

Il *compelle intrare* di Lc 14,23 nella questione donatista

Vittorino Grossi*

Nella presente ricerca prendiamo in considerazione il *compelle intrare* del Vangelo di Luca (Lc 14, 23), utilizzato da Agostino dopo l'anno 405 (data dell'editto di Onorio di scioglimento del movimento donatista), per giustificare l'intervento dei soldati romani davanti alle resistenze dei donatisti di rientrare nella “Cattolica”. Egli scrive nelle *Retractationes*:

«Nel primo libro [dice a proposito di un'opera andata perduta] dissi che disapprovavo l'impiego della forza secolare, per costringere gli scismatici alla comunione ecclesiale. In verità ciò allora non mi piaceva, perché non avevo ancora sperimentato quanto male osasse la loro impunità e quanto, per cambiarli in meglio, contribuisse la diligente vigilanza della disciplina [cioè l'applicazione delle vigenti leggi romane]» (Retr. 2, 5).

Per la comprensione di questo testo, talvolta al limite della manipolazione, indichiamo: 1. il parametro di lettura dell'opera antidonatista di Agostino (393-420); 2. l'aiuto di una lettura contestuata del passo delle *Retractationes* (2, 5).

1. Il parametro di lettura dell'opera antidonatista di Agostino (393-420)

Gli scritti di Agostino, legati alla polemica donatista, vanno dall'ultimo decennio del sec. IV al primo ventennio del sec. V e, propriamente, dal 393/394 al 420, in particolare sino alla *Conlatio carthaginensis* del 411¹.

* È professore di Patrologia presso l'Istituto Patristico Augustinianum della Pontificia Università Lateranense di Roma ed è Direttore responsabile della rivista *Augustinianum*. E-mail: grossivittorino@gmail.com.

¹ Essi sono disponibili anche nell'edizione della Nuova Biblioteca Agostiniana della cui traduzione ci serviamo: *Opera Omnia di Sant'Agostino*, testo latino-italiano, vol. XV, 1, Roma 1988 (tre opere: il

Il donatismo (dal vescovo Donato che sulla cattedra episcopale di Cartagine succedette a Maggiorino sino all'anno 347) fece la sua apparizione negli anni 308-311 in seguito alla persecuzione di Diocleziano, sviluppandosi man mano in uno scisma ecclesiastico. La storia delle discussioni, iniziata nel 311, si protrasse giuridicamente giusto un secolo sino all'anno 411².

Salmo Abeccedario del 393/394, composto sulla falsariga di un inno religioso popolare in 22 versetti; *Contro la Lettera di Parmeniano* del 398-404 sulla problematica «se nell'unità e nella comunione degli stessi sacramenti i cattivi possano contaminare i buoni e come accada che non li contaminino» (*Retr. 2, 17*); *Sul battesimo* del 400/404. L'introduzione generale, curata dal compianto Robert A. Markus, è un piccolo capolavoro d'informazione sulle complesse questioni circa il donatismo: origini, componenti dottrinali, le questioni aperte circa la libertà religiosa all'interno della Chiesa e nei rapporti con le istituzioni civili); XV, 2, Roma 1999 (gli scritti: *Contro la Lettera di Petiliano* del 400-403 sulla questione della libertà di coscienza in materia religiosa; la *Lettera ai cattolici sulla setta dei donatisti* del 401-403 sulla comprensione di Chiesa 'cattolica'); XVI, 1, Roma 2000 (raccoglie due scritti agostiniani: *Contro Cresconio* – laico donatista, grammatico – del 406. In esso vi sono i riferimenti alle leggi dell'imperatore Onorio del 12 febbraio e del 5 marzo 405 relative allo scioglimento del movimento donatista; *Sull'unico battesimo contro Petiliano* del 410 ca., scritto prima della Conferenza di Cartagine del 411); XVI, 2, Roma 2000 (vi sono raccolti gli interventi delle tre sedute della *Conferenza di Cartagine* (1-26 giugno 411); il *Breviculus*, un sommario delle tre sedute scritto da Agostino subito dopo la Conferenza. Riveste particolare utilità perché informa sull'intera Conferenza, rimastaci monca negli *Acta* circa il verbale della terza seduta, quella conclusiva e quindi la più importante; *Ai donatisti dopo la Conferenza* (*Ad donatistas post collationem*), la lettera inviata da Agostino ai donatisti dopo la Conferenza nella quale, chiarendo le loro obiezioni, li invitava ad accogliere la sentenza pronunziata a favore dell'unità cattolica); *Atti del confronto con Emerito* (il *Sermo* tenuto da Agostino a Cesarea di Mauritania nel 418 alla presenza di Emerito e dei vescovi della Mauritania); infine i due libri *Contro Gaudenzio* (del 419-420), vescovo donatista di Thamugadi (l'attuale Timgad), che si era ammutinato con i fedeli nella cattedrale donatista contro l'editto di unione (*CTb XVI, 5,51*). Lui era disposto a lasciarsi bruciare vivo con tutti i fedeli piuttosto che restituire la basilica donatista ai cattolici. Intervenne il tribuno romano Dulcizio che, su suggerimento e coadiuvato da Agostino, intavolò con lui una trattativa. Come finì quella vicenda non lo sappiamo, a noi resta il dossier contro Gaudenzio e la risposta di Agostino che, su richiesta di Dulcizio, scrisse una lettera a Gaudenzio come risposta alle sue due lettere, diventato il primo libro del *Contro Gaudenzio*. Gaudenzio rispose ad Agostino la cui seconda risposta costituì il secondo libro del *Contro Gaudenzio* (in AGOSTINO, *Opera omnia* XVI, 2).

² Sull'insieme della questione donatista indichiamo in ordine cronologico qualche studio tra i più significativi: E. ALTENDORF, *Einheit und Heiligkeit der Kirche: Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*, Berlin 1932; A. PINCHERLE, *La controversia donatista alla luce della dottrina del Corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatiste di s. Agostino*, Roma 1942; W. H. FREND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952; O. CULLMANN, *The Early Church and the Ecumenical Problem*, in Anglican Th. Review 40 (1958) 294-301; P. R. L. BROWN, *Religione e società nell'età di s. Agostino*, Torino 1975, 245-263 (cfr. l'articolo *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, in Journal of Roman Studies 54 [1964] 107-116); É. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après s. Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'œcuménisme*, Ottawa 1972; R. F. EVANS, *One and Holy: The Church in Latin Patriotic Thought*, London 1972; E. ROMERO POSE, *Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días)*, in *Salmaniticensis* 29 (1982) 81-99; A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I: prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982; V. GROSSI, *La chiesa della carità alla prova della vicenda donatista. Nota storico-teologica*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *De caritate Ecclesia. Il principio 'amore' e la Chiesa*, Padova 1987, 282-290; R. B. ENO, *The Significance of the List of Roman Bishops in the Anti-Donatist Polemic*, in *Vigiliae Christianae* 47 (1993) 158-169.

Durante la persecuzione era vescovo di Cartagine Mensurio il quale, partito per Roma, vi morì e al suo posto venne eletto il suo diacono Ceciliano (*Opt I*, 18,2). Tra i cinque vescovi ordinandi vi era, stando ai donatisti, un sospettato *traditor*, Felice di Apthungi; inoltre, non si era atteso l'arrivo del primate della Numidia al quale, per anzianità, spettava di ordinare il vescovo di Cartagine. Ambivano allora la sede cartaginese Bostro e Celestio (*Opt I*, 18,1) ma i vescovi della Numidia, guidati dal loro primate Secondo di Tigisi, elessero Maggiorino al posto di Ceciliano, sostenuto tra l'altro dall'influente donna Lucilla³. A Maggiorino successe poi Donato da cui prese nome l'intero movimento, che si venne formando su due coordinate: il riconoscimento della santità dei martiri e l'invalidità di un sacramento amministrato da un *traditor*.

Quanto al riconoscimento ufficiale dei martiri *vindicati*, come s'indicavano allora nella comunità cristiana, essi, per la loro testimonianza cristiana davanti ad un giudice, ritenuta una prova di santità ossia una sicura presenza in loro dello Spirito santo, furono pensati di costituire una chiesa visibile di santi. Tale modo di pensare i martiri portò allo sviluppo dell'ecclesiologia donatista, che giunse a ipotizzare una separazione tra i cristiani, tra santi e non santi. Con l'elezione di Maggiorino prima e poi di Donato si era giunti all'ufficializzazione dello scisma che, con l'imperatore Costantino (negli anni 312-313), divenne anche una questione pubblica per le autorità imperiali⁴.

