

AGOSTINO DI FRONTE ALLA «ETERODOSSIA» DI ORIGENE: UN ASPETTO DELLA QUESTIONE ORIGENIANA IN OCCIDENTE

La lettera 28 che, pur non essendo stata mai recapitata al suo destinatario per circostanze contingenti, inaugura negli anni 394-395 il dialogo fra Agostino e Girolamo¹), testimonia senza reticenze il vivo desiderio del giovane sacerdote di entrare in relazione diretta con l'asceta di Betlemme per attingere alla scienza scritturistica di cui quest'ultimo era da tempo riconosciuto autorevole maestro. Abilmente scusandosi per l'ardire di un'iniziativa epistolare nei confronti di un personaggio cui si riconosce inferiore per esperienza e sapienza, Agostino rivela subito la motivazione del suo agire: «scatet animus in loquelas communicandas tecum de studiis nostris, quae habemus in Christo Jesu Domino nostro; qui nobis multas utilitates et viatica quaedam demonstrati a se itineris, etiam per tuam caritatem non mediocriter ministrare dignatur»²).

In nome del comune amore per gli studi scritturistici, facendosi portavoce della *Africanarum ecclesiarum studiosa societas*, l'Ipponense sollecita Girolamo a perseguire con tenacia l'opera di traduttore delle opere esegetiche di autorevoli maestri di lingua greca, rendendo così accessibili ai lettori latini *tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas*³). Pur nella forma volutamente allusiva, il riferimento ad Origene non potrebbe essere più evidente e inequivocabile. Se infatti Girolamo aveva tradotto negli anni 380-381 la *Cronaca* di Eusebio di Cesarea e nel 386-387 aveva completato quella del *De Spiritu Sancto* di Didimo il Cieco, cominciata a quanto pare a Roma nel 384⁴), in materia di esegesi scritturistica senza dubbio il suo *auctor* indiscusso era il Maestro Alessandrino. Negli stessi anni 380-381, come è noto, egli ne aveva tradotto quattordici Omelie su Geremia, nove Omelie su Isaia e quattordici Omelie su Ezechiele, enunciando nel

¹) Per la datazione della corrispondenza Girolamo-Agostino e le modalità dei rapporti fra i due personaggi, cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, t. I, Louvain-Paris, 1922, pp. 297-306; t. II, pp. 47-50.

²) *Ep.* 28, 1, 1, ed. Al. Goldbacher (CSEL 34), Praeg-Vindobonae-Lipsiae, 1895, p. 105.

³) *Ep.* 28, 2, p. 105.

⁴) Cf. F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 82 e 134-135; t. II, pp. 25-27.

Prologo di queste ultime quel giudizio altamente elogiativo che, ripetuto anche nella Prefazione al *Liber de nominibus hebraicis*⁵⁾, gli sarà rinfacciato aspramente da Rufino nel contesto della polemica anti-origeniana: «alter post Apostolum (o: Apostolos) Ecclesiarum Magister»⁶⁾.

Durante il soggiorno romano, nel 383-384, Girolamo aveva tradotto le due Omelie sul Cantico dei Cantici e, dedicandole al Papa Damaso quali primizie della ben più ampia e profonda esegesi origeniana su questo libro biblico, evocava il Commento in dieci tomi del Maestro alessandrino sul testo davidico come quello in cui egli aveva superato se stesso, dopo aver superato tutti gli altri esegeti nelle sue precedenti opere⁷⁾. Infine, tra il 389 e il 392 si situa la traduzione delle trentanove Omelie sul Vangelo di Luca per richiesta delle due fedeli discepoli romane Paola ed Eustochio. Girolamo, ricordando il voto a suo tempo espresso da Blesilla affinché egli vertesse in lingua latina i ventisei Tomi origeniani su Matteo, i cinque su Luca e i trentadue su Giovanni, come del tutto inadeguato alle sue capacità e al tempo disponibile, dichiara di aver preferito dare un più modesto saggio delle proprie forze rendendo accessibile al pubblico latino un'opera di minor impegno dell'autore, familiarmente definito «Adamanzio nostro», al fine di far comprendere a questo pubblico *quantum boni et ante nescierit et scire nunc coeperit*⁸⁾.

Non è dato sapere se e in quale misura Agostino avesse esperienza diretta di queste numerose traduzioni geronimiane degli scritti esegetici del Maestro alessandrino; tuttavia non solo ne conosce l'esistenza ma il suo stesso dichiarato amore per lo studio della rivelazione divina induce a ritenere che, almeno in parte, gli fossero personalmente note. Tale è

⁵⁾ GIROLAMO, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Praefatio*, ed. P. De Lagarde (CCh. S.L. LXXII), Turnholt, 1959, p. 59 s.: «... imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi inperitus negat». Sulla composizione dell'opera, negli anni 389-392 si veda F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 144 s.; t. II, p. 28.

⁶⁾ *Origenis Homiliae in Ezechielem, Prologus Hieronymi*, P.G. 13, col. 665 s. Per questa definizione di Origene, cf. G. BARDY, *Post Apostolos ecclesiarum Magister*, in *Revue du Moyen Age Latin* 6 (1950), pp. 313-316.

⁷⁾ *Origenis Homiliae in Cantica Cantecorum, Hieronymi Prologus*, ed. O. Rousseau (Sch 37 bis), Paris, 1966, p. 62: «Origenes, cum in ceteris libris omnes vicerit, in Cantico Cantecorum se vicit».

⁸⁾ *Praefatio Hieronymi in Omelias Origenis super Lucam*, ed. M. Rauer (GCS 49 (35)), Berlin, 1959, p. 1 s. Nell'esegesi sul Vangelo di Luca a parere di Girolamo Origene «è come un fanciullo che giochi ai dadi; altrimenti serie sono le opere della sua maturità e vecchiaia».

comunque il caso del Commento di Girolamo all'Epistola ai Galati, cui appella Agostino a proposito del noto episodio del contrasto fra Pietro e Paolo, aprendo una controversia che, pur nei toni volutamente smorzati da parte dell'Ipponense e nelle successive risposte più o meno polemiche dell'asceta di Betlemme, si prolungherà per anni lasciando immutate le rispettive opposte interpretazioni.

Su questa controversia e i suoi riflessi nella definizione dei rapporti fra i due grandi Padri latini molte e autorevoli voci si sono già variamente espresse⁹⁾. Essa qui ci interessa soltanto per il suo rapporto con l'esegesi origeniana. Di fatto Girolamo, molti anni più tardi di questo primo e unilaterale approccio, rispondendo ad una lettera in cui Agostino negava di aver scritto un libello contro di lui affermando piuttosto di aver espresso per lettera il proprio disaccordo nell'interpretazione dell'incidente di Antiochia¹⁰⁾, prima gli chiede una chiara enunciazione delle sue intenzioni nei propri confronti¹¹⁾ e quindi, rassicurato¹²⁾, ampiamente affronta la questione esegetica in oggetto. Per difendere la propria posizione egli appella ad Origene come all'autorità principale da cui gli deriva l'esegesi della «menzogna utile» per spiegare il contrasto fra i due Apostoli¹³⁾. In tal modo egli riconosce il grande debito che il suo commento all'epistola ai Galati, come tanta parte della sua produzione esegetica sia prima¹⁴⁾ che dopo

⁹⁾ Tra l'ampia bibliografia sul tema basti qui ricordare J. DE VATHAIRE, *Les relations de s. Augustin et de s. Jérôme*, in *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam 1930, pp. 484-499; D. DE BRUYNE, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, in *ZNW* 31 (1932), pp. 233-248; P. AUVRAY, *S. Jérôme et s. Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, in *RSR* 29(1939), pp. 594-610; W.H. SEMPLE, *Some Letters of St. Augustine* in *Bull. of J. Rylands Library* 33 (1950), pp. 111-130. In ultimo, cf. J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London, 1975, pp. 259-272.

¹⁰⁾ Si tratta dell'Ep. 67 del 402 che fa riferimento all'Ep. 40 del 397, la quale era pervenuta a Girolamo solo dopo cinque anni, rendendolo sospettoso sulla natura e le ragioni della posizione di Agostino nei suoi confronti.

¹¹⁾ Ep. 68 dell'epistolario agostiniano, corrispondente alle Ep. 102 di Girolamo dell'anno 402.

¹²⁾ Cf. Ep. 73 di Agostino del 404.

¹³⁾ Ep. 75 dell'epistolario agostiniano = Ep. 112 di Girolamo (a. 404). Dopo aver riconosciuto la propria dipendenza da Origene, Girolamo ricorda i cinque volumina origeniani sull'Epistola ai Galati, cui era pure dedicata una sezione del X libro degli *Stromata*, oltre che trattati vari ed *excerpta* (Ep. 75, 3, 4 = 112, 3, 4, ed. Goldbacher, p. 286). In risposta a tale lettera Agostino non mancherà di sottolineare l'incoerenza di Girolamo nell'appellare all'autorità di due autori, Origene e Didimo, ora da lui stesso aspramente criticati per altre loro opinioni: «... Origenem vero ac Didymum reprehensos abs te lego in recentioribus opusculis tuis, et non mediocriter, nec de mediocribus quaestionibus, quamvis Origenem mirabiliter ante laudaveris» (Ep. 82, 3, 23, ed. Goldbacher, p. 376).

¹⁴⁾ Sarebbe superfluo, oltre che impossibile in questa sede, insistere in dettaglio sulla dipendenza geronimiana da Origene per quanto riguarda i commenti biblici

la controversia origeniana deve all'infaticabile opera del Maestro alessandrino¹⁵).

