui discepolo/guida: oggetto dichiarato dello scritto è infatti «l'arte delle arti», cioè il «governo delle anime» (I,1). La complessità e la delicatezza della relazione di accompagnamento si segnala così come parte significativa di un ministero i cui punti di contatto con la pratica monastica si ridefiniscono, in complesse e mobili combinazioni di elementi.

2. La problematica africana come risorsa per la chiesa latina: il tema in Agostino

La riflessione di Agostino appare così in certo modo incastonata tra gli scritti sopra percorsi, sviluppando in un'ottica peculiare il *topos* largamente diffuso. La predicazione sul Vangelo di Giovanni offre un punto di vista privilegiato per cogliere questa produzione, per gli echi dei dibattiti e della riflessione teologica che vi compaiono in modo chiaro e tuttavia mitigato.

2.1. La predicazione sul Vangelo di Giovanni

La predicazione agostiniana sul Vangelo di Giovanni è riunita in una serie di omelie che, in una parte consistente di manoscritti, sono denominate *tractatus*, così come vengono indicate anche nella bibliografia (*Indiculum*) approntata da Possidio di Calama³⁵. Nel testo tuttavia l'ipponate utilizza piuttosto il termine *sermo*³⁶, e solo raramente utilizza il verbo

³⁴ «Solo, abitò con se stesso» (GREGORIO M., *Dialoghi*, II,3,5).

³⁵ POSSIDIO, (*Vita di Agostino* e) *Catalogo di tutti i libri sermoni e lettere del vescovo sant'Agostino*, a cura di E. ZOCCA, Paoline, Milano 2009, IX,5: «*Tractatus de evangelio Iohannis a capite usque in finem in codicibus sex*».

³⁶ «Sermoni al popolo che i greci chiamano *homilia*» (AGOSTINO, *Esposizione sul salmo 118, proemio*); cf ep 224,2: «*tractatus populares quae graeci homilias dicunt*».

tractare per indicare l'operazione di illustrazione e spiegazione del testo che ha intrapreso. Varia, di conseguenza, è anche la resa nelle lingue moderne: *Bibliothèque Augustinienne* preferisce indicarle come *omelie*, la *Nuova Biblioteca Agostiniana* come *Commento al Vangelo di Giovanni*.

Le omelie sono chiaramente identificabili in serie distinte: le prime 16, la cui predicazione è intervallata dalla predicazione sui salmi gradualì (*Esposizione ai salmi* 119-128) e, nella settimana di Pasqua, dal commento alla prima epistola di Giovanni, si deve collocare prima del 411, anno della *Conferenza di Cartagine* durante la quale si vengono ad appianare molte delle questioni aperte con la chiesa donatista³⁷. Una seconda serie di sermoni va dal 17 al 54: all'interno di questo gruppo i sermoni 20-22 rappresentano un'unità a se stante, legata alla presenza di un nucleo Ariano, testimoniata anche dal *Contra sermonem arrianorum* e verosimilmente ad esso coeva. A prescindere dunque da questa sottosezione, le omelie mostrano diminuito l'interesse antidonatista, mentre non sono prive di riferimenti al tema della grazia, senza tuttavia alcun riferimento alla *Tractoria* di Zosimo. Poiché inoltre dal testo si evince che sono state predicate a poca distanza le une dalle altre ad Ippona – con un ritmo di 2 o 3 riunioni settimanali, eucaristiche quando si tenevano di domenica – è sensato datarle in uno stesso anno, ragionevolmente intorno al 414³⁸. I rimanenti 70 commenti, che seguono il testo evangelico a partire dal capitolo 13, a differenza dei precedenti sono stati dettati e non direttamente predicati: per il gruppo 55-60 fa testo una lettera inviata a Possidio di Calama³⁹; la sinteticità e sistematicità di tutta la serie, oltre all'assenza di riferimenti all'uditorio o alla proclamazione della pericope commenta-

³⁷ M.-F. BERROUARD, *Introduction aux Homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, 22-27. In questo volume si è voluto rendere disponibile l'intero lavoro di introduzione offerto dall'autore nei 7 volumi di BA dedicati ai *Tractatus* (71-72-73/A -73/B - 74/A - 74/B -75).