La consegna di libri sacri alle autorità civili costituiva, per l'emergente gruppo donatista, un crimine che rendeva invalida ogni prestazione ecclesiale dei *tradidores* (i *lapsi tradidores*, dal latino *tradere* = consegnare: la *persecutio codicum tradendorum*, come la riferisce Agostino)⁵ come, ad esempio, amministrare un battesimo o consacrare un vescovo, come per loro era avvenuto per l'elezione di Ceciliano. L'intero movimento, date le testimonianze tardive, viene ricostruito con notevole difficoltà e, principalmente, dagli scritti di Ottato di Milevi e di Agostino d'Ippona. Si dispone, tuttavia, anche di un dossier di documenti donatisti, comprendente Atti dei martiri,

³ Lucilla, durante la distribuzione del sangue del Signore, fatta dal diacono Ceciliano, aveva baciato la reliquia di un martire non riconosciuto e perciò venne richiamata di praticare devozioni superstiziose (*Opt I*, 16, 1-2). Si ebbe una *correptio* per Lucilla e la minaccia di *degradatio* dei due contendenti a vescovo di Cartagine, Bostro e Celestio (*Opt I*, 15, 1). Riferisce Optato, usando l'Afra di 1 Gv 2, 7 sulle tre concupiscenze, di Lucilla incollerita: «Schisma igitur illo tempore confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutritiv (ambitio saeculi), avaritia roboravit» (*Opt I* 19, 1).

⁴ I donatisti, su azione di Donato di *Casae Nigrae*, per far valere il loro candidato contro Ceciliano, si appellaroni infatti all'imperatore ottenendo la convocazione di un concilio di vescovi italiani promosso a Roma (nel 313) da papa Melchiade/Milziade, che si pronunziò a favore di Ceciliano. Continuando la protesta, l'imperatore radunò ad Arles un altro concilio (nel 314) che, tuttavia, diede il medesimo risultato. Costantino nel 316 si pronunciò a favore di Ceciliano indicendo un editto di unione. Da quella decisione si acuì la dolorosa storia della chiesa africana tra donatisti e cattolici, vedi V. Grossi, *Para una relectura de la documentación sobre Osio de Córdoba y la cuestión donatista*, in A. J. REYES GUERRERO (a cura di), *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, Madrid 2015, 271-316.

⁵ *Contra Cresconium* 3, 26,29. Per la persecuzione di Diocleziano e gli inizi del donatismo, vedi Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 8, 2, 4) e gli *Acta Saturnini* (in *PL* 8, 688-715) di estrazione donatista.

testimonianze di concili e di autori donatisti, e parte dell'opera del donatista Ticonio⁶.

Delle tre fasi della polemica donatista in cui si può dividere: la prima (dal 311 al 316: gli inizi e gli interventi di Costantino con i concili di Roma del 313 e di Arles del 314); la seconda (anni 316-361: il dopo concilio di Arles, la fase più acuta con la persecuzione di Macario, anni 347-348); la terza fase (anni 363-411, dopo la morte dell'imperatore Giuliano [363] quando lo scontro si spostò sul piano dottrinale). Prima il donatista Parmeniano (363-391) e il cattolico Ottato (scrisse negli anni 366-370 ca.) rappresentarono le due parti. Parmeniano scrisse in cinque libri, *l'Adversus Ecclesiam traditorum*, di cui si conservano solo frammenti⁷; Ottato il *De schismate donatistarum* in cui giustificò, tra l'altro, l'intervento dei soldati ai tempi di Macario perché per lui la Chiesa dipende dallo Stato (*Opt. 3, 3*)⁸. Seguì poi il tempo del cattolico Agostino e del donatista Petiliano che portarono a conclusione la questione nella *Conlatio Carthaginensis* del 411. I loro scritti rivestono ancora una loro importanza ecclesiale, in particolare sul piano ecumenico, sia per i mezzi utilizzati dalle due parti per un'intesa di comunione tra i cristiani, sia per la loro comprensione di Chiesa⁹.

2. Gli scritti agostiniani sulla polemica donatista (393-420)

La letteratura di Agostino riguardante la polemica donatista corre in due tempi molto precisi: gli scritti dal 393 al 405 e gli scritti dopo il 405.

2.1. Gli scritti agostiniani sulla polemica donatista (393-405)

Dal 391, anno d'inizio del presbiterato di Agostino, abbiamo le prime testimo-

⁶ Per le fonti a disposizione, vedi J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme*, voll. I-II, Berlin 1987- 1989; vedi anche quanto è raccolto in *PL* 8, 673-784 (*Monumenta ad Donatistarum historiam pertinentia*).

⁷ A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, in *Ricerche Religiose* 1 (1925) 35-55.

⁸ Ottato, inoltre, dai testi veterotestamentari di Dt 22, 22 e Num 25, 11 argomenta che Dio stesso avrebbe permesso alle autorità civili di punire con la forza un atto così grave come lo scisma donatista, vedi P. Marone, *Alcune riflessioni sull'esegesi biblica di Ottato*, in *Augustinianum* 46 (1990) 389-410; vedi anche V. GROSSI, *La Chiesa di Agostino. Modelli e simboli*, Bologna 2012, 53-87.

⁹ Gli scritti agostiniani della vicenda donatista sono legate, nei tempi moderni, particolarmente al movimento patristico di Oxford del sec. XIX (Henry Newman morì nel 1980), che nel 1900 diede inizio ad una serie molteplice di studi circa il cristianesimo antico e, nel tempo più vicino a noi, sul piano effettuale, al *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (1a ed., 1957) e alla *Patristic Conference of Oxford* tutt'ora attiva a scadenza quadriennale; per le chiese riformate, vanno ricordati in modo particolare Alberto Pincherle dell'Università La Sapienza di Roma (A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, cit.), e Artur Schindler dell'Università di Berna (A. SCHINDLER, *Augustin und die Anfänge der Reformation in der Schweiz*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino. Atti I*, Roma 1987, 243-250).

nianze dell'opera da lui svolta per rimettere in questione la scissione secolare della Chiesa africana. Nel decennio 393-404 egli impresse alla questione due linee di orientamento: primo, riguardo al passato, sofferto dalle parti donatista e cattolica, rinunciare a rimproverarsi, data la sua inutilità per la causa dell'unione che si voleva perseguire; secondo, trattare la questione in sé, sulla base delle sacre Scritture e della fiducia nella capacità della ragione, sottraendola ad altri condizionamenti sia manifesti (l'intervento dell'autorità civile) che velati (pressione sulle masse con argomenti di propaganda). Il tenore dei due orientamenti era di circoscrivere la questione all'ambito religioso, risolvendola con mezzi a disposizione della comunità cristiana al suo interno, evitando quindi di prenderli dall'esterno, facendo cioè appello alle autorità civili.

Di questo periodo è la lettera 23 di Agostino (scritta tra il 391-395), della quale riportiamo il brano più significativo:

«Togliamo di mezzo gli inutili rimproveri che le due parti, per ignoranza, sono solite scagliarsi contro reciprocamente. Tu (donatista) non rinfacciami i tempi di Macario, come io (cattolico) non ti rinfaccierò la crudeltà dei circumcellioni. Se questo fatto non ricade su di te, nemmeno l'altro ricade su di me... Ho deciso pertanto di trattare questa causa conformemente alle forze e alla capacità che il Signore si degna di concedermi, in modo tale che attraverso le nostre pacifiche discussioni tutti coloro che hanno rapporti con noi comprendano quanto la Chiesa Cattolica si differenzi dalle comunità eretiche o scismatiche ... E non farò questo finché i soldati sono qui, perché nessuno di voi creda ch'io abbia voluto trattare la questione con maggior tumulto di quello che vorrebbe la causa della pace; bensì dopo la partenza dei soldati, affinché tutti gli uditori comprendano che il mio proposito non è quello che degli uomini vengano costretti contro la loro volontà ad aderire alla comunione di qualcuno, ma che la verità diventi ad essi chiara attraverso una ricerca condotta con la massima tranquillità. Per parte nostra cesserà il terrore rappresentato dal potere temporale, cessi anche per parte vostra il terrore diffuso dalle bande dei Circoncellioni. Trattiamo la cosa concretamente, razionalmente, basandoci sulla autorità delle sacre Scritture; quieti e tranquilli, per quanto ci è possibile, domandiamo, cerchiamo, bussiamo, affinché possiamo ottenere e trovare e ci si apra. Chissà che non avvenga che, assecondando il Signore i nostri sforzi e le nostre concordi preghiere, cominci a sparire dalle nostre terre un obbrobrio e un'empietà così grande delle regioni africane» (*Ep. 23*, 6-7).