Abbiamo insistito su questi dati poichè essi risultano emblematici per un verso della posizione di Girolamo nei confronti di Agostino nel suo ruolo di «informatore» riguardo ad Origene¹⁶). Infatti l'*Ep.* 28 di Agostino pone in maniera singolare i rapporti fra i due personaggi sotto un «segno» origeniano: il Maestro di Alessandria con la sua esegesi scritturistica si situa sullo sfondo del colloquio a distanza fra i due personaggi come una presenza decisiva, quasi una pietra di paragone su cui convergere o dissentire. In pari tempo si delinea il problema più specifico dell'atteggiamento del futuro vescovo di Ippona nei confronti di Origene e quello connesso della conoscenza che egli ha realmente posseduto della complessa e controversa *facies* dottrinale, oltre che dell'immenso bagaglio di scienza scritturistica, dell'autore greco.

Questo secondo aspetto della questione è stato già da più parti oggetto di attenzione: le indagini di P. Courcelle¹⁷), B. Altaner¹⁸),

composti anteriormente all'esplosione della prima controversia anti-origeniana (a. 393), quali il Commentario sull'Ecclesiaste (386-387) e quelli sulle Epistole paoline (a Filemone, ai Galati, agli Efesini, a Tito), oltre che ai Profeti minori (389-393), Nahum, Michea, Sophonia, Aggeo, Habacuc. L'utilizzazione dell'esegesi origeniana persiste ampia anche dopo quell'evento, pur accompagnata da maggiore attenzione nel prendere le distanze dalle interpretazioni che evocano aspetti «compromettenti» del pensiero di Origene, talora apertamente criticati. Si vedano i numerosi lavori sul tema registrati in H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta patristica VIII)*, Steenbrugis, 1981; Id., *Supplement I*, 1982 (cf. Index s.v. «Jérôme, influence d'Origène sur»).

¹⁵) Per un quadro sintetico ma ricco di dati documentari sulle vitali relazioni di Girolamo con l'autore alessandrino, che percorrono tutto intero l'arco della sua produzione letteraria in un movimento dialettico di ammirazione e dipendenza per un verso, di critica spesso violenta, nel quadro della nota controversia, per l'altro si vedrà ancora F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. II, pp. 115-127.

¹⁶) Si veda il contributo di A.-M. La Bonnardière che si intitola appunto *Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène*, in REAug 20 (1974), pp. 42-54.

¹⁷) P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948, pp. 185-187.

¹⁸) B. ALTANER, *Augustinus und Origenes*, in JH 70 (1951), pp. 15-41, rist. in Id., *Kleine patristische Schriften* (ed. G. Glockmann) (TU 83), Berlin, 1967, pp. 224-252. Cf. Id., *Augustinus und die biblischen Onomastica*, in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 4(1953), pp. 34-36 rist. in *Kleine...Schriften* pp. 312-315. L'utilizzazione del Commento origeniano al Vangelo di Giovanni, supposta da M. Comeau (*Saint Augustin, exégète du Quatrième Evangile*, Paris, 1930, pp. 29-39) è esclusa da B. Altaner, una volta che l'opera origeniana non è stata tradotta in latino. Appare infatti poco verisimile una sua conoscenza diretta da parte di Agostino, dati i noti problemi relativi alla scarsa familiarità dell'Ipponense con questa lingua (*Augustinus und die biblischen Onomastica*, cit., p. 314 n. 1).

W. Theiler¹⁹⁾ e di A.-M. La Bonnardière²⁰⁾, per menzionare soltanto gli studi più pertinenti al tema²¹⁾, hanno individuato nell'opera agostiniana una serie di riferimenti diretti o indiretti a Origene, siano essi relativi agli scritti esegetici di cui il vescovo di Ippona poté avere conoscenza e che talora mostra di utilizzare sia a quegli aspetti della visione origeniana che in seguito all'esplosione della crisi anti-origenista del 393-410²²⁾, erano emersi in primo piano segnati da un più o meno deciso marchio di «eterodossia».

Ne risulta un quadro che, soprattutto per merito di B. Altaner, può ritenersi sufficientemente completo, cui si potrà aggiungere ovvero togliere qualche elemento senza che peraltro risulti modificata la prospettiva generale. Si configura così una conoscenza piuttosto tardiva e limitata dell'opera origeniana, talora mutuata agli scritti esegetici nelle traduzioni geronimiane o rufiniane ma più spesso mediata attraverso lo stesso Girolamo e poi Orosio, mentre la lettura del

¹⁹⁾ W. THEILER, *Augustin und Origenes*, in *Augustinus XII* (1967) (*Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga oblatas*, ed. J. Oroz-Reta, vol. II, Madrid, 1968), pp. 423-432.

²⁰⁾ *Art. cit.*, sopra n. 15.

²¹⁾ Non rientra direttamente nella prospettiva della presente indagine un esame di quelle analogie o anche precise affinità di atteggiamenti individuabili fra i due autori, le quali rimandano ad una comune utilizzazione di categorie platoniche ovvero riflettono tematiche che, presenti in Origene, all'epoca di Agostino erano ormai divenute patrimonio comune di un'ampia tradizione patristica cui quest'ultimo poteva liberamente attingere. In particolare ci riferiamo agli stessi principi dell'esegesi «spirituale» alessandrina cui in larga misura Agostino si ispira e per i quali Ambrogio è da ritenere uno dei principali canali di trasmissione.

Tra le ricerche che hanno messo in luce alcuni aspetti di tali più o meno marcate «convergenze» fra i due autori si ricorderanno R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin*, in *Gregorianum* 13 (1932), pp. 124-136; J. PÉPIN, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression Caelum caeli dans le livre XII des Confessions de S. Augustin*, in *Archivum latinitatis Medii Aevi*, Bulletin du Cange 23 (1953), pp. 185-274; Id., *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica I* (TU 63), Berlin, 1957, pp. 395-413; Id., *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtture*, in *Augustinus Magister*, I, Paris, 1954, pp. 293-306; H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse agustinienne*, in *REAug* 7 (1951), pp. 105-125; J. PINTARD, *Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de saint Augustin. Une influence de l'Orient?*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica XI* (TU 108), Berlin, 1972, pp. 335-340.

²²⁾ Su tale questione, per lo specifico riferimento al ruolo di Girolamo basti rimandare a F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, pp. 193-286; t. II, pp. 31-43. Per una più ampia informazione si vedano i numerosi titoli registrati nella già citata *Bibliographie critique d'Origène*, con il relativo Supplemento, sotto la voce «Querelles origénistes». Per più recenti acquisizioni si vedano i contributi al XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana sul tema «L'Origenismo: apologie e polemiche intorno a Origene», Roma 9-11 maggio 1985, in *Augustinianum* 26 (1986).

Trattato «Sui principii», decisivo per la conoscenza delle strutture dottrinali del pensiero origeniano, pur ammessa da alcuni studiosi²³), può essere revocata in dubbio²⁴).

Senza dunque ripercorrere la via già battuta dagli autori menzionati, le cui conclusioni sono ormai acquisite all'indagine storica, vogliamo piuttosto cercare di cogliere, attraverso i principali e più espliciti riferimenti di Agostino alla persona e all'insegnamento di Origene, le modalità di un rapporto e i nodi nevralgici su cui esso si articola. In altri termini, ai fini di una ricostruzione critica di quella storia dell'origenismo occidentale che ancora si attende²⁵), ci sembra soprattutto importante individuare nel contatto, diretto o mediato, di Agostino colla *facies* origeniana i temi specifici che attrassero la sua attenzione inducendolo ad assumere posizione nei confronti del discusso Maestro alessandrino.

L'individuazione di questi temi, posta la statura e l'influenza del personaggio, permetterà anche di percepire più chiaramente quali aspetti dell'«origenismo» trovarono maggiore eco in Occidente, sia nel senso positivo di un accoglimento totale o parziale, sia in quello negativo della critica e del rigetto. Le tappe successive dell'approccio di Agostino all'universo origeniano risultano dalla sua corrispondenza con Girolamo. Alla *Ep.* 28 che ci rivela l'interesse primario del sacerdote di Ippona per l'esegesi scritturistica di cui Origene, per il tramite delle

²³) P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 185 s. ritiene «molto probabile» la conoscenza diretta del *Peri Archon* da parte di Agostino che avrebbe utilizzato la traduzione «letterale» di Girolamo. Lo studioso infatti giudica più vicino al testo geronimiano che non a quello di Rufino il riferimento al Trattato (I, 4, 5 e III, 5, 3) contenuto in *De civ. Dei* XII, 13, 2. In proposito si veda tuttavia G. BARDY in *Oeuvres de Saint Augustin* (BA 35), S. Ve, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, Paris, 1959, pp. 483-485 che nota opportunamente come il testo agostiniano si differenzia da entrambe le traduzioni latine del *Peri Archon*.

Anche B. ALTANER (*art. cit.*, pp. 230 s.) attribuisce ad Agostino una diretta conoscenza del Trattato origeniano, attraverso le due versioni latine. Cf. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in RAM 13 (1932), p. 144 n. 238.

²⁴) I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Collectanea Friburgensia 33, N.S. 24), Fribourg en Suisse, 1940, p. 104; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, p. 417 n. 3; A.-M. LA BONNARDIERE, *art. cit.*, p. 50.

²⁵) Un primo approccio alla problematica in B. STUDER, *Zur Frage des westlichen Origenismus*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica* IX (TU 94), Berlin, 1966, pp. 270-287. Per una nuova impostazione del tema ci permettiamo di rimandare a nostri recenti contributi (G. Sfameni GASPARRO, *Ps. Basilio, De incarnatione Domini e ps. Agostino, De incarnatione Verbi ad Ianuarium ovvero la traduzione rufiniana del Peri Archon di Origene auctoritas nelle controversie cristologiche e trinitarie del V-VI secolo*, in *Studia Patristica* XIX, Leuven, 1989, pp. 154-165; Ead., *Cesario di Arles e Origene: un testimone della tradizione origeniana in Occidente*, in *Mélanges G. Sanders*, Gent, (in corso di stampa).

traduzioni geronimiane, è riconosciuto autorevole maestro, segue cronologicamente l'Ep. 40 redatta negli anni 397-399 da cui emergono alcuni dati importanti ai nostri fini.