³⁸ BERROUARD, *Introduction aux Homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, 90-99.

³⁹ Si tratta dell'*ep* 23* del gruppo edito da Divjak nel 1981 (ora anche in NBA 23/A, 206-211). Su Possidio e i suoi rapporti con Agostino, cf E. ZOCCA, *Introduzione*, in POSSIDIO, *Vita di Agostino*, 21-38.

ta, spingono Berrouard a concludere che sono state redatte nello stesso modo, per portare a termine l'opera: da questa sezione potrebbe dunque provenire il titolo di *Tractatus*, per estensione applicato all'intera raccolta⁴⁰.

2.2. *Potestas e ministerium: la problematica donatista*

Alla fine del IV secolo la Chiesa nordafricana è praticamente divisa in due per gli esiti persistenti della divisione che si era prodotta a partire dal 314, a seguito dell'eccezione sollevata per la presenza di un tale Felice di Aptungi fra i vescovi consacratore di Ceciliano di Cartagine: Felice durante la persecuzione da poco conclusa avrebbe consegnato i Libri sacri, diventando così, appunto, *traditor*. Uno scisma di tale portata si radica certamente in una pluralità di fattori, che vedono, accanto a ragioni teologiche e disciplinari strettamente ecclesiali, anche questioni etnico-culturali e tensioni sociali, il cui intersecarsi è stato ed è tuttora oggetto di molteplici studi⁴¹. Resta il fatto che quando Agostino diventa presbitero e poi vescovo la *catholica* nella sua regione è largamente minoritaria, anche se in seguito agli editti imperiali del 405 e del 407 che includono i Donatisti fra gli eretici e permettono di procedere a confisca dei loro beni⁴², i numeri tendono a cambiare. La

⁴⁰ BERROUARD, *Introduction aux Homélie de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, 177-194.

⁴¹ Interessante lettura a partire dal fenomeno dei *Circoncensiones* in R. CACITTI, *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncensiones d'Africa*, Biblioteca Francescana, Milano 2006, con ampio e aggiornato stato degli studi. Interessante osservare come alcune delle accuse rivolte ai *Circoncensiones* (sovversione dei ruoli sociali e spazio concesso alle donne) compaiano quasi identiche nel pressoché coevo sinodo di Gangra contro i Messaliani: CACITTI, *Furiosa Turba*, 43, nota 15. Cf anche E. ZOCCA, *L'identità cristiana nel dibattito fra Cattolici e Donatisti*, in «Annali di Storia dell'esegesi» 21/1 (2004) 109-130. Sintetica ripresa dei temi in *Agostino e il Donatismo. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese* (2003) (= SEA 100), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007, in particolare R. CACITTI, «*In Africa ramusculus*». *Il Donatismo nell'epistolario di S. Agostino*, in *Agostino e il Donatismo*, 45-62.

⁴² L'editto al prefetto del pretorio del 12 febbraio 405 (*CTh* 16,6,5)

situazione che si evince dai sermoni è quella di due comunità che vivono gomito a gomito, mescolate a vari livelli, ma che hanno in Ippona, ad esempio, due basiliche, rispettivamente donatista e *catholica*: dunque si potrebbe trattare del periodo compreso fra gli editti già ricordati, dato che dopo il 407 sarà confiscata la basilica donatista della città.