Le prime proposte d'incontro tra le due parti, tuttavia, non ebbero esito, che anzi vi fu una recrudescenza della violenza che giunse ad attentati a persone – incluso Agostino – e all'uccisione del vescovo di Bagai (*Ep. 185*, 26-27). Fu questo uno dei periodi più sofferti cui andò incontro la Chiesa africana del tempo di Agostino. Nel 394 si tenne a Cirta, sede morale dei donatisti, l'importante concilio di Bagai per la storia del donatismo (Agostino declinò l'invito, vedi *Ep. 34*, 5). Negli anni successivi (395-397) vennero ordinati vescovi: ad Ippona il cattolico Agostino; a Cirta il donatista Petiliano.

Quest'ultimo, da letterato forense (*C. Litt. Petiliani* 3, 16, 19), con l'incisività propria del polemista sapeva utilizzare immagini letterarie seducenti, sia per difendere le posizioni dottrinali donatiste sia per accusare i cattolici. Il suo polemizzare, facendo leva sulle origini storiche e le ragioni dello scisma, era un susseguirsi di affermazioni

che mettevano in ridicolo e alla berlina i cattolici, giungendo sino all'accusa di falsità in fatto di religione, per tutti i cattolici e per lo stesso Agostino. Egli, ad esempio, traduceva la tesi cattolica sulla validità di un sacramento amministrato da un ministro indegno, come fosse di un morto.

«Chi è battezzato da un morto (cioè un ministro in stato di peccato privo dello Spirito Santo) – apostrofava Petiliano – a che gli giova tale lavacro?» (*Contro la lettera di Petiliano* 1, 9, 10) (e, accusando di falsità il battesimo amministrato dai cattolici, concludeva): «È un falso lavacro il battesimo dei cattolici» (*ibid.*, 2, 2, 4).

Inoltre apostrofava Agostino, anche se spesso indirettamente, in quei termini che hanno creato anche degli equivoci sulla lealtà ecumenica del vescovo d'Ippona:

«Sì, tu (cattolico) sei un malvagio persecutore. Potrai anche coprirti con il velo della bontà, prendere il nome di pace per fare la guerra con i baci, attirare la gente con la parola unità, tu, che inganni e seduci fino ad ora, sei un vero figlio del diavolo, poiché con la tua condotta rivelì chi è tuo padre» (*ibid.*, 2, 17, 38).

Petiliano, qualificando poi i cattolici come successori di Giuda, li accusava:

«Voi ci fate del male come se foste dei pagani... ci fate una guerra ingiusta... volete vivere voi ma uccidere noi, mentre la nostra vittoria è fuggire o essere uccisi» (*Contro la lettera di Petiliano* 2, 18, 40); «... Vergognatevi, vergognatevi, persecutori! Voi fate dei martiri simili a Cristo, martiri che dopo il lavacro con l'acqua del vero battesimo, li bagna e li battezza il sangue» (*ibid.*, 2, 23, 51); «... Imitando le azioni di Giuda, rapite i tesori della Chiesa e vendete noi, eredi di Cristo, alle potenze di questo mondo [alludendo all'intervento dell'autorità imperiale che, nell'anno 405 con un editto dell'imperatore Onorio, sciolse il movimento donatista] ... col vostro contagio voi indossate il vestito di Giuda, il traditore» (*ibid.*, 2, 43-44, 101 e 103).

In questo clima si tennero da parte dei cattolici i concili di Cartagine del 404 e 405, che portarono all'editto di Onorio di soppressione dei donatisti al quale, infine, anche Agostino acconsentì.

Nel concilio del 404 i vescovi cattolici, dato il ripetersi di aggressioni da parte di bande donatiste (soprannominate «circoncellioni») ai cattolici al grido di *Laus Deo*, si orientarono a chiedere all'imperatore un intervento delle autorità civili. Due erano le proposte: una, capeggiata dai più anziani, chiedeva un editto di soppressione; un'altra, che faceva capo ad Agostino, si limitava a chiedere un decreto di protezione per l'incolumità dei cattolici, assicurando nello stesso tempo un libero dibattito tra le due parti. Quest'ultima tesi prevalse ma, prima che la petizione pervenisse all'imperatore, qualcuno si era già mosso a Ravenna presso la curia imperiale e giunse l'editto, non richiesto nel sinodo, della soppressione dei donatisti con l'obbligo di ritornare alla "Cattolica". All'editto diede infine il suo assenso anche Agostino, lasciandosi convincere della sua opportunità dal miglioramento generale della situazione, dato che

molti non lasciavano la cerchia donatista per paura di rappresaglie, com'era avvenuto a Tagaste, sua paese natìo. Lui tuttavia vi fece aggiungere due condizioni: il dovere dell'istruzione previa affinché tale legge non si tramutasse in tirannia, e l'esclusione della pena di morte.

Riportiamo alcuni testi sintesi dell'atteggiamento di Agostino dopo l'editto di Onorio del 405, da tre lettere da lui scritte per l'occasione, le *Lettere 93, 105 e 185* (nota quest'ultima come il trattato su *La correzione dei donatisti*), lasciandone il giudizio al lettore:

L'editto di Onorio del 405:

«[il donatismo] non soltanto non poteva più usare violenza, ma non poteva neppure più esistere impunemente...non fu stabilita per loro una pena di morte ma un'ammenda pecuniaria e l'esilio per i loro vescovi e ministri» (*Ep. 185, 7, 26*);

Agostino acconsente all'editto di Onorio:

«Mi sono dovuto arrendere agli esempi messi sotto i miei occhi dai miei colleghi. Dapprima ero del parere che nessuno dovesse essere condotto per forza all'unità di Cristo, ma si dovesse agire solo con le parole, combattere con la discussione, convincere con la ragione per evitare di avere tra noi dei finti cattolici...Questa mia opinione però dovette cedere di fronte a quella di coloro che mi contraddicevano, non già a parole ma con i fatti» (*Ep. 93, 5, 17*);

Agostino pone delle condizioni all'editto e si spiega:

«Se ci limitassimo ad incutere timore senza istruirli, ciò apparirebbe un'ingiusta tirannia... Non vi dico che uno possa essere buono per forza! Voglio dire che uno, per paura di un castigo che non è disposto a subire, o abbandona l'animosità che lo tiene lontano dalla verità conosciuta, o è costretto a conoscere la verità ignorata» (*Ep. 93, 1, 3 e 5, 16*).

In altri termini Agostino non volle che ai donatisti venisse applicata la legge del taglione né che fossero sottoposti alla tortura (*Ep. 133, 1-2; 134,2*)¹⁰.

2.2. Gli scritti di polemica donatista dopo il 405

Il blocco delle opere scritte dopo il 405, testimoniano quindi che Agostino giu-

¹⁰ La tortura praticata con cavalletto ed uncini (*Ep. 43, 4, 13*) era particolarmente avversata da Agostino (*Ep. 104, 4, 17*), anche per i ladri (*Ep. 153, 6, 20*). Marcellino usò solo la verga contro i donatisti e per tale morigeratezza venne lodato da Agostino (*Ep. 133, 2*). Il vescovo d'Ippona invitò i donatisti a discutere fraternamente sulle ragioni della loro divisione, considerando che i cattolici per difendersi furono costretti ad invocare l'intervento del potere civile invocato per primo dagli scismatici (*Ep. 105, 2, 3-10*). Evodio insieme al vescovo Teasio, tuttavia, nel 404 vennero inviati in Italia per sollecitare da Onorio l'applicazione delle leggi imperiali contro gli scismatici (*Ep. 80, 1*).

stificò l'editto imperiale alla luce del *compelle intrare* («costringili ad entrare») del vangelo di Luca (14,23). Spesso i lettori di Agostino, non tenendo presente nei suoi scritti lo spartiacque del 405, utilizzano indiscriminatamente passi dell'uno e dell'altro periodo, a scapito della comprensione dell'atteggiamento ecumenico di Agostino come del suo pensiero sull'unità della Chiesa e, nel medesimo tempo, della libertà religiosa. D'altra parte da qualche studioso s'insinua che i prodromi della futura inquisizione sono da cercare nella giustificazione del vescovo d'Ippona dell'intervento delle forze civili nelle questioni religiose¹¹.