Innanzitutto Agostino dichiara di aver letto un'opera di Girolamo priva di titolo, chiaramente identificabile nel *De viris illustribus*, a proposito della quale pone varie questioni. In particolare, sottolinea l'opportunità che l'autore, a proposito di alcuni personaggi sospetti o convinti di eterodossia, avesse segnalato in maniera esplicita i loro errori. Questa affermazione segue un passo di estremo interesse ai nostri fini, in cui è chiamato in causa direttamente Origene. Di fatto Agostino fa riferimento ad una lettera (perduta) di Girolamo con cui questo aveva risposto ad un semplice saluto inviatogli dall'Ipponense²⁶) e nella quale era contenuto un preciso giudizio sull'autore alessandrino: «De Origene autem — dichiara Agostino — quod rescribere dignatus es, iam sciebam non tantum in ecclesiasticis litteris, sed in omnibus recta et vera quae invenerimus approbare atque laudare; falsa vero et prava improbare atque reprehendere»²⁷).

Dunque Girolamo, nel pronunciarsi sull'autore che pure in quegli anni in Oriente era oggetto di aspre polemiche in cui egli stesso era parte assai attiva, aveva mantenuto un atteggiamento abbastanza equilibrato, come del resto era accaduto negli stessi anni in analoghe circostanze, allorché altri corrispondenti lo avevano sollecitato ad esprimere un giudizio sull'opera esegetica di Origene²⁸). Rimane tuttavia significativo che Girolamo abbia sentito il bisogno di prendere le distanze rispetto ad un personaggio già stimato ed ammirato senza riserve e, sia pure attraverso un giudizio di tipo salomonico, diplomaticamente attento a fare le parti fra *i recta et vera* da accettare e *i falsa et prava* da respingere e condannare, sia intervenuto di propria iniziativa a prevenire il suo lontano interlocutore in merito alla *quaestio* origeniana ormai in fase di pieno dibattito.

Le parole di Agostino in risposta al giudizio geronimiano sono a loro volta rivelatrici di un disagio e di una incertezza rimasti senza

²⁶) A tale lettera geronimiana si riferisce Agostino già ad apertura del discorso: «Habeo gratiam quod pro subscripta salutatione, plenam mihi epistolam reddidisti» (Ep. 40, I, p. 69 s.).

²⁷) Ep. 40, 6. 9, p. 79.

²⁸) Si veda ad esempio l'Ep. 61 *Ad Vigilantium* (a. 396), ed. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, vol. II, Paris, 1951, pp. 110-115; Ep. 82, 7 *Ad Theophilum* (a. 396-397), ed. Labourt, vol. IV, Paris, 1954, p. 118 s.; Ep. 85 *Ad Paulinum presbyterum*, ed. Labourt, pp. 139-141 e soprattutto l'Ep. 62 *Ad Tranquillinum quomodo Origenem legere debemus* del 397-398, ed. Labourt, pp. 115-116.

soluzione: «Sed illud de prudentia doctrinaque tua desiderabam et adhuc desidero, ut nota nobis facias ea ipsa eius errata, quibus a fide veritatis ille vir tantus recessisse convincitur».

Evidentemente il vescovo di Ippona ha avuto sentore delle accuse di eterodossia rivolte ad Origene e la stessa lettera di Girolamo le ha confermate quando distingue verità da falsità nell'insegnamento dell'Alessandrino. Tuttavia egli non ha strumenti idonei ad un personale giudizio, una volta che si trova dinnanzi ad un esegeta di cui forse ha letto qualche opera in una traduzione che non lascia trasparire elementi «eretici» e che vede anzi altamente lodato dal suo traduttore latino. Si aggiunga a ciò che l'ampia notizia su Origene del *De viris illustribus* (cap. 64), lungi dallo scalfire l'immagine di un Origene maestro insuperato di scienza scritturistica, l'esalta piuttosto aggiungendo ad essa i meriti dell'uomo di Chiesa, figlio di un martire, antesignano dell'ortodossia contro le varie deviazioni ereticali del tempo, la cui fama giunse anche al soglio imperiale sì da essere egli onorato da Mammea, madre dell'imperatore Alessandro. Numerose altre «voci» della medesima opera geronimiana, dedicate a personaggi in vario modo connessi ad Origene, contribuivano inoltre a delineare un quadro dalle connotazioni interamente positive, in cui l'ostilità del vescovo Demetrio è presentata in termini di *insania* motivata da orgoglio ferito²⁹).

Soltanto nel 403-404, allorchè riceverà da Girolamo un *libellus* in cui questo si difende dalle accuse mossegli da Rufino³⁰), corrispondente all'attuale libro III dell'*Apologia contra Rufinum*³¹), Agostino potrà avere la prima enunciazione chiara di alcuni «errori» rimproverati al Maestro alessandrino.

Sebbene nella sua lettera di risposta egli non accenni al contenuto dottrinale del libello, limitandosi ad esprimere il proprio rammarico per l'aspro contrasto che divide in maniera così violenta due persone già legate da lunga e profonda amicizia e da comunanza di ideali religiosi³²), se si guarda alla produzione letteraria successiva a tale data,

²⁹) *De vir. ill.* 54, 3, ed. A. Ceresa Gastaldo, *Gerolamo. Gli uomini illustri. De viris illustribus*, Firenze, 1988, p. 152.

³⁰) Cf. *Ep.* 68, 3 di Agostino, p. 243 = *Ep.* 102, 3 di Girolamo, datata dal Cavallera fra il 402 e il 403.

³¹) *Contra Rufinum*, ed. P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie contre Rufin* (SCH 303), Paris, 1983.

³²) *Ep.* 73, pp. 264-278. Ne risulta che Agostino non conosceva l'*Apologia* scritta da Rufino contro Girolamo e quindi gli erano ignoti i termini della polemica e i relativi motivi del contendere riguardo ad Origene. La lettura del testo geronimiano non sembra

nella quale interverranno una serie di riferimenti espliciti o allusivi alle posizioni origeniane, si può constatare che le affermazioni geronimiane del III libro dell'Apologia non sono rimaste senza effetto. Non sarà allora superfluo, per una corretta valutazione dell'iter percorso da Agostino nell'approccio, di conoscenza e di giudizio, all'Alessandrino evocare in breve i contenuti del testo geronimiano. Ciò non significa affermare pregiudizialmente che esso sia stato l'unica fonte delle informazioni su Origene per Agostino, il quale nel corso degli anni può aver attinto ad altri canali³³), sia diretti sia indiretti, ulteriori notizie sul patrimonio dottrinale origeniano. L'intervento di Orosio nel 414 è un chiaro esempio in tal senso e, come vedremo, contribuirà ad arricchire il bagaglio agostiniano di conoscenze sull'«origenismo» e a definire con nuovi tratti la reazione dell'Ipponense ad esso. Tuttavia non si può negare che lo scritto di Girolamo abbia costituito un testimone essenziale per la definizione agli occhi di Agostino della complessa e discussa *facies* dottrinale del Maestro di Alessandria quale, fino a quella data, è da ritenere a lui scarsamente nota al di là degli elementi deducibili dai commenti scritturistici geronimiani dove peraltro la presenza origeniana, pur assai consistente, era solitamente velata da generiche menzioni di «un interprete» o altre analoghe³⁴) ovvero calata

averlo interessato, almeno per il momento, ad altro che al doloroso dissidio fra gli antichi amici. L'aspetto dottrinale della disputa è qui taciuto completamente.

³³) A.-M. La Bonnardière (*art. cit.*, p. 46) segnala il *Liber de Fide* di Rufino il Siro come ulteriore fonte per la conoscenza da parte di Agostino degli «errori» di Origene fin dal 411. La studiosa accetta infatti la datazione dell'opera proposta dal Refoulé (*La datation du premier Concile de Carthage et le Libellus fidei de Rufin*, in REAug 9, 1963, pp. 41-49). B. Altaner ne attribuisce la composizione ad epoca più tarda, fra il 413 e il 428 (*Der Liber de Fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus des «Syrers»* (Migne, PL 21, 1123-1154 und PL 48, 451-488), in ThQ 130, 1950, pp. 432-449 rist. in *Kleine... Schriften*, pp. 467-482. Il Libello in questione contiene numerosi aspri attacchi contro Origene, cui si rimproverano erronee dottrine sull'onnipotenza creatrice di Dio (*Liber de Fide* 17, PL 21, col. 1131 B), sulla natura animata degli astri (cap. 19-20, coll. 1132 B - 1133 B), sul peccato degli angeli (cap. 22, col. 1134 B) e la preesistenza delle anime (cap. 27, coll. 1136 C - 1137 C) e sulla identificazione corpo-tuniche di pelle (cap. 36, col. 1143 A). Per i numerosi problemi relativi all'identificazione del personaggio si veda la Nota 1 di A. De Veer, in J. PLAGNIEUX, F.-L. THONNARD, *Œuvres de Saint Augustin* (BA 22, S. 3e), *La crise pélagienne* II, Paris, 1975, pp. 704-711.