La problematica teologica si svolge nel solco della ecclesiologia di Cipriano ed in particolare delle sue prese di posizione rispetto alla controversia battesimale⁴³, cui i donatisti si appellavano. In quell'occasione infatti Cipriano si era opposto alla prassi romana, sostenuta da Stefano, che accettava coloro che erano stati battezzati in comunità diverse – *eretici*, dunque – chiedendo solo per la piena ammissione l'imposizione delle mani in segno di riconciliazione. Secondo Cipriano si sarebbe dovuto "battezzarli", perché non erano stati in realtà mai battezzati per un ragionamento di questo tipo: nessuno può dare quello che non ha, la Chiesa ha i sacramenti e dona lo Spirito, chi è al di fuori di essa non può dare quello che non ha. La chiesa donatista, che aveva la correttezza della prassi sacramentale in quanto amministrata correttamente da ministri adeguati (*sancti*: almeno nel senso di legati alla chiesa dei martiri, senza *traditores* nelle sue fila) si proponeva pertanto come erede di Cipriano e praticava il (ri)

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

⁴³ Per una rapida presentazione della questione, cf A. NOCENT, *San Cipriano e la controversia battesimale*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «Lectio divina»*. 6. *Battesimo, purificazione, rinascita*, Borla, Roma 1993, 205-212. Più diffusamente, A. CARPIN, *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007.

battesimo⁴⁴, quando qualcuno dalla *catholica* aderiva ad essa. Attraverso gli scritti di Agostino si può capire come veniva interpretato il punto fondamentale e dunque la posta in gioco della questione:

«Voi sapete che certuni vanno dicendo: noi, che siamo santi, togliamo i peccati agli uomini; se infatti chi battezza non è santo, come fa a togliere il peccato altrui se ne è pieno egli stesso?»⁴⁵.

Argomenti simili si trovano anche nei frammenti attribuiti da Agostino a Parmeniano, vescovo di Cartagine dal 362 al 391-2⁴⁶:

«Mai il giudizio della legge divina potrà tollerare che un morto possa donare la vita, un ferito possa guarire le ferite, un cieco ridare la luce, un uomo nudo rivestire qualcuno, né una persona contaminata possa purificare»⁴⁷.

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

⁴⁴ In forma di considerazione sintetica della questione, cf R.A. MARKUS, *Donatismo e ri-battesimo*, in *Agostino e il Donatismo*, 13-22.

⁴⁵ «*Quidam homines dicunt aliquando*» (AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 4,11).

⁴⁶ Dunque dopo "Donato", eponimo del movimento e divenuto cifra della rispettiva teologia anche "grazie" allo scritto di Ottato di Milevi, che si intitola *Contro i Donatisti* ma risponde in realtà a Parmeniano, che aveva scritto un'opera in 5 libri (sul battesimo, l'unità della chiesa, l'indegnità dei cattolici e l'invalidità dei loro sacramenti): tuttavia dal punto di vista prosopografico i dati sono tutt'altro che chiari, per la frequenza del nome e per alcuni riscontri contraddittori. Lo stesso Agostino nelle *Retractationes* distingue almeno un Donato di Casa Nigra dal Donato vescovo di Cartagine: sulla questione cf la nota di A. MANDOUZE, *Augustin et Donat*, in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du Colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001* (= *Paradosis* 45/1), I, a cura di P.-Y. Fux – J.-M. Roessli – O. Wermelinger, Éditions Universitaires, Fribourg 2003, 125-130.

⁴⁷ AGOSTINO, *Contro la lettera di Parmeniano*, 2,14,32.

infatti chi consapevolmente riceve la fede da un perverso, «non ha ricevuto la fede, ma un reato. Infatti ogni cosa consiste nella propria origine e nella propria radice; e se il capo non ha quello che è necessario, non ha niente»⁴⁸.

Come spesso accade nel corso delle polemiche e anche, per qualche aspetto, nei tratti essenziali della predicazione, le accuse formulate da Agostino sono quanto meno semplificate: sembra che i Donatisti richiedano la santità personale dei ministri ed allora si ha buon gioco a dimostrare che la pretesa è decisamente non realistica e facilmente confutabile. In realtà l'argomento donatista non è così ingenuo: la santità di cui parlano non è personale, ma è legata ad una appartenenza ecclesiale "santa", alla chiesa che è nella successione corretta e nell'orizzonte dei martiri⁴⁹. Proprio per questo, tuttavia, la risposta di Agostino è ancora più interessante, in quanto va al di là della controversia, con i suoi lati incresciosi, ed è valida per la *pars donati* come per la *catholica*:

«Non igitur debet Ecclesia Christo praeponere!»⁵⁰.

