

LA CRISTOLOGIA DI PAOLINO D'AQUILEIA E LA CONTROVERSIA ADOZIANISTA

SOMMARIO: INTRODUZIONE — 1. LA QUESTIONE DELL'ADOZIANISMO SPAGNOLO E LA SUA INTERPRETAZIONE: a. *Il corso esteriore degli eventi*; b. *I tratti fondamentali dell'adozianismo spagnolo*; c. *Lo stato delle letteratura critica: la genesi dell'adozianismo*; *Conclusione*. — 2. LA CRISTOLOGIA DI PAOLINO: ANALISI LETTERARIO-TEOLOGICA DELLE OPERE: a. *L'opera cristologica: circostanze, datazione, edizioni critiche, il genere letterario*; b. *Il metodo e la struttura: intonazione polemica, composizione retorica, i momenti dell'argomentazione, l'articolazione dell'opera*; c. *La "consustanzialità con noi": la differente incidenza del motivo soteriologico*; d. *L'affermazione dell'unica persona: la comprensione teologica dell'unità di Cristo*; e. *La critica dell'adoptivus filius: confutazione della terminologia e concettualità adozianista*. — CONCLUSIONE. DUE CRISTOLOGIE A CONFRONTO: DISCUSSIONE ERMENEUTICO-TEOLOGICA DEI MODELLI.

INTRODUZIONE

La cristologia di Paolino d'Aquileia si inserisce in una posizione particolare nel dibattito contro l'adozianismo. La delimitazione temporale e materiale dell'opera di Paolino concernente il nostro tema è relativamente semplice: 1) Paolino interviene nella *seconda fase* della controversia antiadozianista, in una posizione meno impegnata rispetto a quella, ad. es., di Alcuino, anche se egli fu il primo a prendere posizione nel colloquio di Ratisbona del 792, presente Felice di Urgel, e se sempre egli stesso ha formulato la risposta dei vescovi italiani, per incarico del Concilio di Francoforte; 2) *i testi* dedicati formalmente alla controversia cristologica non sono molti, rispetto all'intervento massiccio di Alcuino, ma di grande valore: il *Libellus Sacrosyllabus* del 794; gli *Atti del Concilium Foroiuliense*; l'opera fondamentale *Contra Felicem libri tres*, datata dal 798 all'800, e infine la *Regula Fidei*, componimento di 151 esametri, con una postilla apologetica di carattere letterario. Lo stato attuale dei testi è ottimo perché è del tutto accessibile, dopo la pubblicazione dell'edizione critica del *Contra Felicem* nel *Corpus Christianorum*

nel 1990, a cura di Dag Norberg; mentre l'opera, per così dire, magisteriale era già pubblicata nei *Monumenta Germaniae Historica* (MGH); come pure il componimento poetico, che oltre alla presenza nel volume *Poetae Latini Karolini Aevi* I, di MGH, 126-130, può contare di nuovo sulla pubblicazione di D. Norberg, *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée*, 1979. Naturalmente è opportuno segnalare che tutta l'opera di Paolino si trova nel volume 99 della PL, il quale riprende l'edizione classica di Johannes Franz Mandrisi, *Sancti Paulini Patriarchae Aquileiensis Opera Omnia*, Venezia 1737.