³⁴) Tale è, ad esempio, il caso del riferimento alla nozione della finale salvezza del diavolo inserito da Girolamo nel Commento a Giona con una generica menzione di «certuni» che identificano il re di Ninive, che alle fine si apre al pentimento, con il diavolo (*In Jonam* III, 6-9, ed. P. Antin, *Saint Jérôme. Sur Jonas*, Sch 43, Paris, 1956, pp. 96-99). Tale Commento, composto nel 396, fu noto solo più tardi ad Agostino che lo utilizzò nella lettera 102 (databile fra il 406 e il 411/412) e in altri contesti. Cf. A.-M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana. A.T. Les petits prophètes*, Paris, 1963, p. 13; Y.-M. DUVAL, *St. Augustin et le Commentaire sur Jonas de St. Jérôme*, in REAug 12 (1966),

all'interno dello stesso discorso esegetico dell'autore latino che liberamente si appropria delle opinioni dei propri predecessori quando le ritiene corrette e utili.

Anche la lettura assai probabile di varie Omelie origeniane nelle traduzioni latine di Rufino e dello stesso Girolamo, quale è rivelata da alcune opere di Agostino, non può aver modificato la sua opinione sull'autore, confermando anzi l'importanza del contributo origeniano all'interpretazione della Sacra Scrittura.

La risposta dell'asceta di Betlemme all'Apologia rufiniana svolge un'ampia discussione sui problemi di traduzione del *Peri Archon* e della fedeltà rispettiva al testo origeniano da parte dei due interpreti latini e affronta la questione della paternità dell'Apologia in difesa di Origene, attribuita da Rufino al martire Pamfilo e da Girolamo piuttosto ad Eusebio di Caesarea. Pertanto ciò che emerge in primo piano è l'opera più ardua e dottrinalmente qualificata dell'Alessandrino; all'interno di essa Girolamo individua come punto nodale della «eterodossia» dell'autore il tema relativo alla natura, origine e destino delle creature razionali nel contesto della teoria dell'apocatastasi universale.

Già nelle battute iniziali del polemico colloquio con Rufino Girolamo ribatte a costui, il quale lamentava la falsificazione, ad opera di malevoli avversari, della sua traduzione ancora incompleta del Trattato «Sui Principi», che in esso tutta l'argomentazione è così fortemente concatenata nelle premesse, negli sviluppi e nelle conclusioni da rendere impossibile interventi esterni senza uno stravolgimento dell'intera prospettiva. Ciò vale in particolare per la dottrina della caduta e restaurazione delle creature razionali. «Ubi autem tota disputatio aequalis est — egli sottolinea — et universae rationabiles creaturae, quae propria voluntate corruerant, in unum postea revertuntur statum, ut rursum ex alio principio aliae sint ruinae, quid habes emendare nisi cuncta mutaveris?»³⁵). Più avanti Girolamo affronta il problema dello *animarum status* su cui il suo avversario lo aveva invitato a discutere ed evoca le numerose questioni avanzate da Rufino a sostegno dell'«ipotesi» della preesistenza. Questo, di fatto, gli aveva prospettato le tre soluzioni possibili in merito all'origine dell'anima: la preesistenza, adottata da Origene, il traducianesimo,

pp. 9-40. E' pertanto difficile affermare, con A.-M. La Bonnardière (*Jérôme informateur, cit.*, p. 46) che Agostino abbia mutuato a questa fonte la conoscenza di questo «errore» origeniano. Sulla dipendenza di Girolamo da Origene nel commento in questione, cf. Y.-M. DUVAL, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris, 1973.

³⁵) Girolamo, *Apol.* III, 5, ed. Lardet, p. 224 s.

professato da Tertulliano, e il creazionismo di cui lo stesso Girolamo era assertore³⁶).

Una chiara allusione alla dottrina origeniana della «colpa antecedente» è inserita nell'invettiva anti-rufiniana³⁷) mentre un ampio excursus sul pitagorismo, di cui si evoca la teoria della trasmigrazione dell'anima insieme con quella dell'eterno ritorno dei cicli cosmici, la nozione del corpo-prigione e della conoscenza come «reminiscenza», è fatto abilmente convergere in un'aperta accusa contro Origene. «Quae omnia — conclude infatti Girolamo — nomine commutato, Origenes in libros suos Περὶ Ἀρχῶν transtulisse convincitur»³⁸).

L'«eterodossia» origeniana è dunque definita come un compatto sistema dottrinale che contempla la nozione di una colpa di tutte le creature razionali nella preesistenza (... *universae rationabiles creaturae ... propria voluntate corruerant*), il loro successivo imprigionamento nei corpi pesanti (... *propter quod crassis sint corporibus illigatae*...) dove si trovano in condizione di «sonno» (... *in morem glirium torpentes consopitaeque dormierint*...). Acquistando la conoscenza, ossia recuperando il ricordo degli eventi originari, secondo il modello pitagorico-platonico³⁹), le anime tuttavia possono recuperare la primitiva condizione implicante un ritorno all'unità (... *in unum postea revertuntur statum*), sebbene questo sia sempre soggetto alla ciclica ripetizione del movimento di caduta e di restaurazione (... *ut rursum ex alio principio aliae sint ruinae*).

E' a tutti noto come sul problema dell'origine dell'anima Agostino sia ripetutamente venuto in tutto l'arco della sua lunga riflessione antropologica senza mai pervenire ad una definitiva certezza nella scelta fra creazionismo e traducianesimo. Posta la premessa indiscutibile della derivazione dell'anima da un atto creativo di Dio, l'Ipponense non riuscì mai a sciogliere il dilemma relativo alla unicità di tale atto, sicchè dall'anima di Adamo derivino tutte le altre, ovvero della continua ripetizione di esso, ad ogni nuovo concepimento umano. In tal senso è emblematica l'asserzione lapidaria e definitiva delle *Retractationes*, là

³⁶) *Apol.* III, 28-30, pp. 288-295.

³⁷) *Apol.* III, 30, p. 296: «... et non utrum animae ante corpora fuerint, quod vult Origenes, et egerint aliquid propter quod crassis sint corporibus illigatae, an in morem glirium torpentes consopitaeque dormierint».

³⁸) *Apol.* III, 39-40, pp. 312-319

³⁹) *Apol.* III, 40, p. 318: secondo i presupposti pitagorici che sarebbero stati «trasferiti» da Origene nel suo trattato, «philosophiam meditationem esse mortis, cottidie de corporis carcere nitentem animae educere libertatem; μαθήσεις ἀναμνήσεις, id est discentias reminiscencias esse».

dove, discutendo della propria opera *Contra Academicos*, venuto alla questione in oggetto dichiara: «*Nec tunc sciebam nec adhuc scio*»⁴⁰).

Naturalmente esula dagli obiettivi e dai limiti di questo lavoro un approccio diretto a tale complessa tematica. Tuttavia è interessante vedere se e in quale misura la soluzione origeniana al problema poté contribuire a definire la posizione di Agostino e, contestualmente, in quali termini l'atteggiamento di questo nei confronti del Maestro alessandrino e della «eterodossia» di cui era accusato si determini in relazione alla particolare dottrina antropologica di Origene. Di fatto, nel medesimo contesto delle *Retractationes* sopra citato l'Ipponense corregge un'espressione ritenuta poco felice di quel suo trattato per evitare di attribuirle un senso che potremmo definire «origeniano», ossia tale da evocare preesistenza e colpa antecedente: «*Alio loco, de animo cum agerem, dixi: 'Securior rediturus in caelum'. Iturus autem quam 'rediturus' dixissem securius propter eos, qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de caelo lapsos sive deiectos in corpora ista detrudi*»⁴¹).

Senza presumere di offrire qui un quadro esauriente della questione, si può tuttavia notare che mentre nel *De libero arbitrio* Agostino propone come egualmente accettabili, a certe condizioni, quattro soluzioni al problema dell'origine dell'anima (traducianesimo, creazionismo, preesistenza e invio «ministeriale» delle anime da parte di Dio, preesistenza e discesa volontaria dell'anima nel corpo), a partire da una certa epoca che coincide con la redazione del Libro VI e X del *De Genesi ad litteram* per un verso e del *De peccatorum meritis* per l'altro, l'ipotesi della preesistenza e della «colpa antecedente» risulta nettamente rifiutata⁴²). Di fatto, nel *De libero arbitrio* l'autore lascia

⁴⁰) *Retr.* I, 1, 3, ed. G. Bardy (BA 12, Ire S., XII. *Les Révisions*, Paris, 1950, p. 28.

⁴¹) *Ibi*, pp. 278-280.

⁴²) Non è possibile entrare qui nel merito della tesi sostenuta da R.J. O'Connell, a cui parere Agostino avrebbe accettato in un primo tempo la teoria secondo cui gli uomini sarebbero «anime decadute», ossia avrebbe fatto propria l'ipotesi della preesistenza e caduta enunciata nel *De libero arbitrio*. Soltanto dopo il 415 egli avrebbe nettamente respinto la tesi della «colpa antecedente» senza peraltro scartare del tutto, anche in relazione ad Origene, la possibilità di una preesistenza dell'anima e di un suo invio «ministeriale» in questo mondo (*Augustine's Rejection of the Fall of the Soul*, in *Augustinian Studies* 4, 1973, pp. 1-32; *The Origin of the Soul in Saint Augustine's Letter 143*, in *REAug* 28, 1982, pp. 239-252; *St. Augustine's Criticism of Origen in the Ad Orosium*, in *REAug* 30, 1984, pp. 84-99). Diciamo soltanto che le argomentazioni dello studioso non ci sembrano convincenti, laddove nel Libro VI de *De Genesi ad litteram* che sembra già composto negli anni 410-412 e nel *De pecc. meritis* databile intorno al 411-412 il rifiuto della nozione di «colpa antecedente» è assai netto. Né lo studioso offre dati atti a

intravedere cautamente la possibilità di una vita dell'anima anteriore al corpo, definendo la questione *magnum secretum et suo considerandum loco*⁴³). Le quattro teorie sopra enunciate, in mancanza di esplicite prove scritturistiche, rimangono comunque tutte possibili senza che l'una si imponga con certezza a preferenza delle altre. Ciascuna può essere valida purchè siano salvaguardate, nella sua dimostrazione, due condizioni ritenute da Agostino irrinunciabili, ossia la nozione della bontà creatrice di Dio e quella del peccato originale, che implica l'universale necessità di salvezza⁴⁴).