⁴⁸ AGOSTINO, *Contro due lettere di Petiliano*, 1,2,3.

⁴⁹ M.-Y. CONGAR, *Introduction générale aux Traités anti-donatistes*, BA 28,71-124; la spiegazione sul donatismo e sulla relativa teologia (pp. 25-80) appare datata, mentre resta interessante e pertinente la presentazione dell'*enjeux* nella teologia di Agostino (pp. 80-124). Gli *Atti* della Conferenza di Cartagine del 411, anche se, come facilmente comprensibile, di complessa tradizione testuale in quanto raccolti da parte *catholica*, permettono di meglio comprendere gli argomenti donatisti (*Actes de la Conférence de Carthage*, a cura di S. Lancel, Sch 194-195; 224; 373: il primo volume è interamente dedicato all'introduzione di Lancel all'insieme) ed anche l'ermeneutica biblica ad essi correlata: M.A. TILLEY, *Augustine's Unacknowledged Debt to the Donatists*, in *Augustinus Afer*, 144-147 (intero contributo: 141-148) e, più ampiamente, M.A. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa: the Donatist World*. Nell'interessante monografia Tilley si propone di ricostruire la prospettiva utilizzando solo fonti di sicura parte donatista, anche se, come osserva Zocca (*op. cit.*, 180-181, nota 6), dato lo stato dei documenti trasmessi, per tutte le testimonianze è possibile prescindere dai frammenti contenuti nelle opere di Ottato e Agostino.

⁵⁰ AGOSTINO, *Contro Cresconio* 2,21,26: «La chiesa dunque non deve anteporsi a Cristo!».

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

«Fratelli miei nessuno vi inganni, nessuno vi seduca: amate la pace di Cristo, che per voi è stato crocifisso, lui che era Dio. Paolo dice *né chi pianta è qualcosa, né chi innaffia, ma colui che fa crescere, cioè Dio*. E qualcuno di noi oserà affermare di essere qualcosa? Se presumiamo di essere qualcosa e non diamo a lui la gloria, siamo adulteri, vogliamo essere amati al posto dello sposo. Voi amate Cristo, e amate noi in lui, nel quale anche noi vi amiamo. Le membra si amano vicendevolmente. Ma tutte vivano sottomesse al capo»⁵¹.

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

«Sei tu migliore di Giovanni? [...] io possiedo il battesimo di Cristo. Riconosci il giudice e non essere araldo superbo. Battezzasse Pietro o Paolo o Giuda, il battesimo era di Cristo [...] Era lui per la potestà, erano i discepoli per il ministero, essi prestavano il loro servizio amministrando il battesimo, ma la potestà di battezzare restava in Cristo (*Ipse potestate, illi ministerio; servitutum ad baptizandum illi admovebat, potestas baptizandi in Christo permanebat*) [...]. Coloro dunque che hanno ricevuto il battesimo da un ubriaco, da un omicida, da un adultero, se quel battesimo era di Cristo, sono stati battezzati da Cristo»⁵².

Questa formulazione, molto famosa, si basa anche sul precedente contributo di Ottato di Milevi, che aveva distinto *dominium* e *ministerium*⁵³, elaborando un argomento assente

⁵¹ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 13, 18.

⁵² AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 5,18.