Meno ricca invece appare la *letteratura teologica* su Paolino d'Aquileia, in particolare sulla *cristologia*. Nella stessa trattazione sulla controversia adozianista la posizione di Paolino viene presentata in modo piuttosto collaterale, rispetto a quella decisiva di Alcuino, né la letteratura teologica si è dedicata a nostra conoscenza ad un'analisi puntuale della cristologia di Paolino. Se si eccettuano le presentazioni convenzionali nelle storie dei Concili e dei Papi, nelle storie dei dogmi, anche i grandi contributi storico-teologici di questo secolo sull'adozianismo dedicano un intervento abbastanza contenuto all'opera del patriarca di Aquileia. Wilhelm Heil, nel suo monumentale saggio su *L'Adozianismo, Alcuino e la Spagna*, del 1965, dedica relativamente poche pagine a Paolino [pp. 131-133]. Si deve – come è ovvio – ad alcuni autori italiani un'attenzione particolare al Patriarca di Aquileia: ricordo la presentazione ormai classica di P. Paschini del 1906 (ristampata nel 1977), che mantiene ancora qualche tratto apologetico; e la limpida presentazione del Prof. A. De Nicola del 1986. La ragione è abbastanza facile da comprendere, poiché in realtà tutta la ricerca interpretativa si è applicata alla questione delle origini dell'adozianismo spagnolo e delle sue radici storico-teologiche. D'altra parte la posizione di Elipando e Felice, i due campioni dell'adozianismo spagnolo, è difficilmente interpretabile a motivo della scarsità delle fonti, travolte – come sovente avveniva nell'antichità – dall'esito infausto della controversia. Ora se si pensa che l'opera di Alcuino, e soprattutto quella di Paolino, è direttamente rivolta contro Felice, si intravede subito la difficoltà interpretativa di una teologia, la cui valutazione dipende in stretta misura dalle questioni poste dall'avversario. Ma tali questioni ci sono pervenute in una formulazione piuttosto scarsa e precaria.

Lo scopo del mio saggio vuole essere dunque abbastanza semplice: tenterò di delineare i tratti essenziali della cristologia di Paolino di Aquileia, cercando di raggiungere il livello propriamente ermeneutico-teologico. Proporrò una contestualizzazione e una valutazione critico-obiettiva della cristologia di Paolino, dei suoi pregi e dei suoi limiti, nel quadro della cristologia antica. Si tratta

cioè di uscire dall'ottica apologetica che vede l'adozianismo spagnolo come l'ultimo episodio nella storia del pendolo della evoluzione della cristologia antica, cioè come ultimo anello della *Wirkungsgeschichte* della decisione calcedonese (cf l'interpretazione della *Dogmengeschichte*). D'altra parte occorre superare pure un'interpretazione storico-evolutiva che, pur apprezzando i risultati raggiunti da questo stadio della cristologia, li colloca ancora come un momento dello sviluppo pieno (metafisico) della scolastica medievale – come era in genere l'interpretazione manualistica (cf qualche tratto ancora in Paschini). Bisogna interpretare l'episodio in questione in sé e per sé, senza troppe preoccupazioni di collocarlo entro le grandi cifre della cristologia antica, anche se si dovranno notare le omologie di orientamento teologico. Ciò vale soprattutto – come si vedrà – per l'interpretazione delle radici dell'adozianismo spagnolo; ma ciò vale anche per la qualità della risposta dei teologi di orientamento carolingio.

La preoccupazione ermeneutica, però, non può disattendere due passi previ della ricerca, per i quali sono evidentemente debitore della letteratura esistente e dello stadio a cui è pervenuta la ricerca: la ricostruzione della questione adozianista e la sua interpretazione; l'analisi letterario-teologica dell'opera di Paolino. Di qui le due parti del mio contributo: 1) La questione dell'adozianismo spagnolo e la sua interpretazione; 2) La cristologia di Paolino: analisi letterario-teologica delle opere. Alla fine cercherò di tracciare una breve conclusione che ponga le due cristologie a confronto, mediante l'analisi ermeneutico-teologica dei modelli.

1. LA QUESTIONE DELL'ADOZIANISMO SPAGNOLO E LA SUA INTERPRETAZIONE

a. *Il corso esteriore degli eventi*

La ricostruzione dell'episodio adozianista dell'VIII secolo è stata oggetto di differenti valutazioni. W. Heil ⁽¹⁾ ha disegnato nel 1965 la mappa delle diverse interpretazioni dell'adozianismo spagnolo, a cui bisogna apportare i successivi aggiornamenti. La questione si presenta particolarmente intricata per la spiegazione della genesi del fenomeno in Spagna, anche a motivo della scarsità delle fonti;