A questi principi si atterrà Agostino in tutto il corso della sua meditazione sul tema che tuttavia conosce una svolta decisiva allorchè l'ipotesi della preesistenza, connessa con quella della colpa dell'anima anteriore all'esistenza terrena, gli si rivelerà inaccettabile perchè contraria al principio della bontà divina e in netto contrasto con l'affermazione di *Rom.* 9, 10-13, dove l'Apostolo nega in maniera esplicita la possibilità di meriti o colpe prima della nascita.

Il primo dei due temi sarà svolto ampiamente nella risposta al *Commonitorium* di Orosio, in diretta polemica con la posizione origeniana. Il secondo ricorre costantemente nei varii contesti in cui si affronta il problema, nei quali il riferimento ad Origene, talora esplicito, si può ritenere il più delle volte soggiacente all'argomentazione, una volta che la punta polemica del discorso è più verisimilmente rivolta contro un'opinione oggetto di dibattito e di scontro nell'ambiente cristiano e il cui più autorevole esponente era senz'altro il Maestro alessandrino, piuttosto che contro le note posizioni filosofiche greche di marca orfico-pitagorica e platonica.

Se nel *De Genesi ad litteram* Agostino a due riprese si esprime in maniera piuttosto generica contro la teoria della preesistenza e della colpa antecedente, fondandosi sull'autorità dell'apostolo⁴⁵), il contesto

collocare questi scritti dopo la data da lui indicata. Sul problema si veda anche la breve nota di E. EBOROWICZ, *Ad Romanos 9, 11 et la critique augustinienne de la théorie du péché de l'âme préexistante*, in F.L. Cross, ed., *Studia Evangelica* V (TU 103), Berlin, 1968, pp. 272-276.

⁴³) *De libero arbitrio* I, 12, 24, ed. F.J. Thonnard (BA 6, S. Ire) VI, *Dialogues Philosophiques. III. De l'âme à Dieu. De Magistro, De libero arbitrio*, Paris, 1952, p. 182 s.

⁴⁴) *Ibi* III, 20, 56 - 22, 65, pp. 428-449.

⁴⁵) *De Gen. ad litteram* VI, IX, 15, edd. P. Agaësse - A. Solignac (BA 48, S. VIIe), Paris, 1972, p. 466 s.: «... illamque sententiam, qua nonnulli putant alibi peccasse magis minusque animas et pro diversorum meritis peccatorum in diversa corpora esse detrusas, apostolicæ non convenire sententiæ, cum apertissime dictum sit nihil egisse nondum natos sive boni sive mali». Cf. anche *ibi* X, VII, 12 (BA 49, S. VIIe), p. 166 s.

dell'argomentazione svolta nel *De peccatorum meritis et remissione* è estremamente significativo non solo per il suo inequivocabile rapporto con la tesi origeniana ma perchè evoca i termini precisi della disputa di Rufino e Girolamo intorno alle modalità con cui quest'ultimo aveva presentato quella tesi nel suo Commento alla Lettera agli Efesini.

Il problema in discussione è quello della sorte dei bambini morti senza battesimo e quindi per Agostino votati alla perdizione, il quale chiama in causa la giustizia divina. A parere dell'Ipponense solo l'ammissione del peccato originale può evitare di attribuire a Dio un'ingiusta condanna di innocenti. In mancanza di ciò, egli si chiede: «An forte illud iam explosum repudiatumque sentiendum est, quod animae prius in caelesti habitatione peccantes gradatim atque paulatim ad suorum meritorum corpora veniant, ac pro ante gesta vita magis minusve corporis pestibus adfligantur?»⁴⁶⁾

Dopo aver ancora una volta appellato all'esplicita dichiarazione dell'Apostolo contraria a tale nozione (*Rom.* 9, 10-13) e svolto un'ampia argomentazione per confutarla, l'autore conclude: «Quid hinc respondeant omnino non video, qui volentes humanis coniecturis iustitiam Dei defendere et ignorantes altitudinem gratiae fabulas improbables texuerunt»⁴⁷⁾.

La menzione di «coloro che vogliono difendere la giustizia di Dio» ci sembra un'eco dell'analoga espressione di Girolamo nel *ComEph* dove, a spiegazione del vs. 4 del testo paolino (*Sicut elegit nos in ipso ante constitutionem mundi: ut essemus sancti et immaculati coram ipso*), l'autore scopertamente introduce, con la formula *alius vero qui deum iustum conatur ostendere*, la teoria origeniana della preesistenza delle creature razionali e della loro colpa, causa della caduta in questo mondo, come spiegazione della attuale varietà di condizioni di quelle creature senza compromettere la bontà e la giustizia divine⁴⁸⁾.

Rufino citerà questo testo per rinfacciare a Girolamo la sua passata adesione alle tesi ora aspramente condannate dell'Alessandrino⁴⁹⁾, e a sua volta l'asceta di Betlemme nell'*Apologia* ribatterà alle accuse dell'avversario facendo leva sul tema della salvaguardia della giustizia divina come motivazione della posizione origeniana⁵⁰⁾. Si può allora sospettare con un certo fondamento che Agostino abbia presenti

⁴⁶⁾ *De pecc. mer.* I, 22, 31, edd. C.F. Urba - I. Zycha (CSEL 60), Vindobonae-Lipsiae, 1913, p. 29.

⁴⁷⁾ *Ibi*, p. 31.

⁴⁸⁾ GIROLAMO, *CoEph* I, 1, PL 26, col. 476 B-C.

⁴⁹⁾ RUFINO, *Apol. contra Hieronymum* 12, ed. M. Simonetti (CCh SL XX), Turnholti, 1961, p. 92.

⁵⁰⁾ GIROLAMO, *Apol. contra Rufinum* I, 22, ed. Lardet, pp. 60-65.

in questo contesto i termini della polemica fra i due personaggi a lui noti forse direttamente per il tramite degli scritti apologetici dell'uno o dell'altro ovvero di entrambi i contendenti. Ad ogni modo, il motivo precipuo della salvaguardia della giustizia divina, le *fabulae* intessute dagli anonimi assertori della teoria della preesistenza, oltre che la menzione di una caduta verificantesi *gradatim atque paulatim* evocano tipicamente la prospettiva origeniana quale è delineata nel *Peri Archon.*

Nel persistere della insuperabile incertezza sull'ipotesi creazionista o traducianista, il rifiuto netto della teoria della preesistenza e colpa antecedente ritorna con insistenza nel corso della produzione agostiniana, dall'Epistolario in cui spesso con vari interlocutori⁵¹⁾ Agostino discute del problema, al *Sermo* 165, 6⁵²⁾, al *De gratia Christi*⁵³⁾ fino al *De natura et origine animae*⁵⁴⁾. La pertinenza origeniana di siffatta nozione è affermata esplicitamente nell'*Ep.* 202 A a Ottato di Milevi: «Nam illud Origenis et Priscilliani, vel si qui alii tale aliquid sentiunt, quod pro meritis vitae prioris terrena atque mortalia contra dantur (sc. le anime) in corpora, absit ut sentias»⁵⁵⁾.

⁵¹⁾ *Ep.* 164 del 414-415 ad Evodio: espressa ancora la propria incertezza insuperabile sul problema, Agostino si pronuncia peraltro negativamente sull'ipotesi della «colpa antecedente» (§ 7, 20, ed. Goldbacher, p. 539): «Ac per hoc quaecumque de anima opinio vera sit, quarum nullam temere affirmare adhuc audeo, nisi tantum illam repudiare, qua creduntur animae pro meritis nescio quorum superiorum actuum suorum, singulae in singula corpora tamquam in carceres trudi». La menzione del corpo-carcere in cui l'anima, secondo tale ipotesi, verrebbe ad essere racchiusa non manca di evocare la terminologia usata a definire l'antropologia origeniana nel corso delle note polemiche sulla «eterodossia» del Maestro alessandrino. Nell'*Ep.* 190 a Ottato di Milevi, del 418, si afferma che l'ignoranza sull'origine dell'anima non reca pericolo alla fede purchè la si riconosca di natura spirituale e creata da Dio, non «particella» di Lui *nec ideo venisse in hoc corpus corruptibile quo gravatur, quod ad illud eam vitae in caelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint* (1.4, ed. Goldbacher, p. 140). Nell'*Ep.* 143 a Marcellino, del 412, dopo aver riferito le due ipotesi del traducianesimo e della preesistenza colpevole, enunciate già nel *De libero arbitrio*, sottolinea di non aver aderito ad esse ma di averle prospettate, insieme con quella del creazionismo e dell'invio ministeriale da parte di Dio, come possibili purchè si salvaguardi la nozione del peccato originale. Tuttavia ritiene meno probabili le prime due teorie (§ 9, ed. Goldbacher, p. 260).

⁵²⁾ *Sermo* 165, 6, *PL* 38, col. 905 s. (a. 417): «Aliqui dixerunt quod animae sursum in caelo peccant, et secundum sua peccata ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis ibi quasi carceribus includuntur».

⁵³⁾ *De gratia Christi* II, XXXI, 36, edd. J. Plagnieux - F.-J. Thonnard (BA 22), Paris, 1975, p. 234: «Neque enim, sicut nonnulli secundum Platonicos opinantur, hoc uniusquisque infantis animae redditur, quod ante istam vitam sua voluntate commisit, cum haberet ante hoc corpus vel bene vel male vivendi liberum arbitrium, cum Paulus apostolus apertissime dicat nondum natos nihil egisse boni vel mali».