⁵³ OTTATO, *Contro i Donatisti* 5,7 (= Sch 412) (ed. M. Labrousse,

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

2.3. La figura del pastore

Il tema, che non viene in seguito mai abbandonato da Agostino, si rafforza nel contesto del lungo e per tanti versi estenuante dibattito sulla grazia: alla dimensione ecclesiale appena evidenziata si unisce la radicalizzazione antropologica della questione, per cui chiunque presupponesse di sé, in qualsiasi forma, non riconoscerebbe la precedenza di Cristo⁵⁴. Tutto questo, comunque, non significa certamente che la idea di una *gratia quae omnia vincit* e della debolezza ineliminabile in ogni umana realizzazione legittimi una sorta di lassismo nella vita cristiana e dunque anche nella sua forma ministeriale. Questa facile accusa ad ogni visione che consideri la radicalità della misericordia non “cedimento” bensì forma esigente della sequela, si rivela anche in questo caso pretestuosa. Che consapevolezza della precedenza di Cristo e della sua grazia non significhi abbandono di rigore lo testimonia, fra l'altro, anche la predicazione su Giovanni, in una

Paris 1995, *Introduzione*, 9-169). Nello stesso scritto distingue il dono, che è della Trinità, dall'*operarius* che lo amministra: «ergo Deus lavat filios et filias ecclesiae. Non ... hi qui se sanctos putant» (*ibidem*). Grande il debito agostiniano all'opera di Ottato, rispetto a questa concezione, come anche all'idea di eredità ciprianea come *pax* ed anche alla convinzione della necessità della grazia di Dio: ZOCCA, *Dai “santi” al “santo”*, Studium, Roma 2003, 217-231.

⁵⁴ ZOCCA, *Dai “santi” al “santo”*, 277-300.

serie di sermoni dedicati a Gv 10,10 – dunque centrati sulla relazione fra Pastore unico e pastori che abbiano cura di un gregge di cui sono essi stessi parte – in cui argomenti e toni non sono distanti da quelli già riscontrati nella “genealogia” che va, idealmente, da Gregorio di Nazianzo a Gregorio Magno.

Il tema appare infatti delineato in una sequenza unitaria di sermoni della seconda serie, predicati in riunioni liturgiche in cui è stata proclamata la pericope del “buon pastore”. Agostino, seguendo il brano evangelico, collega i sermoni 45-46, predicati in due giorni (sabato e domenica) consecutivi⁵⁵, alla pericope del “cieco nato”, in risposta alla «vana, superba e inguaribile arroganza» di coloro che avevano criticato la guarigione; riprende poi il tema a qualche giorno di distanza nel *sermone* 47. Il primo sermone del piccolo gruppo è soprattutto svolto in prospettiva cristologica: Cristo è pastore e porta e passare attraverso di lui con lui significa ascoltarlo profondamente e lasciarsene guidare. Per il resto il testo non è di facile lettura, al di là dell'immediato, in quanto da una parte presenta un elenco di “eretici”, che sono tutti legati a questioni trinitarie (Sabellio, Ario e Fotino), mentre il punto centrale dell'argomentazione sembra collocarsi nell'orizzonte del dibattito pelagiano, con anche una serie di affermazioni “difficili” legate addirittura al lessico della predestinazione, sulla scorta delle espressioni paoline (Rm 8,29-33; Ef 1,4). A seguire, il *sermone* 46, senza abbandonare del tutto la prospettiva precedente, si sofferma anche sulla distinzione fra “mercenari” e “figli”, buoni custodi del gregge alla sequela del Figlio:

«Vi sono alcuni nella chiesa che presiedono (*praepositi*) e di essi l'apostolo Paolo dice *cercano i propri interessi non quelli di Gesù Cristo*. Che vuol dire che cercano i propri interessi? Vuol dire che non amano Cristo di un amore disinteressato, che non cercano Dio per se stesso; cercano privilegi e vantaggi temporali, sono avi-

⁵⁵ Che il 46 sia predicato di domenica si evince da quanto detto nel 47,1: «abbiamo letto ancora lo stesso passo di domenica scorsa»; l'allusione alla mancanza di tempo alla fine dell'*om.* 46 potrebbe indicare che si tratta di una celebrazione eucaristica (Cf BERROUARD, *note* al testo in BA (1989) 73/b, 115; 143).