2.2.1. La Conferenza di Cartagine del 411

Dopo il 405, nonostante le difficoltà si giunse all'indizione della *Conferenza di Cartagine* (*Conlatio carthaginensis*) del 411¹² nelle terme di Gargilio che, sulla centenaria questione donatista, riunì l'intero episcopato africano, cattolico e donatista (circa seicento vescovi), sotto la presidenza del tribuno Marcellino quale rappresentante imperiale. La *Conlatio* si configurò come un vero processo tra le parti contendenti, ognuno con le sue ragioni e i suoi avvocati (portavoce). Si poteva scegliere la modalità civile forense o quella ecclesiastica. Dato che la polemica si era ormai evoluta sul piano più strettamente dottrinale e, propriamente, sulla concezione di Chiesa delle due parti (quella donatista giustificava lo scisma; quella dei cattolici ne promuoveva l'unione), si accordarono sulla modalità ecclesiastica. Essa comportava di fare la discussione su dossier biblici inerenti alle questioni trattate, che furono due: la causa dello scisma, quindi la parte storica se Ceciliano fosse stato ordinato anche da un vescovo *traditor*; la *causa Ecclesiae* e cioè come vada pensata la Chiesa secondo le Scritture. Come guida dello svolgimento venne letto all'inizio l'editto¹³ imperiale del

¹¹ Vedi ad esempio P. BROWN, *Agostino d'Ippona*, Torino 1971 (ed. inglese 1967), 210; 222; 236. Egli, a proposito dell'atteggiamento di Agostino verso i donatisti, lo dice «scarso di moderazione ecumenica», «Agostino rifiutò deliberatamente la sua comprensione ai donatisti», «(la sua) fu una guerra fatta a colpi di baci», «(Agostino può) essere considerato il primo teorico dell'inquisizione». Vedi tuttavia l'*Ep. 44* di Agostino del 397, in cui tra l'altro nel n. 5, 12 viene riconosciuta ad Agostino la volontà di comunione dagli stessi donatisti. Essa, assieme all'*Ep. 134* del 411, è una delle testimonianze migliori della sincerità ecumenica del vescovo d'Ippona, risultano pertanto difficili da capire le espressioni di Peter Brown.

¹² Per l'insieme della Conferenza, vedi S. LANCEL, *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, I (Introduction générale), *SCh* 194, in particolare 355-366. Un certo Marcello della segreteria amministrativa romana, che lavorava alla redazione dei rescritti e delle leggi, redasse gli *Atti* in 585 *Capitula conservatici* dal codice Parisinus 1546 (P), che sono editi nello *CSEL* (vol. 58); il *Breviculus conlationis* di Agostino, un riassunto da lui redatto di ritorno ad Ippona dalla Conferenza, non possiede il processo verbale ma ci ha conservato le spiegazioni delle questioni, è pubblicato nello *CSEL*, vol. 53. Noi, per i *Capitula Marcellini* e i *Gesta conlationis*, utilizziamo l'edizione di S. Lancel, *SCh* 195; *CCL* 149A.

¹³ Sinonimi di editto erano: *lex*, *constitutio*, *edictum*, *principalis sanctio*, *imperiale pareceptum*, *rescriptum*, *pragmaticum rescriptum*.

14 ottobre del 410, inviato al tribuno Flavio Marcellino, e a chiusura l'editto del 30 gennaio del 412¹⁴.

Sulla prima questione, la validità dell'elezione di Ceciliano, dalle testimonianze di archivio non emersero prove contrarie; sulla seconda questione si concentrò l'intera terza seduta, cui seguì la sentenza del giudice Marcellino. La questione, già negli anni precedenti, si era polarizzata su quale gruppo, cattolico o donatista, costituisse propriamente la Chiesa cristiana. Si chiedeva Ottato di Milevi: «Dove si trova la cattolica?» (*Optatus I*, 26); e Agostino: «La questione tra noi e voi è dove sia la chiesa» (*Contra litt. Petilianu* 2, 73,164).

Durante il dibattito, alla richiesta di delimitare il tema della discussione Agostino, distinguendo la *causa Ecclesiae* dalla *causa hominum* (le ragioni storiche dello scisma), optò per la prima chiedendo alle parti di chiarire

«in quale Chiesa si possa cercare la via della salvezza cristiana... quale Chiesa sia in questione, la sua estensione, la sua natura, e quali erano le basi bibliche»¹⁵.

La battaglia esegetica si concentrò su Mt 13,37-39 (il campo/*mundus*), in particolare sulla parola *mundus*. I donatisti nell'*ager est mundus* (il campo è il mondo) leggevano una realtà sociologica che non approda alla *communio sanctorum*, rimanendo essa esterna a tale comunione, alla luce di Lv 10,9-10:

«È sempre legittimo dividere in tutte le vostre generazioni tra santi e profani, tra i mondi e gli immondi»¹⁶.

La coabitazione tra i cristiani non era pertanto da confondere con la comunione¹⁷. Nel *mandatum* donatista (= il dossier biblico presentato durante la Conferenza) ciò si applicava anche al battesimo. Essi negavano perciò la posizione dei cattolici secondo cui il battesimo di Cristo è valido ovunque e comunque. Per loro porre un battesimo al di fuori dell'unico Cristo e dell'unica Chiesa, come volevano i cattolici, anche se

¹⁴ Esso è conservato nel *CTb XVI*, 5,52.

¹⁵ *Gesta Collationis Carthaginensis* 3, 187: «in qua ecclesia christiana salutis viam requirant. Si ergo de ecclesia quaeritur quae sit, quanta sit, qualis sit, sola divina testimonia ad eam demonstrandam sufficiunt... ecclesiae causa ab hominum causa distingueda est...sola divina loquetur auctoritas; sola Dei scriptura, cui utrique fundimus, in medium proferetur».

¹⁶ *Gesta* 3, 258.67-79: «Ager, inquit, est mundus, non ergo Ecclesia, sed mundus, in quo boni simul et mali usque ad messem, id est usque ad divinum iudicium, reservantur».

¹⁷ *Gesta* 3, 258.175-176: «Quod ergo inter eos erant commorationis fuit, non communionis». Con l'aiuto di altri testi veterotestamentari (Numeri 16,20; Isaia 52,11) leggevano poi il testo di 1 Tim 5,22 («Non imporrà a nessuno la mano né farai comunione con i peccati altrui», *Manus cito nemini in posueris ne que communicaveris peccatis alienis*), per una separazione reale tra buoni e non buoni, che dai cattolici invece era interpretato come una separazione morale e, quindi, non fisica (*Gesta* 3, 258.252-268).

nel battezzato si voleva distinguere ciò che è valido e ciò che è di giovamento, era un'aberrazione¹⁸.

I donatisti, per bocca del vescovo Gaudenzio, spiegarono infine il senso di “cattolica” nel modo seguente:

«Cattolico non è ciò che è riferibile al tutto, ma ciò che è pienamente consacrato, ciò che è perfetto, ciò che è immacolato. Esso non ha nulla a che vedere con le nazioni. Perciò – ripeteva ancora Gaudenzio verso l'anno 419/20 – lui (Agostino) ci mostri come in effetti tutte le nazioni siano in comunione con lui, perché soltanto così sarà davvero cattolico»¹⁹.

Agostino a tutte quelle obiezioni (*Gesta 3, 261*) rispose esaminando la *causa ecclesiæ de divinis scripturis*. Egli venne subito alla spinosa questione circa la convivenza promiscua o meno di buoni e cattivi nella Chiesa sino alla fine del mondo. La questione era di sapere se, su basi bibliche, la Chiesa del presente sia necessariamente una mescolanza di buoni e cattivi da tollerare per amore dell'unità, come volevano i cattolici, oppure se essa sia solo una comunione distinta tra buoni e puri come volevano i donatisti²⁰. Agostino riconobbe che non si trattava di una questione esegetica da poco (*ibid. 3, 267*) e poi lui stesso aveva fatto i suoi progressi, leggendo il *campo/ager* prima come *mundus* e non come Chiesa²¹. Inoltre, dopo aver distinto nel termine biblico *mundus* l'uso in bene come in male (in male, nei testi citati dai donatisti; in bene, in altri testi giovannei, ad es. Gv 17,21: «perché il mondo creda che tu mi hai mandato, *ut credat mundus quoniam tu me misisti*»; Gv 3,17 («affinché il mondo si salvi, *ut salvetur mundus*»); 2 Cor 5,19 («Dio nel Cristo riconcilia il mondo a sé, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*»), sintetizzò:

«Noi diciamo: il mondo è stato posto nel maligno, quel mondo sono gli uomini; perché il mondo creda che tu mi hai mandato, quel mondo sono gli uomini; il mondo che Dio riconcilia a sé, sono gli uomini»²².

¹⁸ *Gesta 3, 258.212-251*: «Iam vero quod dicunt, baptismum Christi ita defendi sicut defenditur ipsa catholica ubique et apud omnes esse, decretis patrum nostrorum martyrum beatissimorum compendio brevitatibus excluditur... Unde enim fieri potest, si una est ecclesia et indivisus est Christus, ut foris positus baptismum consequatur?». Forse i donatisti per Padri alludevano a Cipriano riguardo alla sua tesi del ribattesimo (vedi ad es. in Cipriano, *Ep. 73*), discussa da Agostino nel *De baptismo 3, 10, 13 e 12, 17*.