⁵⁴⁾ *De natura et origine animae* I, XII, 15, edd. J. Plagnieux - F.-J. Thonnard, p. 404.

⁵⁵⁾ *Ep.* 202 A, 4, 8, ed. Goldbacher, p. 307; cf. *ibi* 8, 17, p. 313: «Scio etiam non eam pro actibus ante carnem gestis includi in carne meruisse».

Egualemente indubbio, anche se non dichiarato, è il riferimento ad Origene nell'*Ep.* 166 a Girolamo, dove Agostino, nel corso di una lunga e articolata discussione sul problema che ne sottolinea tutte le difficoltà e illustra le aporie presentate da ciascuna delle quattro principali tesi già enunciate nel *De libero arbitrio*, ribadisce il proprio rifiuto per quella che implica una colpa pre-mondana con la conseguente nozione del corpo-carcere: «Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde precipitari in carceres carneos, non credo, non acquiesco, non consentio. Primo, quoniam per nescio quos circumitus id agunt isti, ut post nescio quanta volumina saeculorum iterum ad istam sarcinam corruptibilis carnis et supplicia pendenda redeundum sit; qua opinione quid horribilius cogitari possit, ignoro»⁵⁶).

La menzione dei *circumitus*, ossia dell'eterna ripetizione dei cicli cosmici, notoriamente rimproverata ad Origene da più parti e dallo stesso Girolamo, conferma infatti che nella prospettiva agostiniana la teoria della colpa antecedente con conseguente caduta-imprigionamento dell'anima coincide tipicamente con i postulati antropologici origeniani. Un'ulteriore riprova di ciò, qualora fosse necessario, è offerta dalla chiara enunciazione di tali postulati nel libro XI del *De civitate Dei* in cui Agostino cita il *Peri Archon*⁵⁷).

Pur nel fermo rifiuto della soluzione origeniana e nell'ampia confutazione che ne scopre l'incompatibilità assoluta con l'essenziale dato biblico della onnipotenza e bontà divine, l'Ipponense tuttavia mantiene toni equilibrati e soprattutto esprime rispetto nei confronti di un personaggio *in ecclesiasticis litteris tam doctus et exercitatus*, meravigliandosi del fatto che costui, pur dotato di così profonda scienza biblica, non abbia percepito il divario anzi l'opposizione fra la propria visione dell'uomo e del mondo e la rivelazione scritturistica⁵⁸).

Con una più generica menzione di *quidam* che tuttavia, nella citazione di *Ecclesiaste* 1, 9 come *auctoritas* su cui costoro fondano le proprie dottrine, lascia trasparire abbastanza chiaramente il riferimento alla posizione dell'Alessandrino, Agostino evoca più avanti, per

⁵⁶) *Ep.* 166, 9. 27, ed. Goldbacher, p. 583.

⁵⁷) *De civ. Dei* XI, 23, edd. A. Dombart - A. Kolb (CCh SL XLVIII), Turnholt, 1955, p. 341: «... sed animas dicunt non quidem partes dei, sed factas a deo peccasse a conditore recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse; et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. hinc Origenes iure culpatur; in libris enim, quos appellat *περί Ἀρχῶν* id est de principiis, hoc sensit, hoc scripsit».

⁵⁸) *Ibi*, p. 341 s.

confutarla, la teoria del ritorno periodico dei cicli cosmici sempre uguali⁵⁹). Ulteriori allusioni alle tesi origeniane intervengono verisimilmente nella menzione di una esegesi «spiritualistica» di 1 Cor. 15, 44⁶⁰) e del Paradiso ritenuto figura di realtà intelligibili⁶¹) oltre che nell'interpretazione di Malachia come «angelo»⁶²) mentre Origene è citato con approvazione a proposito dell'esegesi delle modalità di costruzione dell'arca⁶³).

Un netto giudizio di condanna è espresso invece nei confronti della teoria attribuita ad Origene della finale salvezza del diavolo e dei suoi angeli⁶⁴). Agostino sottolinea come, a causa di tale opinione, di alcune altre teorie erranee e soprattutto per la tesi della continua ripetizione dei cicli cosmici, il Maestro alessandrino fu oggetto di riprovazione da parte della Chiesa⁶⁵).

E' ben noto come entrambe le tesi (salvezza del diavolo e successione ciclica dei mondi) furono fra le dottrine «eretiche» più frequentemente attribuite ad Origene nel corso della polemica anti-origenista, essendo Girolamo uno dei più accaniti assertori della paternità origeniana di entrambe. E' possibile pertanto che quest'ultimo con i suoi scritti sia stato ancora una volta un tramite d'informazione per Agostino. Tuttavia non è necessario ricorrere ad ipotesi quando si possiede una precisa attestazione della «fonte» di nuove e più ampie conoscenze del vescovo di Ippona su Origene, ossia quel *Commonito*-

⁵⁹) *Ibi* XII, 14, p. 368.

⁶⁰) *Ibi* XIII, 20, p. 403: «... ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est: Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale». Cf. G. Bardy, in BA 35, p. 519 s. con rinvio a *PArch* III, 3, 7, ed. Koetschau, p. 125.

⁶¹) *Ibi* XII, 21, p. 404. Cf. G. Bardy, *op. cit.*, pp. 520-523.

⁶²) *Ibi* XX, 25, p. 747. L'equivalenza Malachia-angelo potrebbe essere stata mediata dalla lettura del Commento a Malachia di Girolamo (*Prol.*, in PL 25, col. 1541 B; coll. 1543 A - 1544 A).

⁶³) *Ibi* XV, 27, 3, p. 495. Cf. Origene, *GenHom* II, 2.

⁶⁴) *Ibi* XXI, 17, p. 783: «Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum adque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatis eruendos et sociandos sanctis angelis creditit».

⁶⁵) *Ibi*: «Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et miseras et statutis saeculorum intervallis ab istis ad illas adque ab illis ad istas itus ac reditus interminabiles non inmerito reprobavit ecclesia». E' superfluo sottolineare come l'attribuzione ad Origene della teoria dell'«eterno ritorno», con l'ininterrotta ripetizione del movimento di caduta e di restaurazione delle creature, contrasti con l'accusa a lui egualmente mossa di aver affermato l'apocatastasi finale.

rium di Orosio che illumina uno spaccato assai notevole di «origenismo» occidentale.

La *Consultatio* rivolta nel 414 dal prete spagnolo Orosio ad Agostino, infatti, scaturisce da una situazione concreta di dibattito fra sostenitori di opinioni origeniste e comunità ecclesiastica che percepisce in esse una incompatibilità più o meno profonda con l'insegnamento tradizionale ma non possiede una chiara visione del loro significato né trova argomenti sufficienti alla confutazione.

E' nota la vicenda dei due *Avitus* che Orosio illustra al suo lontano interlocutore: i due personaggi, dopo aver abbandonato l'eresia priscillianista, si recano l'uno a Gerusalemme e l'altro a Roma da cui portano con sé in patria rispettivamente le opere di Origene e quelle di Mario Vittorino. E' soprattutto la lettura delle prime ad entusiasmare i due personaggi i quali, come sottolinea Orosio, *coeperunt ergo ex Origene magnifica plura proponi*. Si delinea una situazione abbastanza comune in tale epoca, ossia quella di un contraddittorio alla presenza dei membri autorevoli della comunità cristiana, cui i due *Avitus* espongono le proprie nuove acquisizioni dottrinali mutate alle opere origeniane: «Didicimus enim — dichiara Orosio — de trinitate doctrinam satis sanam omnia, quae facta essent, a deo facta esse et omnia bona valde et facta de nihilo, tunc deinde scripturarum solutiones satis sobrias»⁶⁶).

Sul fondamento stesso della fede cristiana, ossia la dottrina trinitaria, la posizione origeniana è riconosciuta sostanzialmente corretta, così come *sobriae* risultano le interpretazioni scritturistiche di cui i due personaggi si fanno portavoce. Agostino farà eco a tali affermazioni riconoscendo il *non parum boni* che la regione spagnola, infetta del morbo eretico priscillianista, ha ottenuto dall'introduzione dell'insegnamento origeniano *in ea re maxime in qua capitaliter erratur; de creatore quippe, non de creatura tam falsa et tam nefaria sentiuntur* (ossia da parte dei Priscillianisti)⁶⁷).

Il vescovo di Ippona accoglie dunque senza riserve la notizia di Orosio sulla ortodossia delle posizioni origeniane in materia trinitaria

⁶⁶) *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 3, ed. K.-D. Daur (CCh SL XLIX), Turnholti, 1985, p. 160.

⁶⁷) *Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, 4, 4, ed. Daur, p. 167 s.: «Verumtamen quia de ipso deo creaturarum omnium conditore, hoc est de ipsa coaeterna et incommutabili trinitate ab eis, qui ad vos libros Origenis attulerunt, id traditum esse commemoras quod veritas habet ... non parum boni ex libris illis provincia vestra percepit».

che pure già da tempo, nel quadro della «crisi» anti-origenista, erano state oggetto di accese controversie, indicando anzi gli avversari dell'Alessandrino proprio in merito ad esse le più gravi deviazioni dall'insegnamento corretto della Chiesa⁶⁸).

Quando più tardi Agostino redigerà, sulla falsariga della *Anakephalaiosis* del Panarion di Epifanio il suo piccolo manuale *De haeresibus*⁶⁹), dopo aver registrato la notizia della sua fonte che attribuisce un netto subordinazionismo alla dottrina trinitaria origeniana⁷⁰), tuttavia dichiarerà che i sostenitori di Origene *eiusdemque substantiae esse dicunt docuisse patrem et filium et spiritum sanctum*.