di di denaro, ambiscono onori terreni [...] Sappiamo che ci sono dei mercenari, ma chi sono lo sa soltanto il Signore che scruta i cuori. Qualche volta tuttavia li identifichiamo anche noi. Non per nulla infatti il Signore a proposito dei lupi disse: 'Li riconoscerete dai loro frutti' (Mt 7,16). Le prove della vita costringono molti a manifestare le loro vere intenzioni... Si l'ovile di Cristo ha come responsabili dei figli e dei mercenari. Solo nella misura in cui sono figli, coloro che presiedono sono pastori» (om. 46,5).

La stessa considerazione, che diventa evidentemente un'esortazione, è presente anche nello schema di commento a Gv 21,15-19:

«Coloro che pascono le pecore di Cristo con l'intenzione di volerle legare a sé, non a Cristo, dimostrano di amare se stessi, non Cristo, spinti come sono dalla cupidigia di gloria o di potere o di guadagno, non dalla carità che ispira l'obbedienza, il desiderio di aiutare è piacere a Dio. Contro costoro, ai quali l'apostolo rimprovera, gemendo, di cercare i propri interessi e non quelli di Gesù Cristo, si leva forte e insistente la voce di Cristo. Che altro è dire: 'Mi ami tu? Pasci le mie pecore', se non dire: Se mi ami, non pensare a pascere te stesso, ma pasci le mie pecore come mie, non come tue; cerca in esse la mia gloria, non la tua: il mio dominio, non il tuo; il mio guadagno, non il tuo»⁵⁶.

La prospettiva è evidentemente in continuità non solo con quanto elaborato nel dibattito donatista, ma anche con il *topos* diffuso che esortava chiunque avesse una responsabilità ecclesiale a viverla al meglio, sulla scorta del tema già veterotestamentario del *pastore*. Certo nella società industriale l'immagine non ha il riscontro immediato che mostra di avere per Agostino, che tranquillamente può ricordare come i pastori delle loro campagne si siedano sulle pietre; piuttosto dà qualche ansia a chi "ovviamente" si riconosce come parte del gregge, che tale rimane anche quando fosse ben

⁵⁶ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 123,5. Un esempio concreto di difficoltà si può intravedere attraverso i s. 355 e 356, suscitati dal malcontento della comunità di Ippona per il comportamento del clero. Nella lettera che scrive nel 392 ad Aurelio di Cartagine preoccupandosi per la questione morale nelle comunità d'Africa, attribuisce al clero come difetti maggiori quelli di *superbia* e *aviditas* (ep. 22,2,7).

curato. L'interpretazione cristologico/spirituale praticata da Agostino, come dalla maggior parte dei commentatori coevi, contribuisce in questo caso a dissolvere la preoccupazione, facendo sfumare le immagini una nell'altra e riconducendo radicalmente anche i *praepositi/pastores* nel gregge:

«Nella misura in cui sono figli quelli che presiedono sono pastori. Se sono pastori, come può esserci un solo pastore se non nel senso che tutti essi sono membra dell'unico Pastore di cui anche loro sono pecore? Anch'essi infatti sono membra di quell'unica pecora, poiché di lui sta scritto *come pecora è stato condotto al macello*»⁵⁷.

La stessa opinione viene espressa in diversi contesti⁵⁸, come il seguente commento al salmo 126:

«In un senso, siamo per voi pastori, ma, sotto il mantello di uno stesso pastore, noi siamo insieme a voi pecore. In un senso, per voi, da questo luogo (*ex cathedra*) siamo persone che insegnano, ma, sotto la direzione dell'unico Maestro, noi siamo qui insieme a voi alla sua scuola e siamo insieme a voi discepoli (condiscepoli)» (*Esposizione sul salmo 126,3*).