¹⁹ In *Gesta I*, ed. Lancet, 200. Nella Conferenza del 411, durante la terza seduta Gaudenzio aveva precisato: «Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum» (*Gesta 3, 102*).

²⁰ *Gesta 3, 261*: «Quaestio est de ecclesia utrum permixtos malos usque in finem habitura praedicta est, an omnino omnes bonos, omnes sanctos atque immaculatos in hoc saeculo, isto etiam tempore usque in finem ultimum saeculi. Utraque testimonia divina sunt; et utique repugnantia esse non debent».

²¹ *Quaestio 17 in Mt. 11, 1 (PL 55, 1367)*.

²² *Gesta 3, 281*: «Prorsus hoc dicimus: Mundus in maligno positus est: homines sunt; Ut credat mundus

E concluse offrendo una lettura cattolica di Chiesa:

«vedo che le sacre Scritture nella commistione di buoni e cattivi, come si hanno nelle reti, indicano la Chiesa»²³.

Agostino nella *Città di Dio* ci ha lasciato un testo sintesi del 420 ca. sul rapporto che intercorre tra la Chiesa del presente, il regno di Cristo e il regno dei cieli:

«Pertanto – egli precisa – dove c’è il grano e la zizzania lì c’è la Chiesa del tempo della storia; dove c’è solo il grano lì c’è la Chiesa a venire, quando il male non sarà più presente in lei. Per tale motivo anche la Chiesa del tempo presente è regno di Cristo e regno dei cieli»²⁴.

La disanima biblica agostiniana, conservataci solo nella parte iniziale²⁵, tendeva a riconoscere un’unica Chiesa gravida di un’unica fraternità²⁶. Quanto al significato della parola “mondo”, esso, per Agostino, va desunto dalle sacre Scritture sul principio che tali testi non devono essere contraddittori, essendo tutti di origine divina.

I donatisti ribattevano che il termine “mondo” non spiegava bene la realtà della Chiesa e accusavano i cattolici di ammettere l’esistenza di due Chiese: quella dei cattivi del tempo della storia e quella a venire dei santi, ma, rilevò Agostino, «come se i santi... non fossero gli stessi che ora tollerano i cattivi» (*Brev. conl. 3, 9, 19*)²⁷. Anche i donatisti difendevano l’unicità della Chiesa (*unam ecclesiam commendaverunt, Brev. 3, 10, 20*), ma ne negavano la fase transitoria del tempo della storia, mista di buoni e cattivi. Per capire la reale tensione ecumenica dell’animo di Agostino, vale la pena ricordare la sua proposta fatta durante la Conferenza del 411 all’episcopato africano di ambo le parti. Egli richiese, in caso di vittoria dell’una o dell’altra parte, che i due vescovi (cattolico e donatista), rispettando la volontà delle comunità interessate, o

quia tu me misisti: homines sunt. Mundum reconcilians sibi: homines sunt». Vedi anche in *Gesta 3, 272 e*, ancora, in *Ser. 96, 8*: «Mundus damnatus, quidquid praeter ecclesiam; mundus reconciliatus, ecclesia»; *Ser. 219*: «Vigilat ergo ista nocte et mundus inimicus et mundus reconciliatus».

²³ *Gesta 3, 272.24-26*: «Video scripturam sanctam per commixtos bonos et malos, sicut ipsi de retibus iam confessi sunt, prae signasse ecclesiam...».

²⁴ *Civ. Dei 20, 9,1*: «Ac per hoc ubi utrumque genus (grano e zizzania) est, ecclesia est, qualis nunc est; ubi autem illud (il grano) solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit, quando malum in ea non erit. Ergo et nunc ecclesia regnum Christi regnumque caelorum».

²⁵ *Gesta 3, 281; Brev. conl. 3, 9, 16-18*.

²⁶ *Gesta 3, 242*: «ad cognitam fraternitatem», vedi anche *Brev. conl. 3, 9,15*.

²⁷ Alcuni lettori di Agostino, in particolare di area evangelica, leggono in Agostino tre Chiese: la Chiesa dei giusti (*communio sanctorum*), la Chiesa empirica di giusti e peccatori (*communio sacramentorum*), la Chiesa dei predestinati (in É. LAMIRANDE, *Supplément bibliographique sur l’ecclésiologie de s. A.*, in *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971) 177-182, in particolare 176-177). In Agostino tuttavia la Chiesa dei giusti è all’interno della Chiesa *permixta* che avrà la sua fase celeste (detta dei «predestinati» nella sua ultima terminologia).

conservassero insieme la cattedra episcopale o si dimettessero entrambi, o scegliesse il popolo il vescovo di sua preferenza. Agostino caldeggiò la sua proposta nei seguenti termini:

«Perché mai dovremmo esitare a offrire al nostro Redentore questo sacrificio di umiltà? Non discese egli dal cielo in membra umane perché noi fossimo sue membra? E noi avremmo paura di discendere dalle nostre cattedre per scongiurare il pericolo che le stesse sue membra siano dilaniate da una crudele divisione? Per quanto ci riguarda, a noi basta solo essere cristiani fedeli e ubbidienti: cerchiamo dunque di esserlo sempre. Noi siamo ordinati vescovi per servire le comunità cristiane, facciano dunque, per ciò che concerne il nostro episcopato, un'opera che sia utile ai fedeli di Cristo per la pace cristiana. Se siamo servi utili, perché pregiudicheremo gli interessi eterni del Signore per amore delle nostre dignità temporali? La nostra dignità episcopale sarà più fruttuosa per noi se, deponendola, avremo radunato il gregge di Cristo che, conservandola, essere causa della sua dispersione. Con quale sfrontatezza potremo sperare l'onore promesso nei secoli futuri da Cristo, se il nostro onore ecclesiastico impedisce in questo modo l'unità di Cristo?» (Ep. 128, 3).

La proposta venne accettata dai circa 600 vescovi presenti, con due contrari.

Agostino, a circa trent'anni dalla sua polemica con i donatisti, nelle *Ritrattazioni* (1, 20 e 2, 17) ricorda i suoi scritti in merito dando un breve riassunto delle questioni allora sul tappeto nella Chiesa africana.

Nello scritto contro il vescovo donatista Parmeniano, ad esempio, era in gioco la questione ecclesiologica:

«Nei tre libri *Contro la lettera di Parmeniano*, vescovo dei donatisti di Cartagine e successore di Donato – annota Agostino –, viene dibattuta e condotta a termine una grossa questione. Si discute se nell'unità e nella comunione degli stessi sacramenti i cattivi possano contaminare i buoni e come accada che non li contaminino. Si tratta di una questione che coinvolge la Chiesa cattolica dalla quale essi, ricorrendo a calunnie, hanno defezionato con lo scisma» (Retr. 2, 17).

3. L'uso ecclesiastico della forza civile nel V secolo. Il *compelle intrare* di Lc 14,23 nella questione donatista

Nella vicenda donatista della Chiesa africana confluirono elementi religiosi e sociali, difficili da districare, all'alba di un nuovo assetto del cristianesimo, dato il suo raggiungimento della libertà religiosa nell'Impero romano con il cosiddetto "editto" di Costantino. Nella vicenda donatista la questione della libertà religiosa, tuttavia, si pose non nei confronti del potere civile romano ma all'interno della comunità cristiana.

Al tempo di Agostino perorava la causa donatista contro l'ingerenza dell'autorità civile soprattutto Petiliano di Cirta, di cui dava pubblica colpa al vescovo d'Ippona.

Le accuse erano diventate di dominio pubblico e di tale gravità²⁸ che Agostino, per rispondervi, interruppe due delle sue opere maggiori, il *De Trinitate* e il *De Genesi ad litteram*. Siamo negli anni 397-398, quando Agostino aveva anche terminato di scrivere i primi nove libri delle *Confessioni* (in *Contra litt. Petiliani* 3, 17, 20 viene infatti richiamato il IV libro)²⁹. D'altra parte la questione della libertà di coscienza in materia religiosa era stata una prerogativa che il cristianesimo aveva rivendicato per ben tre secoli, sino ad ottenerla nel 313 con gli imperatori Licinio e Costantino. Agostino, nella sua risposta a Petiliano, per evitare ogni fraintendimento, riporta prima il testo di Petiliano (una lettera da lui scritta ai presbiteri e ai diaconi donatisti), introducendolo con «Petiliano dice», e quindi con «Agostino risponde». Si tratta di tre libri, pubblicati prima distintamente e poi riuniti, databili tra il 399-402/403, il cui interesse è dato dalle informazioni sull'Africa cristiana di quel tempo e sul principio del metodo agostiniano nel dialogo ecumenico: distinguere i fatti personali dalla causa della Chiesa (*C. litt. Petiliani* 3, 2, 3).