(1) W. HEIL, *Der Adoptianismus. Alkuin und Spanien*, in *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, Hrsg W. Braunsfels, Düsseldorf, 1965, Bd. II, 95-155: in particolare 96-99; in breve in *Adoptianismus*, in *Lexikon des Mittelalters*, I/1, München – Zürich, 1977, coll. 162-163.

mentre è relativamente meglio documentata per la fase carolingia, la quale ha rappresentato però sovente il filtro di lettura (e di interpretazione) anche della prima fase dell'episodio, collocando la disputa dentro il grande disegno di Carlo Magno. Soprattutto la letteratura spagnola ha rivendicato una certa indipendenza del primo momento della controversia, prima che con l'appello al re dei Franchi la questione diventasse questione occidentale. Mi è parso utile dunque predisporre un prospetto, che presenti sia la sequenza degli eventi, sia il rimando alle fonti letterarie (cf *Prospetto* in Appendice, pp. 104-107).

LA FASE ISPANICA. L'adozianismo nasce come problema interno alla chiesa di Spagna, la quale si trova nel secolo VIII in una particolare situazione. Sotto il *profilo politico*, la Spagna dal 711 è dominata dagli arabi, all'inizio con la dinastia ommiade di Damasco. A partire dal 750 tale dinastia fu soppiantata in oriente dagli Abbasidi, ma trovò scampo proprio nel Califfato di Cordova, non senza resistenze locali. Invece al nord il principato delle Asturie, con Pamplona ad est e Orviedo ad ovest, era rimasto indipendente; in seguito si era annessa la Galizia, di modo che verso la fine secolo – il periodo teatro della nostra controversia – tutta la zona nord-occidentale della Spagna era sottratta all'influenza araba. Questa zona si affiancava ad un'area a sud dei Pirenei che, con alterne vicende, ha costituito la marca di Spagna del regno franco, ma non ha mai oltrepassato il confine inferiore dell'Ebro. Sotto il *profilo ecclesiastico* la chiesa, come per il periodo visigotico, si organizza attorno al primate di Toledo con una configurazione autonomista piuttosto forte. Gli interventi papali già rari prima dell'invasione araba, erano quasi del tutto cessati dopo questa. Significativa è la situazione dei cristiani sotto l'occupazione araba: questi cristiani "mozarabici" – come furono denominati – che costituivano la maggioranza della popolazione, potevano esercitare la loro fede, al prezzo di pesanti imposte. Né d'altronde si deve pensare ad un particolare sforzo di proselitismo da parte dei musulmani, ché altrimenti sarebbe venuta a mancare la principale fonte di sostegno del califfato di Cordova. Questa situazione di promiscuità religiosa era il terreno di coltura propizio per un tipo di cristianesimo che doveva far i conti e scendere a compromessi su diversi punti, pur di sopravvivere in una situazione dove i cristiani erano in condizione di inferiorità. Si erano quindi creati – come è facilmente intuibile – due orientamenti di cristiani: gli uni, disponibili al dialogo e al compromesso; gli altri in posizione critica contro le forme di "sincretismo" pratico di cui potevano essere accusati i primi. Con ciò si è già indicato un possibile cespite della

controversia adozianista: quello che chiameremo *socio-culturale* (Ansprenger). Un altro motivo, non necessariamente alternativo, è quello *politico-ecclesiale* che fa leva sulla particolare sensibilità autonomistica della Chiesa spagnola mozarabica (cf Heil, De Abadal), sia di fronte a Roma, sia dinanzi – ma con ciò siamo già ad una fase più avanzata – alle pretese annessionistiche del grande disegno di Carlo Magno (è noto il legame tra le mire di Carlo Magno e la sua interpretazione del primato romano). Infine un terzo cespite della controversia è quello *teologico-pastorale*, che si radica nel particolare orientamento spirituale del cristianesimo spagnolo, di ascendenza antiochena, di cui sarebbero documentabili anche legami diretti. Già Amann e J. Madoz lo fanno risalire ad una prospettiva teologica che sottolinea lo schema *logos-anthropos*, rintracciabile anche nella liturgia mozarabica, ma soprattutto Rivera Recio ⁽²⁾ ha inteso indicare una circostanza più determinata, che documenterebbe un tentativo di accostamento tra mondo nestoriano e mondo mozarabico: l'arrivo in Betica di importanti contingenti militari siriani (30.000 ca.) intorno al 741 ⁽³⁾, che portavano influssi musulmani, commisti ad elementi nestoriani. In ogni caso al di là delle diverse interpretazioni – su cui dovremo ritornare – possiamo distinguere chiaramente due momenti nella prima fase spagnola della controversia, con due diversi scenari geografici.