In questo modo si configura una prospettiva ministeriale, a ragione indicata come "agostiniana"⁵⁹, in cui il pastore, fedele e discepolo insieme agli altri discepoli, assume ruolo magistrale e presidenziale come servizio a favore dell'intera compagine ecclesiale.

3. Il ministero tra *spes* e *res*

Raccogliendo sinteticamente il percorso seguito, non si può non far riferimento all'imponente elaborazione del *de doctrina christiana*, vero e proprio «manuale di ermeneutica

⁵⁷ AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 46,5.

⁵⁸ Per una sintetica visione, riferita però in via privilegiata al ministero episcopale, cf A. MANDOUZE, *Augustin et le ministère épiscopal*, in *Jean Chrysostome et Augustin*, 61-73. Significativo, su questa stessa dimensione di relazione dell'intero popolo all'unico Pastore, il s. 229/N.

⁵⁹ Cf G. MOIOLI, *Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna*, in ID., *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, 195-219.

biblica»⁶⁰, pensato in primo luogo in prospettiva ministeriale, per fornire sostegno a coloro che devono predicare la Parola, sia rispetto alla sua interpretazione, che rispetto alla sua comunicazione, secondo la disposizione classica della arte retorica. In un'epoca in cui l'espansione delle comunità nordafricane porta, da una parte, a una più attenta distinzione fra ruoli presbiterali ed episcopali e d'altra parte, ad estendere ai presbiteri il compito della predicazione della parola⁶¹, tutto lo scritto meriterebbe una più attenta considerazione in un'ottica ministeriale.

Se questa esigenza non può qui essere altro che segnalata, si può però recuperare per il tema in oggetto la relazione fra *signum* e *res* fondamentale nello scritto⁶². Agostino vi elabora infatti una teoria della funzione mediatrice del segno: «*omnis doctrina vel rerum vel signorum est, sed res per signa discuntur*» (1,2,3). La *res* per eccellenza è la Trinità, di cui bisogna solo gratuitamente godere (frui) e non mai “servirsi” (*uti*)⁶³.

⁶⁰ M. SIMONETTI, *Introduzione* in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, Mondadori, Milano 1994, XXI.

⁶¹ Non si dimentichi tuttavia, come già si accennava, la “crisi” ministeriale del III secolo, con la progressiva emarginazione delle figure profetiche e dei *didaskaloi*, segnalata a volte dalla “rimozione”, a volte dalla “ordinazione”: cf il caso di Origene tra Alessandria e Cesarea, come presentato in M. RIZZI, *Introduzione*, in GREGORIO IL TAUMATURGO (?), *Encomio di Origene*, Paoline, Milano 2002, 56-80 e in G. BENDINELLI, *Il 'didaskalos' origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale*, in *Origene maestro di vita spirituale* (= SPM 22), a cura di F.L. Pizzolato – M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano 2001, 187-209.

⁶² Bella introduzione al tema di L. ALICI, *L'Altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999, 135-164 (*Genesi del senso e vie dell'interpretazione*).

⁶³ Acutamente Grossi, rimandando a *Dottrina cristiana* 3,15,25, riconduce la *res* all'orizzonte della carità: «La distinzione tra segno significante e cosa significata portò in pratica Agostino ad individuare nella *caritas* la *res* significata. Questa, a sua volta, diveniva la regola ermeneutica dei segni delle Scritture e la *salus* conferita dal battesimo» (V. GROSSI, *L'apporto di S. Agostino alla sacramentaria* in ID., *I sacramenti nei Padri della Chiesa. L'iter semiologico – storico – teologico*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2009, 109).

Si possono distinguere le *res* dai *signa* e trattarne separatamente, tuttavia anche i segni sono delle “cose”, considerate, però, per la qualità di rimandare a qualcosa di altro da sé (*res quae ad significandum aliquid adhibentur*) e sotto questo aspetto vengono considerati. Alcuni segni sono “naturali” (fumo segno di fuoco), ma la maggior parte sono “convenzionali”, o meglio “intenzionali”, cioè raggiungono il loro scopo solo come mediazione fra soggetti che attribuiscono/ riconoscono il significato.