«Amate gli uomini – egli scrive –, condannate gli errori (*diligite homines, interficite errores*)» (*C. litt. Petiliani* 1, 29, 31).

Agostino seguì tale orientamento sul modo di trattare i donatisti, sia nei concili di Cartagine del 404 e del 405 (quando venne sciolto il movimento donatista) sia nella Conferenza di Cartagine del 411, avendo coscienza che, nella fede cristiana, si è tutti fratelli e che tale fratellanza va condivisa nel vissuto della comunione ecclesiale³⁰.

Quanto alla giustificazione dell'intervento civile in questioni religiose il vescovo d'Ippona, pur distinguendo che «altro è l'interesse di una provincia, altro quello della Chiesa» (*Ep. 134, 3*), a tre anni dalla morte (nel 427), scrivendo di una sua opera andata perduta sulla questione donatista, c'informa di aver cambiato opinione: acconsentì al loro intervento (*Retr. 2, 5*).

Sull'uso ecclesiastico della forza civile in ordine ad un bene, giustificato con il *compelle intrare* evangelico (Lc 14,23), Agostino scrisse la *Lettera 185* (6, 21-24)

²⁸ Per le accuse dei donatisti ad Agostino, vedi pure *EnPs. 36*.

²⁹ Nel secondo libro delle *Revisioni* (2, 25) Agostino, nel 427, vale a dire dopo oltre vent'anni, dedicò ancora una lunga recensione ai suoi tre libri che tra il 399-402 aveva scritto in risposta a Petiliano.

³⁰ *Esposizione sul Salmo 18*, II, 6: «Non mi dire – ribatteva ad un donatista – a che scopo mi cerchi se sono perduto? Ma ti cerco perché ti sei perduto. Tu insisti “non mi cercare”. Ciò lo vuole certamente l'iniquità che ci ha divisi, non la carità per la quale siamo fratelli... Cerco mio fratello e mi rivolgo al Signore per lui non contro di lui. Né dico nella preghiera “Signore, d' a mio fratello che divida con me l'eredità, ma d' a mio fratello che conservi con me l'eredità”»; *Ser. Denis* 8, 3; *MA I*, 37: «Chiede il dissidente: Se io ho già il battesimo cosa potrò ricevere di più dalla Chiesa? Riceverai la Chiesa che non hai, riceverai l'unità che non hai, riceverai la pace che non hai»; vedi anche *Ep. 23*, 1 al vescovo donatista Massimino: «di chiamarti “fratello” tu sai che ci è stato prescritto da Dio, sicché noi diciamo: “siete nostri fratelli” anche a coloro che dicono di non essere nostri fratelli».

indirizzata nel 411 al proconsole romano in Africa Aprigio. Tale lettera è rimasta giustamente famosa, trattandosi dell'intervento del vescovo d'Ippona presso le autorità civili romane contro la pena di morte per motivi religiosi, anche nel caso si trattasse di omicidi (i donatisti circumcellioni avevano ucciso alcuni cattolici). Per capire, tuttavia, la sua giustificazione col *compelle intrare* di Lc 14,23, bisogna accennare alla portata giuridica dell'allora *Catholica lex*³¹, cui fecero riferimento sia l'editto dell'imperatore Onorio del 405 sia quello del tribuno Marcellino a conclusione della Conferenza di Cartagine del 411, anche se il *mandatum* (dossier biblico) dei cattolici, presentato nella Conferenza, aveva messo l'accento sulla *radix catholica* dei rami staccati (i donatisti) che si dovevano reciprocamente ricercare³².

I documenti sinodali dei secoli IV e V fondavano la loro autorità sul fatto di essere latori ufficiali delle volontà della Chiesa «cattolica e apostolica». Così si ha negli Atti del Concilio Nicea ai quali, nel simbolo di Costantinopoli, alla Chiesa vennero aggiunte le qualifiche di «una, santa, cattolica, apostolica». Prima del concilio di Efeso del 431, nel carteggio di Cirillo e Nestorio si utilizzava ancora il binomio: «questa è la dottrina della Chiesa cattolica e apostolica»³³.

La legislazione civile in materia religiosa si rapportava alla Chiesa postcostantiniana tramite la cosiddetta *Catholica lex*³⁴. Essa rivestiva un significato giuridico, che convogliava insieme sia l'istituzione Chiesa con i suoi ordinamenti giuridici sia le istituzioni civili dell'Impero, che riconoscevano come propri gli ordinamenti ecclesiastici³⁵.

Già dal tempo di Teodosio I (379-395) si era venuta formando una legislazione

³¹ P. R. L. BROWN, *Religione e società nell'età di s. Agostino*, Torino 1975, 245-263 (riprende il contributo *St. Augustine's Attitude to Religious Coercion*, in *Journal of Roman Studies* 54 [1964] 107-116); J. PA-TOUT BURNS, *Augustine's Role in the Imperial Action against Pelagius*, in *Journal of Theological Studies* NS 30 (1979) 67-83; É. LAMIRANDE, *Church, State and Toleration. An intriguing Change of Mind in Augustine*, Vilanova 1975. Agostino ribadì la sua linea morbida ancora nelle *Revisioni* 1, 13, 1: «Allora scrisse anche un libro su *La vera religione*. Nella discussione ivi contenuta si dimostra con svariate e numerose argomentazioni che con la vera religione si deve onorare l'unico vero Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo; si mette inoltre in evidenza con quale suo grande atto di misericordia la religione cristiana, che è la vera religione, sia stata concessa agli uomini attraverso un disegno legato alla temporalità e si illustra come l'uomo debba essere predisposto al medesimo culto di Dio mediante una ben definita condotta di vita o con una certa delicatezza (*quanta misericordia eius per temporalem dispensationem concessa sit hominibus christiana religio, quae vera religio est, et ad eundem cultum Dei quemadmodum sit homo quadam suavitate – altri codici hanno quadam sua vita – coaptandus*)».

³² *Gesta conlationis* 1, 16, 105: «ramum a se fractum radix catholica inquirit».

³³ *Terza Lettera di Cirillo a Nestorio* (in ACO I, 1, 1, 33.42): «Ecco dunque la fede della Chiesa cattolica e apostolica».

³⁴ Vedi ad es. *Codex Theodosianus* XVI, 11: «Iam pridem sanximus ut catholicae legis antistes et clerici... minime devincentur». Per un'esposizione più ampia, vedi E. DOVERE, *CTb. 16, 11: sistematica compilatoria e catholica lex*, in *Vetera Christianorum* 31 (1994) 53-77.

³⁵ Vedi G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici*, Milano 1998, cap. I, 13 ss.: *La catholica lex e il diritto ecclesiastico imperiale*.

canonica antieretica³⁶ che, mettendo insieme lo *ius civile* e quello del vescovo, aveva dato forma ad un *corpus canonum* indicato, nel sec. V, come la *christiana lex* o la *catholica lex*³⁷.

La prima faceva riferimento, per lo più, all'*episcopalis audientia* (introdotta da Costantino nel 318, *CTh.* I, 27, 1), la seconda ai decreti sinodali. Nella legislazione imperiale in materia religiosa si passò all'assunzione della normativa ecclesiastica, considerata come propria e quindi munita della sanzione corrispondente. Per l'*imperium*, in definitiva, un dissenso dei fedeli-sudditi dalla *lex sacra* – quella cioè sostenuta dal proprio vescovo – diveniva inammissibile³⁸. Riunirsi pertanto a discutere *de fide* in spazi estranei all'*ecclesia*³⁹ avrebbe significato, anche da parte di coloro che non erano stati esplicitamente dichiarati eretici, porsi al di fuori della *catholica lex* e, di conseguenza, al di fuori dell'osservanza del nuovo *ius principale*. Era perciò fermamente vietato il voler *contendere de fide* (discutere su questioni di fede) in un luogo “altro” da quello a ciò deputato, cioè al di fuori della norma dell'*ecclesia* e del suo Simbolo⁴⁰. Quanti infatti erano al di fuori di tale ambito, cioè i gruppi dissidenti, cadevano sotto la connotazione di eretici indicati come «sètte» (*conventicula*) rispetto alla Grande Chiesa o alla «Cattolica»⁴¹, per i quali vigeva la legislazione romana della *superstizio*. Al tempo di Agostino, in altri termini, le istituzioni dell'Impero si muovevano in ambito religioso entro le categorie di religione vera o falsa secondo il giudizio della *Catholica*, e non più in quelle precostantiniane di *religio licita* o meno, secondo la valutazione politica delle istituzioni romane.