Nel 428 l'Ipponense rivela dunque di essere a conoscenza delle dispute sul tema trinitario sorte intorno al nome del Maestro alessandrino ma mantiene un'equidistanza fra le due opposte fazioni degli accusatori e dei difensori, verisimilmente memore delle informazioni di Orosio sul problema.

Il *Commonitorium* elenca poi una serie di enunciati dei due «origenisti» ritenuti difformi dall'insegnamento ecclesiastico e sui quali invita il suo autorevole interlocutore a pronunciarsi: dalla questione dell'origine dell'anima, che non verrebbe *de nihilo* bensì dalla volontà di Dio la quale costituirebbe come la sua «materia», alla nozione dell'eterna sussistenza di tutte le cose nella sapienza di Dio; dall'unicità sostanziale di natura delle creature razionali, il cui *status* attuale è determinato soltanto dai propri meriti⁷¹) alla concezione della «colpa antecedente» per la quale il mondo risulta essere luogo di purificazione

⁶⁸) Basti qui ricordare che, già materia di discussione al tempo di Pamfilo, come risulta dall'ampio spazio dedicato alle questioni sulla natura del Figlio e dello Spirito Santo nel primo libro dell'Apologia, la dottrina trinitaria origeniana costituisce uno dei principali temi di cui la traduzione «letterale» del *Peri Archon* da parte di Girolamo intende mostrare l'«eterodossia» di Origene e le «falsificazioni» operate da Rufino nella sua versione del Trattato. Cf. GIROLAMO, *Apologia* I, 6, ed. Lardet, p. 20 s.; *Ep.* 124, 15, ed. Labourt, p. 113.

⁶⁹) Cf. G. BARDY, *Le «De haeresibus» et ses sources*, in *Miscellanea Agostiniana* II, Roma, 1931, pp. 397-416. Un più ampio esame delle fonti e della tecnica compositiva dell'opera in S. JANNACCONE, *La dottrina eresiologicala di S. Agostino. Studio di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato De haeresibus*, Catania, 1952.

⁷⁰) *De haer.* XLIII, edd. R. Vander Plaetse - C. Beukers (CCH SL XLVI), Turnholt, 1959, p. 310: «Alios autem Origenianos continuo subiciens: 'Origeniani' inquit 'alii qui et Adamantii tractatoris, qui et mortuorum resurrectionem repellunt, Christum autem creaturam et spiritum sanctum introducentes, paradisum autem et caelos et alia omnia allegorizantes'. Haec quidem de Origene Epiphanius».

⁷¹) OROSIO, *Comm.* 3, ed. Daur, p. 161: «Deinde dixerunt angelorum, principatum, potestatum, animarum ac daemonum unum principium et unam esse substantiam et vel archangelo vel animae vel daemoni locum pro meritorum qualitate datum esse».

delle anime peccatrici; dalla equiparazione fuoco infernale-coscienza del peccato, fuoco peraltro non eterno ma destinato a finire una volta che *omnes peccatorum animas post purgationem conscientiae in unitatem corporis Christi esse redituras* fino alla conseguente ammissione della finale salvezza del diavolo; da una particolare concezione del corpo di Cristo che assume la forma delle creature verso cui esplica la propria missione salvifica (angeli e uomini)⁷²) alla dottrina degli astri animati, dalla esposizione di Orosio si dispiega un quadro abbastanza omogeneo della *facies* origeniana di cui riflette alcuni aspetti caratterizzanti anche se non mancano irrigidimenti e forzature che forse sono da attribuire, più che a una deformazione polemica delle posizioni dei due *Avitus*, alla circostanza che queste ultime riflettono non solo l'autentico orizzonte dottrinale del Maestro alessandrino ma anche posteriori elaborazioni di esso all'interno degli ambienti origenisti del IV-V sec.

Senza potere qui entrare nel merito di tale questione, si noterà che Agostino, pur non rispettando l'ordine delle tematiche illustrate dal suo interlocutore, procede alla discussione dei punti controversi⁷³) senza peraltro dimostrare di possedere sul problema altre conoscenze oltre quelle fornitegli dal suo corrispondente. Rifiutando con fermezza ma senza acredine polemica⁷⁴) quelle dottrine che giudica incompatibili con la retta fede, tuttavia Agostino non definisce «eretiche» tali dottrine. Di fatto, la posizione origeniana è distinta da quella priscillianista, definita senz'altro *haeresis*, in quanto piuttosto *error*.

Riconosciuta come sostanzialmente ortodossa la dottrina trinitaria — fondamento della fede cristiana — gli altri aspetti dell'insegnamento origeniano si configurano agli occhi di Agostino quali opinioni erranee ovvero ipotesi indimostrabili, quale ad esempio quella relativa alla natura, animata o meno, degli astri in merito alla quale, data l'impossibilità per l'uomo di conoscere sperimentalmente tale natura, egli preferisce mantenere un prudente riserbo⁷⁵).

⁷²) *Ibi*, p. 161 s.

⁷³) Non è peraltro discusso da Agostino il tema della redenzione delle diverse categorie di esseri operata da Cristo e delle varie forme assunte dal suo corpo.

⁷⁴) Sul carattere moderato della posizione agostiniana nei confronti di Origene si vedano le osservazioni di A. TRAPÈ, *Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene*, in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 223-227.

⁷⁵) AGOSTINO, *Contra Priscillianistas et Origenistas* 11, 14, p. 177 s. Nell'*Enchiridion*, a proposito della questione relativa alla natura degli astri, oggetto di dibattito anche nelle scuole filosofiche greche, Agostino si pronuncia nei seguenti termini: «Sed ne illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem (sc. angelorum) pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida corpora esse non cum sensu vel intelligentia videantur» (*Ench.* 58, PL 40, col. 260). Il problema era già stato sollevato nel

Fra i temi origeniani più ampiamente discussi e confutati è quello della possibilità di purificazione e finale salvezza del diavolo e dei suoi angeli, cui si accompagna un lungo *excursus* sul significato del latino *aeternus* in rapporto al greco αἰών e αἰώνιος⁷⁶). Egualmente rifiutata è la nozione di una «colpa antecedente» delle creature razionali che si configurerebbe come causa della creazione del mondo da parte di Dio, in quanto luogo di espiazione per tali creature⁷⁷).

Dalle notizie di Orosio Agostino ha dunque trovato conferma a quanto già conosceva della *facies* origeniana in merito all'antropologia, implicante preesistenza dell'anima e incorporazione successiva ad una colpa pre-mundana, e alla cosmologia che — sulla base di tale nozione — la quale peraltro si allarga ad abbracciare tutte le creature intelligenti eguali per natura e coinvolte nella medesima vicenda di peccato previo — si configura agli occhi di Agostino come incompatibile con la nozione biblica della bontà di Dio, in quanto motiva col peccato delle creature medesime piuttosto che con tale onnipotente bontà lo stesso atto creativo del mondo.

Quanto alla nozione della finale salvezza del diavolo e della apocatastasi di tutte le creature, senza escludere altri canali di informazione, certo il *Commonitorium* di Orosio che su di essa insiste largamente si pone come fonte primaria cui Agostino mutuò il convincimento della paternità origeniana di siffatta opinione. Oltre che nel *De civitate Dei*, infatti, l'Ipponense attribuisce ad Origene tale dottrina in più luoghi, sottolineando con severità il suo carattere francamente contrario alla retta fede.

Nel *De gestis Pelagii* indica in tale posizione *quod re vera in Origene dignissime detestatur ecclesia, id est, quod etiam illi, quos dominus dicit aeterno supplicio puniendos, et ipse zabulus atque angeli eius post tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis et sanctis cum deo regnantibus societate beatitudinis adhaerebunt*⁷⁸).

Apocatastasi, implicante finale purificazione dal peccato di tutte le

libro II del *De Genesi ad litteram*, dove egualmente Agostino esprimeva la propria incertezza sul tema pur affidando al progresso nello studio della Scrittura un'eventuale soluzione dell'oscura questione (*De Gen. ad litt.* II, XVIII, 38, edd. P. Agaësse - A. Solignac, BA 48, S. VIIe, Paris, 1972, p. 210 s. Cf. *ibi*, Notes complémentaires, pp. 612-614).

⁷⁶) *Contra Prisc. et Orig.* 5, 5-7, 8, pp. 168-171. Cf. *ibi* 8, 10, p. 173: rifiuto della nozione secondo cui anche gli angeli avrebbero bisogno di purificazione.

⁷⁷) *Ibi* 8, 9, p. 172 s.

⁷⁸) *De gestis Pelagii* 3, 10, edd. G. De Plinval - J. De La Tullaye (BA 21), Paris, 1966, p. 452.

creature, insieme con la teoria delle periodiche cadute delle medesime creature, sono gli errori che Agostino, pur non riscontrandone la presenza nella *Anakephalaiosis* del *Panarion* alla quale sostanzialmente si ispira, rimprovererà ad Origene nella relativa notizia del *De haeresibus*⁷⁹). Alla medesima teoria alluderà nelle *Retractationes*⁸⁰) e nell'*Opus imperfectum contra Iulianum* dove peraltro noterà come i sostenitori di Origene vogliono discolparlo dall'accusa di aver sostenuto tale «errore»⁸¹).

A conclusione di questa analisi si può riconoscere che la posizione di Agostino nei confronti del Maestro di Alessandria si definisce innanzitutto per il suo carattere di rapporto sostanzialmente «mediato» da informatori piuttosto che scaturente da un diretto contatto con la viva voce origeniana consegnata alle numerose opere dell'Alessandrino. Sebbene da più parti si siano individuate probabili letture e utilizzazioni delle opere esegetiche di Origene nelle traduzioni latine di Girolamo e di Rufino, esse, certo ispirate dalla grande fama — mai smentita neppure dai più accaniti avversari — della scienza scritturistica dell'autore, non hanno contribuito in maniera decisiva a chiarirgli i tratti caratteristici della fisionomia dottrinale origeniana. Né a tale fine si può invocare la conoscenza del problematico trattato «Sui principii» che non pare aver stimolato la sua curiosità e provocato riflessioni e ampio dibattito di idee.