1° momento: inizio della controversia nell'emirato di Cordova.

Il primo momento della disputa è databile attorno al 780, e si ambienta nella Spagna a dominazione araba. Prima di quella data si deve segnalare solo l'anno di nascita di Elipando 25 luglio 717. Elipando ⁽⁴⁾ appartiene al gruppo mozarabico: nativo probabilmente della regione Betica (Cordova o Siviglia), offerto come oblatto a un monastero dove emette la professione religiosa, attraverso lo

(2) J.F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España (siglo VIII). Historia y doctrina*, Toledo, Seminario Conciliar San Ildefonso, 1980, pp. 159, qui 15-83; Id., *Élipand*, DHGE 15 (1963) 204-214: in particolare 205-206.

(3) «Questa "siriaccizzazione" della metà meridionale implica un contatto di grande significato tra due insiemi etnici di costumi, usi, lingue e legislazioni differenti. La vita in comune, la commistione di razze con i matrimoni – perché bisogna notare che gli invasori passarono nella penisola senza donne – favorirono un commercio costante e uno scambio ininterrotto nell'ambito economico, ideologico e culturale». J.F. RIVERA RECIO, *Élipand*, DHGE 15 (1963) 206. Si veda poi la tesi a pag 213: l'orientamento antiocheno degli spagnoli (di Elipando, in particolare) avrebbe trovato nei musulmani, tra cui v'erano anche influssi nestoriani, un terreno di confronto per il tentativo apologetico che diede origine all'interpretazione adozianista.

(4) Il miglior ritratto si trova in J.F. RIVERA RECIO, *Élipand*, DHGE 15 (1963) 204-214.

studio si fa la fama di un monaco sapiente e virtuoso, tanto da diventare maestro della scuola monastica per i religiosi e i laici. Egli appare come una forte personalità, imbevuto della scienza dell'epoca isidoriana e di quel clima di confronto e dialogo dei cristiani mozarabici, che lo portò «ad assorbire la nuova cultura introdotta nella penisola con la lingua degli invasori» (5). La sua nomina ad arcivescovo di Toledo doveva risultare del tutto naturale alla morte di Cixilia, nel 754, anche se la maggior parte degli storici la data intorno al 780 ca. In ogni caso, la controversia inizia verso il 782 e a quella data Elipando è certamente già primate di Toledo. Egli eredita una situazione assai confusa, sia sul piano dottrinale, che sul piano morale, soprattutto per l'influsso dell'islamismo e del giudaismo: rifiuto di celebrare il digiuno il venerdì e il sabato; dilazione di una settimana della data di Pasqua, se il 14 giorno lunare cadeva di sabato; prassi assai confusa sui matrimoni misti e divorzi; concubinato dei preti; aspre discussioni dottrinali sulla predestinazione, il libero arbitrio, la cooperazione di Dio al male (6). Questa situazione è il detonatore della controversia che vede, da un lato, il gruppo rigorista di Migezio che si oppone alle forme di collaborazione e di promiscuità tra musulmani e cristiani mozarabici; e, dall'altro, la contemporanea missione di Egila (7) incaricato di propagare la riforma franca soprattutto contro le difformità pratiche della Chiesa spagnola. L'interpretazione della genesi dell'adozianismo spagnolo è dovuta in grande misura alla ponderazione di questi due episodi e al loro rapporto. Chi enfatizza in qualche modo il peso di Migezio, spiegherà la genesi dell'adozianismo come un fatto all'interno della chiesa di Spagna, salvo poi dare maggior peso al dato socio-culturale o al dato teologico (Amann, Madoz, Rivera, Ansprenger); chi invece privilegia l'intervento di Egila, vi vede soprattutto la difesa dell'autonomia della Chiesa spagnola contro i franchi (De Abadal) o contro il primato romano (Heil), tra loro obiettivamente collusi (8). Del resto la documentazione è assai scarsa e in ogni caso proviene da ambienti ostili (risale a Elipando e alla lettera dei vescovi spagnoli), così che questo inizio resta avvolto in una certa oscurità.