Nel tempo da Costantino ad Agostino, infatti, si erano operati due passaggi in materia religiosa: il primo, il passaggio nella concezione della religione da *religio licita*, di concessione delle istituzioni civili romane, alla *religio* demandata alla coscienza dei cittadini; il secondo, quello della coscienza della verità della religione cristiana (i cri-

³⁶ G. BARONE-ADESI, *Eresie “sociali” ed inquisizione Teodosiana*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* (VI Convegno internazionale), Roma 1986, 119-166; G. Puglisi, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche: Priscilliano e Ursino, Ambrogio e Damaso*, in *Siculorum Gymnasium* 43 (1990) 91 ss.

³⁷ Il primo fu il *Corpus canonum* orientale, presente in Occidente nel *Corpus canonum Africanum* (ca. 420); vedi A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. I. Historia fontium*, Torino 1950, con gli aggiornamenti di B. E. FERME, *Introduzione alla storia delle fonti e della scienza del diritto canonico*, Roma 1998, 31-32.

³⁸ Vedi G. Puglisi, *Giustizia criminale...*, cit.

³⁹ *CTh* XVI, 4,6: «qui orthodoxarum religione subfulti spretis sacrosanctis ecclesiis alio convenire conantur»; cfr. pure accenni similari contenuti nelle *Constitutiones Sirmondiane*.

⁴⁰ In tale contesto vanno comprese le affermazioni di Ambrogio circa l'assurdità di discutere *de fide in consistorio* piuttosto che nel luogo prescritto, cioè *in ecclesia* (*Ep.* 75, 17).

⁴¹ Per indicazioni generali, vedi F. WINKELMANN, *Grosskirche und Häresien in der Spätantike*, in *For- schungen und Fortschritte* 41 (1967) 245ss.

stiani come cultori della *vera religio*⁴²), fatta propria dalle istituzioni civili nei loro atti religiosi. Per tale strada lo Stato non decideva più in materia di religione; accoglieva, tuttavia, come propria legislazione tutte le indicazioni della Chiesa istituzionale, cioè della Chiesa “cattolica”. Da parte dell’Impero, in altri termini, si riconosceva quale *vera religio* quella riconosciuta come tale dalla Chiesa, qualificata come «cattolica e apostolica» dal Simbolo niceno. Questo passaggio si consolidò progressivamente dopo l’anno 313, approdando alla legge di Teodosio I del 380, la Costituzione *Cunctos populos* (CTh 16, 1,2). Essa, emanata a Salonicco senza mediazione ecclesiastica, è da leggere all’interno della situazione di Costantinopoli dove era confluita la maggioranza dei vescovi antiniceni e ariani. Con tale Costituzione si comunicava agli abitanti di Costantinopoli la volontà imperiale di riconoscersi nella religione apostolica ortodossa professata da Damaso (Roma era la cattedra apostolica dell’Occidente) e da Pietro di Alessandria (che deteneva la cattedra della Chiesa apostolica di Oriente). In altre parole per l’Impero il *nomen Christianorum catholicorum* era riservato ai seguaci di tale religione. Le adunanze degli eretici e degli scismatici non potevano, pertanto, avere il *nomen ecclesiarum*, erano solo sette, regolate dagli ordinamenti giuridici romani, in diritto, tuttavia, di difendere le loro posizioni davanti alle autorità civili. Il problema, come si può evincere facilmente, era interno alla religione cristiana, diveniva tuttavia d’interesse delle autorità civili quando ci si appellava ad esse. Entro tale contesto vanno letti, ad esempio, la proibizione nel 373 del ribattezzismo (in CTh XVI, 6, 1 a Giuliano proconsole di Africa; AG., Ep. 105,9); la repressione nel 375 dei rogatisti, un sottogruppo dei donatisti, da parte del *comes Theodosius* (in AG., *Contra ep. Parm.* 1, 10, 16 e *Contra litt. Petilianus* 2, 83, 184) e delle *catervae predonum*, ovvero i circumcellioni che erano contro l’ordine e la legge (*fas et ius*); la proibizione ai donatisti nel 376 da parte di *Hesperius*, il proconsole di Africa, di officiare la religione in città come in campagna (in CTh XVI, 5,4).

4. Conclusione

Diamo, a conclusione, un’indicazione suscettibile naturalmente di ulteriore ricerca, sulla polemica nella comprensione di Chiesa tra donatisti e cattolici e sulla giustificazione dell’intervento delle forze civili nella questione religiosa della loro divisione.

Al tempo di Agostino, il vescovo cattolico di Cartagine, *Genethlius*, voleva solo la pace tra le comunità donatiste e cattoliche, come dopo di lui reclamava il vescovo Valerio d’Ippona. Agostino riferisce (Epp. 33 e 35) di una nuova comunione instauratasi

⁴² In siffatto contesto nacquero ad esempio gli scritti di Firmico Materno, *De errore religionum propharorum*, dell’*Ambrosiaster* e, ci si domanda, anche il *De vera religione* di Agostino?

tra le due comunità sino a celebrare insieme anche l'eucaristia (pur portando il clero diverse *coronae* o berretti, cfr. AG., *Ep.* 33, 5) e a festeggiare il ritorno dei giovani delle due parti a giocare di nuovo insieme (ID., *Ep.* 33, 6). Ticonio (in GENNADIUS, *De scriptoribus Ecclesiasticis* 18) fu l'anima donatista di quel nuovo clima ecumenico. Morì verso il 390 dopo aver scritto tra il 370-380 il *Liber regularum* e il *Commentarius in Apocalipsim*⁴³. Per Ticonio nelle sacre Scritture tutto si riferisce alla Chiesa, che è di costituzione bipartita (Cantico dei cantici 5: nera e bianca insieme, come il seme di Abramo è regale e servile), nel senso di santi e traditori che stanno insieme sino al giudizio finale. Tale visione ecclesiale, anche se gli costò la scomunica di un concilio donatista del 385 presieduto da Parmeniano⁴⁴, gettò le basi per l'unione tra donatisti e cattolici concluasi nella *Conlatio Carthaginensis* del 411⁴⁵.

La diversa accentuazione ecclesiologica tra Agostino e donatisti portava tuttavia ad una diversa valorizzazione dei sacramenti, ad esempio del sacramento della riconciliazione. L'istituto penitenziale della *correptio* (l'intervento da parte dell'autorità) era inteso nella funzione di una medicina che guarisce – e tutti convenivano –, ma si divergeva sulla conseguenza per la comunità cristiana. Per i donatisti essa comportava una separazione dei buoni cristiani da quelli non buoni (coloro cioè che avevano tradito la confessione cristiana); per i cattolici, invece, essa comportava una convivenza di buoni e non buoni. Nella polemica donatista venne al pettine il nodo della concezione globale di Chiesa, del suo rapporto di fondo con lo Spirito santo tramite la carità e la funzione delle sue strutture, in particolare quelle sacramentali. Nei testi agostiniani, talvolta, non si riesce del tutto a individuare gli elementi in gioco e quindi ad enuclearli esattamente, il che può spiegare le diverse valutazioni ecclesiologiche degli studiosi in merito al pensiero del vescovo d'Ippona.

Nella Conferenza di Cartagine del 411 le due parti in causa si accordarono per attivare un processo ecclesiastico, che si basava sulle rispettive testimonianze bibliche. Esse, tuttavia, non si accordarono sulla base biblica dell'appellativo cristiano di “cattolica”.

⁴³ J. S. ALEXANDER, *Tyconius' Influence on Augustine: A Note on their Use of the Distinction corporaliter/spiritualiter*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino. Atti II*, Roma 1987, 205-211. Nell'elenco delle opere di Ticonio, andato perduto ma parzialmente noto attraverso le citazioni di altri autori, Gennadio menziona il *De bello intestino* e le *Expositiones diversarum causarum*. La “guerra intestina” in questione era sicuramente quella che, da circa un secolo di dibattiti, si svolgeva tra cattolici e donatisti e, negli ultimi tempi, all'interno dello stesso movimento donatista. Ticonio dava anche una versione differente della storia dello scisma donatista da quella di Parmeniano (vedi AGOSTINO, *Contra epistolam Parmeniani*).

⁴⁴ AGOSTINO, *Contra ep. Parmeniani* 1, 1,1; *Ep.* 93, 44. Agostino deve a lui la concezione delle due città (*Doctr. Cbr.* 3, 30 e 46), come pure l'influsso sui suoi commenti alle lettere paoline e il significato dei numeri 40 e 50 (*De diversis quaestionibus*, n. 43); cfr. A. PINCHERLE, *Da Ticonio a Sant'Agostino*, in *Ricerche Religiose* 1 (1925) 463- 65.

⁴⁵ V. GROSSI, *La discussione su “Cattolica-cattolico” nelle tre sedute della Conlatio Carthaginensis del 411*, in *Augustinianum* 51 (2011) 101- 122.