Di fatto, nonostante alcuni studiosi abbiano creduto di individuare in più luoghi agostiniani tracce di una lettura del Trattato, è difficile

⁷⁹) *De haer.*, p. 310: «Sed sunt huius Origenis alia dogmata quae catholica ecclesia omnino non recipit. In quibus nec ipsum falso arguit nec potest ab eius defensoribus falli, maxime de purgatione et liberatione ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae». Altri errori origeniani sarebbero l'eccessivo allegorismo e il rifiuto della resurrezione, in merito al quale peraltro Agostino conosce le opposte asserzioni dei sostenitori di Origene, i quali affermavano che gli avrebbe invece sostenuto la dottrina tradizionale della Chiesa sul tema.

⁸⁰) *Retr.* I, 7. 6, pp. 304-307 dove, a proposito del *De mor. eccl. cath. et de mor. manich.* II, 7, 9, dichiara: «... illud quod dixi: 'Dei bonitas omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant unde defecerunt' non sic accipiendum est, tanquam 'omnia recurrant ad id unde defecerunt', sicut Origeni visum est, sed ea omnia quae recurrunt».

⁸¹) *Opus imp. contra Iul.* 5, 47, PL 45, col. 1484 dove, sulla possibilità di finale pentimento del diavolo, si afferma: «Quod quidem visum est quibusdam, Origene ut perhibetur auctore: sed hoc, ut nosse te existimo, fides catholica et sana non recepit; unde nonnulli Origenem quoque ipsum alienum fuisse ab hoc errore vel probant, vel volunt». Cf. *ibi* 6, 10, col. 1518: «Nisi forte dices, etiam diabolum voluntate a bono lapsum, si voluerit, et quando voluerit, in bonum quod deseruit reversurum; et Origenis nobis instaurabis error».

pronunciarsi con sicurezza in merito, una volta che i riferimenti alle dottrine origeniane rimangono solitamente piuttosto generici e possono giustificarsi facendo appello a quel bagaglio di notizie sul Maestro alessandrino che circolavano ampiamente in Occidente sull'onda delle note polemiche accese intorno al suo nome in Oriente tra la fine del IV e gli inizi del V sec., oltre che naturalmente dalle informazioni fornite da Girolamo e da Paolo Orosio. Soprattutto l'accettazione da parte di Agostino delle dichiarazioni di Orosio in merito alla sostanziale ortodossia della dottrina trinitaria origeniana consiglia prudenza nell'ammettere una diretta conoscenza del *Peri Archon* soprattutto se si suppone che il vescovo di Ippona avesse letto la traduzione «integrale» di Girolamo. Questa traduzione, infatti, come è ben noto tendeva a sottolineare la difformità della dottrina trinitaria origeniana dalle formulazioni teologiche nicene e post-nicene, in contrasto con la tendenza «normalizzatrice» in tal senso della traduzione di Rufino⁸²).

Girolamo ed Orosio, comunque, sia pure a titolo diverso hanno esercitato un ruolo decisivo nella definizione dell'immagine di Origene agli occhi di Agostino, il quale tuttavia mantiene intera la propria autonomia di giudizio nei confronti dell'autore di cui i suoi informatori, Girolamo soprattutto, tendono ad accentuare la connotazione eterodossa. Equilibrio nella valutazione e fermezza nel rifiuto di opinioni ritenute contrarie alla fede tradizionale appaiono allora i tratti caratterizzanti dell'atteggiamento agostiniano nei confronti di Origene. Soprattutto la nozione della preesistenza e della «colpa antecedente» delle creature razionali ha attratto — come si è potuto constatare — l'attenzione di Agostino che sul tema ritorna lungo tutto l'ampio arco della sua produzione. Esso di fatto tocca uno dei principali centri di interesse della meditazione agostiniana di riferimento antropologico, coinvolgendo quella questione «misteriosa» dell'origine dell'anima su cui, sino alla fine della sua esistenza, il vescovo di Ippona non riuscì a trovare una certezza definitiva. Ma se traducianesimo e creazionismo rimasero i due poli di un'alternativa fra cui non seppe mai scegliere con sicurezza, l'ipotesi della preesistenza che pure per un certo periodo poté configurarsi come egualmente possibile, una volta connessa — com'era in Origene — con quella di un «peccato previo» compiuto cioè dall'anima prima dell'unione al corpo e tale da aver costituito una

⁸²) Sui caratteri delle due traduzioni latine ci sia permesso rimandare a quanto osservato nel nostro contributo *Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon*, in *Augustinianum* 26 (1986), pp. 191-205.

causa seconda nella stessa creazione del mondo da parte di Dio, gli apparve presto come contraria ai principali postulati della fede (bontà e onnipotenza divina) oltre che contraddittoria rispetto al dettato scritturistico che in *Rom.* 9, 10-13 esplicitamente negava la possibilità di meriti o demeriti anteriori alla nascita.

Si noterà di fatto come acutamente Agostino abbia percepito le profonde implicanze ontologiche dell'«ipotesi» origeniana, una volta che essa — affermando una colpa delle anime nella preesistenza — configurava con caratteri di «necessità» l'azione creatrice del mondo quale luogo di purificazione e redenzione delle anime medesime o comunque motivava quella creazione con una «causa seconda» (il peccato delle creature) piuttosto che con l'unica causa della bontà divina. L'«errore» di Origene sembra dunque aver contribuito in maniera abbastanza incisiva a mostrare ad Agostino i rischi di un'ipotesi sull'origine dell'anima così fortemente compromessa con la controversa struttura ideologica dell'origenismo.

Di quest'ultimo, ossia di quella più o meno profonda radicalizzazione di alcune formule complesse e ipotesi ardite proposte dal Maestro di Alessandria, quale andò configurandosi negli ambienti monastici egiziani del IV sec., sono espressione la nozione della finale salvezza del diavolo e quella connessa dell'apocatastasi di tutte le creature che, pur implicite nella struttura generale del quadro ideologico dell'Alessandrino, quest'ultimo presentava con ogni verisimiglianza in chiave problematica piuttosto che come una «dottrina» ben definita o come una certezza e di cui, almeno per quanto riguarda la salvezza del diavolo, ebbe modo di rifiutare la paternità nella nota *Lettera agli amici di Alessandria*⁸³).

Non ci compete qui dimostrare se Origene abbia sostenuto o meno tale nozione. Certamente Agostino conosce come origeniane entrambe le opinioni, del resto intimamente collegate (apocatastasi universale e conseguente salvezza del diavolo) e in esse — insieme con la nozione del peccato antecedente delle anime — indica il principale motivo di deviazione dalla tradizione ecclesiastica da parte del Maestro Alessandrino. La posizione di quest'ultimo, che per le opinioni contestate abbiamo visto qualificata come «errore» piuttosto che come vera e propria «eresia», emerge dall'opera agostiniana come quella di un grande esegeta e profondo conoscitore della Scrittura che pure, nel

⁸³) Cf. H. CROUZEL, *A Letter from Origen «To Friends in Alexandria»*, in D. Neiman - M. Scatkin (edd.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky* (*Orientalia Christiana Analecta* 195), 1973, pp. 135-150.

tentativo di spiegare un aspetto oscuro della rivelazione, ossia l'origine dell'anima su cui mancano esplicite attestazioni scritturistiche, fu indotto a formulare un'ipotesi (sostanziale unità di natura delle creature intelligenti, loro caduta pre-cosmica e finale reintegrazione nello *status* originario) che si è rivelata incompatibile con il fondamento della fede cristiana, l'onnipotente bontà di Dio che non può trovare fuori di sé altra «causa» per la creazione sostanzialmente buona di tutta la realtà.

Messina

Giulia Sfameni GASPARRO

2) Augustin, *Serm.* 288, 3-5, PL 38, 1302-1306 (prêché à Carthage pour le fête de la nativité de saint Jean-Baptiste le 24 juin 401).

1. La voix chez Origène

Origène explique la signification de la voix que saint Jean-Baptiste en commentant l'Évangile selon Jean.

Tout comme celui qui est à l'origine du Verbe, le Fils de Dieu et n'est autre que le Verbe, et que le Verbe — car il était lui-même le Verbe dans le Principe, le Verbe engendré de Dieu, le Verbe Dieu —, de même Jean, le serviteur de ce Verbe, n'est autre que la voix, si nous prenons l'écriture au sens propre, et il se sert d'une voix pour désigner le Verbe¹.

Ce texte éclaire notamment la pensée d'Origène en ce qui concerne la voix; Origène considère ce problème tout autrement qu'Héraclion, qui disait:

Le Verbe, c'est le Silence, la voix qui retentit dans le desert, c'est celle qui est signifiée par Jean, tout l'ordre prophétique est un bruit².

¹ Dans cet article nous voulons à donner une réponse à propos de la conception de la voix chez Origène et Augustin. Plus tard, dans un autre article, je voudrais traiter surtout le problème de la voix dans les Confessions d'un point de vue patristique. Sur Augustin et Origène, cf. B. Altan, *Augustin et Origène, dans Historisches Jahrbuch* 70, 1951, pp. 15-41; H. Chenu, *Chrétiens d'Orient et d'Occident, dans Origénisme Tertio*, Roma, 1981, pp. 217-229.

² Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Jean* VI, 12, 34. Texte grec, avant-propos, introduction et notes par Claire Bana, SC 158, Paris, 1979, p. 204.

³ *O. c.* VI, 20, 108, p. 211.