Questa riflessione ha un importante significato *sacramentale*, previo ad ogni goffa separazione fra “parola” e “segno/gesto”. Le parole sono la massima espressione della qualità comunicativa del *signum*, in esse il soggetto esprime se stesso, anche se parzialmente: solo il *Verbum Dei* è piena espressione del Padre. Certi gesti eloquenti si possono considerare «tamquam verba visibilia» (2,3,4), significanti che passano cioè attraverso altri sensi e non solo attraverso l’udito, come la parola. Tra questi Agostino enumera anche l’unguento versato sui piedi di Gesù di cui parla il Vangelo e il sacramento del suo corpo e del suo sangue «per gustatum».

Il rapporto che esiste tra i *signa* (che sono *res et verba*) e le *res* significate si radica sia nella filosofia che genericamente indicheremo come *platonica*, per cui l’immagine (in questo caso il *segno*) “indica” in quanto partecipa della *realtà* indicata, sia nella tradizione retorica che studia l’uso delle parole in quanto pratica intersoggettiva. La compagine ecclesiale, pellegrina e mescolata, è *impar imago* della comunione e nella storia sperimenta insieme la povertà e la densità dei segni, luogo non di pieno possesso ma di attesa e di speranza⁶⁴, che vive della realtà verso cui tende. Si può forse così estendere al ministero questa lettura, pensandolo all’interno di una dinamica significante e comunicativa, come *luogo* di speranza

⁶⁴ Caratteristica è la tensione dialettica “in spe/in re”, declinata sia al livello personale del singolo credente, che al livello comunitario dell’esito della *storia*: L. ALICI, *Interiorità e speranza in Interiorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant’Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991, 55-73; B. STUDER, *Speranza e intenzionalità*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 71-86.

perché rimando alla precedenza di Cristo e servizio di comunione ad una comunità che si spende ed attende, *donec requiescat* nella pace che non ha sera⁶⁵:

«Quando sarà passata questa vita non cercheremo più il pane che la fame reclama, né dovremo ricevere il sacramento dell'altare perché saremo con Cristo, del quale riceviamo il corpo, né ci sarà predicazione e proclamazione della Scrittura, perché là vedremo il Verbo di Dio...» (s. 59,6).

Nella grazia che perdona e solleva senza annullare la fatica, la speranza è figura appropriata e, come nel noto commento a Gv 8,1-11, non è delusa perché, allontanatasi ogni superbia, «*relicti sunt duo: misera et misericordia*»⁶⁶.

SOMMARIO

La riflessione di Agostino sul ministero è originale ma non isolata: un rapido excursus su alcuni testi riguardanti i presbiteri, a partire dal IV secolo, permette di apprezzarne continuità e novità. La prospettiva agostiniana è poi raccolta attorno a due temi, rintracciati in contesto omiletico: la precedenza di Cristo rispetto ad ogni azione ministeriale, elaborata soprattutto nel confronto con il donatismo, e il ruolo dei pastori a servizio di una compagine ecclesiale di cui sono essi stessi parte. La relazione fra signa e res, enunciata in dottrina christiana, è estensibile anche al ministero, che può così venir accolto nel segno della speranza.

⁶⁵ Cf AGOSTINO, *Confessioni* 1,1 e 13,35.

⁶⁶ AGOSTINO, *Commento al vangelo di Giovanni*, 33,5.

ABSTRACT

The Agostin's reflection about the ministry is original but not isolated: a fast excursus on some text about the presbyters, starting from the IV century, let us to appreciate continuity and novelty. The Augustinian prospective is then gathered together in two themes, traced in a homiletic context: the precedence of Christus over every ministerial action, mainly elaborated in the comparison with the donatism and the pastor role at the service of an ecclesial group to which they are a part. The relation between signa and res, enunciated in doctrina christiana, is extendible to the ministry too, that could in this way be accepted with the sign of hope.