La prima indicazione del gruppo cattolico fu quella di spiegare geograficamente il termine “cattolica” come universalità della Chiesa (*de ecclesia ubique diffusa*, in *Acta Conlationis Carthaginensis*, c. 98). Nel qual caso i cristiani dell’Africa, cioè i donatisti, dovevano spiegare il loro legame di comunione con i cristiani di tutto l’orbe⁴⁶. Questo secondo punto, sul come poter spiegare il piano comunionale dei cristiani, era d’interesse teologico notevole ma i donatisti, chiedendo invece di determinare l’autenticità di un gruppo cristiano dalla fedeltà al Vangelo, interpretarono diversamente il nome di “cattolico-cattolica”⁴⁷. Data la resistenza dei donatisti a rimanere sul terreno biblico da cui non si usciva in modo evidente, il giudice romano chiese la *ratio giustificativa* del nome di “cattolico”⁴⁸, cioè quello *ius ecclesiasticum* che per le autorità imperiali assumeva valore di norma generale. In tal modo però la questione, da ecclesiale si trasformava in questione giuridica di diritto civile imperiale. Su tale terreno, dato che la sentenza della Conferenza di Cartagine venne recitata a favore della parte cattolica, per le due parti rimaneva solo l’obbligo dell’osservanza della legge, lasciando da parte ogni altra considerazione di carattere biblico e teologico.

Entro tale contesto si muoveva Agostino, giudice anche lui secondo la concessione della legge romana dell’*episcopalis audiencia*, e va valutata la sua giustificazione dell’intervento civile nei riguardi dei donatisti, supportandolo anche col *compelle intrare* di Lc 14,23⁴⁹. Per lui lo Stato ha il compito di servire Dio in quanto autorità civile. I magistrati e i responsabili delle istituzioni civili sono considerati membri della Chiesa, in quanto facenti parte del sistema istituzionale governativo, e per una duplice ragione: sia come “servi di Dio” in quanto cristiani, sia come *res publica* in quanto amministratori delle leggi romane. Agostino parla espressamente del ruolo dei responsabili delle istituzioni civili come servitori di Dio nella *res publica*, quindi di una loro capacità-responsabilità in quanto pubblici ufficiali e, pertanto, non da privati⁵⁰. Nel 405 egli scrisse sul loro ruolo pubblico:

«Tutti devono servire Dio in modi diversi: alcuni secondo la loro umana condizione, altri con i loro doni diversi; tanto che, nelle realtà umane, uno fa una cosa e uno ne fa un’altra. L’eliminazione degli idoli della terra, predetta da tanto tempo, non potrebbe infatti ordinare un qualsiasi privato. I re della terra, quindi, salvo la comunione con il genere umano, proprio perché sono re, possono servire il Signore in una forma che possono fare solo da re» (*Contra litteras Petilianae* 2, 92).

⁴⁶ *Capitula Marcelli* 100: «quomodo Afri christiani communionem habeant cum orbe terrarum».

⁴⁷ *Capitula Marcelli* 102: «catholicum nomen interpretari aliter moluntur».

⁴⁸ *Capitula Marcelli* 103: «catholici nominis premissa ratio demonstratur».

⁴⁹ Evodio insieme al vescovo Teasio erano stati inviati in Italia nel 404 per sollecitare da Onorio un intervento contro le intemperanze degli scismatici (AGOSTINO, *Ep.* 80, 1).

⁵⁰ Il contesto agostiniano del *compelle intrare* è quindi legislativo; non si comprende perciò come K. Flash lo abbia potuto portare nell’ambito della teologia della grazia. Vedi anche G. RING, *Bruch oder Entwicklung in Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zur K. Flash, Logik des Schreckens*, in *Augustiniana* 44 (1994) 31- 113.

Negli scritti di Agostino si riscontra, d'altra parte, un'ampia disanima, sempre che se ne presentasse l'occasione, sulla natura e funzione di una legge civile di cui lui era rispettosissimo, ben oltre quindi del rapporto teologico tra Legge antica e Nuova, tra la legge e la grazia⁵¹.

Va notato poi che Agostino, benché dopo il 405 vedesse i benefici dell'applicazione della legge di intervenire anche con i soldati alla riunificazione di donatisti e cattolici e lo giustificasse con il passo evangelico di Lc 14,23, non vi fece mai ricorso. Il suo metodo rimase quello di persuadere spiegando e istruendo⁵² e, quando tra le due parti non si riusciva ad intendersi, lui chiedeva di sospendere la discussione per pregare insieme. Fu questa la sua proposta nel 419 al donatista Emerito di Cesarea di Mauritania⁵³.

Quanto scrisse al laico Consensio delle isole Baleari nel 420, riguardo ai priscilliani, rimane emblematico del suo atteggiamento su come veicolare la verità cristiana:

«Per convertire gli eretici – egli spiega – non si ricorre a raggiro menzogneri ma a dispute basate sulla verità (*non mendacibus captationibus, sed veracibus disputationibus*). [...] Le menzogne sono da evitarsi per amore della verità, da imbrigliarsi con la sete della verità, da uccidersi con le armi della verità (*veritate sunt cavenda, veritate capienda, veritate occidenda mendacia*)» (*Contra mendacum* 6, 11-12).

Qui Agostino, a Consensio che voleva snidare i priscilliani, infiltrandosi tra loro come priscilliani, dicendo *veritate occidenda mendacia* prendeva anche posizione contro la pena di morte per gli eretici. In *C. Mend.* 11, 25, ancora a proposito degli eretici, dice:

«non si devono evitare [...] la loro comoda roccaforte, diciamo così, si deve perforare con i colpi della verità, questa si deve rovesciare».

Lo scisma, d'altra parte, già nella valutazione di Ottato di Milevi era equiparato ad un crimine nella linea dell'idolatria:

«Tra i precetti proibiti da Dio vi sono questi tre: "Non ucciderai, non seguirai dèi stranieri",

⁵¹ Vedi, ad esempio, AGOSTINO, *Replica a un avversario della legge e dei profeti*, in particolare il libro secondo contro il manicheo Adimanto.

⁵² Le *Lettere* 214 e 216 inviate nel 426/27 all'abate Valentino del monastero di Adrumeto (oggi Soussa in Tunisia) documentano tale comportamento di Agostino. Lui, per sei mesi, istruì tre monaci circa le decisioni conciliari riguardanti il pelagianesimo, vedi anche J. E. MERDINGER, *The Politics of Persuasion. Augustine's Tactics towards the Papacy in Letters 22*, 23*, and 23*A*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino. Atti I*, Roma 1987, 531-540.

⁵³ Emerito è il medesimo che, nelle sedute della *Conlatio carthaginensis* del 3 e 8 giugno, chiese la lettura del *mandatum* dei donatisti, che richiamava le persecuzioni sofferte dai donatisti e dava una difesa delle principali tesi ecclesiologiche donatiste (*Gesta* 3, 258).

e al vertice dei precetti “non farai uno scisma” (*Inter cetera praecepta etiam haec tria iussio divina prohibuit: “Non occides, non ibis post deos alienos”, et in capitibus mandatorum “non facies schisma” Opt I, 21,3-7».*

Riassunto

La vicenda donatista, iniziata nel 311 nell’Africa cristiana, si concluse giuridicamente nel 411 nella *Conlatio Carthaginensis*. In quel secolo di alterne vicende, contro e a favore dei donatisti da parte dell’autorità romana, si approfondirono le concezioni cristiane del martirio, di Chiesa ‘cattolica’, di santità dei cristiani, del legittimo autore dei sacramenti e della loro legittima amministrazione tramite i ministri della Chiesa. I donatisti si ritenevano perseguitati dai cattolici che, talvolta, contro le loro intemperanze invocavano l’intervento dell’autorità civile, sino a rivendicare di doverli considerare martiri. Agostino d’Ippona fece loro notare che una cosa è morire per la confessione di fede cristiana, altra è soffrire volontariamente per non osservare le leggi.

Abstract

The Donatist controversy, which began in 311 in Christian Africa, ended juridically in 411 with the *Conlatio Carthaginensis*. During that century of alternating fortunes, which saw the Roman government both oppose and favor the Donatists, the Christian conceptions of martyrdom, of the ‘Catholic’ Church, of the sanctity of Christians, and of the true author of the sacraments and their legitimate administration by the ministers of the Church were all elaborated. The Donatists considered themselves persecuted by Catholics, – who sometimes called for the intervention of the civil power against their excesses, – even to the extent of purporting to be martyrs. Augustine of Hippo pointed out to them that it is one thing to die for the confession of the Christian faith, and another to suffer voluntarily for not following the law.