(5) *Ivi*, 207.

(6) J.F. RIVERA RECIO, *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe*, «Revista española de Teología» 4 (1944) 193-210.

(7) *MGH, Ep.* III, 643-648. 636-643.

(8) Come avrò modo di segnalare trovo che la ricostruzione assai determinata di K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte I-II*, ZKG 80 (1969) 291-311; 81 (1970) 1-16, non abbia ancora ricevuto sufficiente recezione critica, mentre appare assai convincente nel delineare questa prima fase come fenomeno intraspagnolo.

Migezio è presentato come il capo di una setta rigorista, che si oppone alla corruzione dei costumi introdotti in Spagna, ed è dunque preoccupato della riforma della Chiesa, anche – ma forse questo solo in un secondo tempo, in collegamento con Egila – facendo appello alla sede apostolica. Pare dunque di dover privilegiare l'aspetto pratico della sua figura di riformatore (interessato alle tematiche della comunione di mensa coi musulmani e giudei; dei matrimoni misti; della riconciliazione con i "peccatori"; del concubinato di preti; e, infine, alla questione della data della Pasqua), piuttosto che l'aspetto dottrinale, perché la dottrina trinitaria attribuitagli riveste caratteri così grotteschi che ha fatto pensare ad una interpretazione volutamente distorta da parte di Elipando per colpirlo direttamente⁽⁹⁾. Tanto che si è tentato di cogliere sotto la sua dottrina che professava una triplice attività divina all'opera nella storia per mezzo di tre uomini ispirati da Dio: Davide, Gesù e Paolo, forse una espressione cifrata per «reagire contro le rovine provocate da un monoteismo antitrinitario giudeo-islamico e presentare una concezione della trinità accessibile a questa generazione cristiana tormentata» (Rivera); oppure l'affermazione che «Gesù era la seconda persona della trinità in quanto figlio di Davide secondo la carne [con una confusione delle nature e della persona]» (Amann); oppure ancora «non si tratterebbe della volontà di rendere ragione del dogma trinitario, ma di un tentativo apologetico in forma verosimilmente popolare ed edificante» (Heil)⁽¹⁰⁾. Secondo altri interpreti, invece, lo sfondo ideologico sembra far corpo con i motivi di critica ecclesiale che costituivano anche l'obiettivo della missione di Egila – di cui parleremo fra poco –, dove un posto importante aveva l'appello all'autorità del pontefice romano, la cui chiesa locale era vista come la chiesa nel suo compimento escatologico. Questa punto di vista di critica ecclesiale è addirittura assunto come il punto di vista principale nella tesi di Anspenger⁽¹¹⁾, la quale identifica il merito del conflitto in uno scontro all'interno della cristianità mozarabica tra "collaborazionisti" (aristocrazia appoggiata dall'episcopato) e "radicali" (un gruppo di resistenza rigorista). A fondamento della tesi sta il fatto che vi sarebbe una relazione tra i "migeziani" e i "cassianesi" (condannati succes-

(9) *Epist. ad Migetium*, PL 96, 859-867

(10) Cf J.F. RIVERA RECIO, *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozarabe*, «Revista española de Teología» 4 (1944) 193-210: 200-204; in breve *Élipand*, DHGE 15 (1963) 208; E. AMANN, *L'adoptianisme espagnol du VIII^e siècle*, RevSR 16 (1936) 281-317: 284-286; W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 212.

(11) F. ANSPENGER, *Untersuchungen zum adoptianistischen Streit im 8. Jh.* (Diss. Datt.), Berlin 1952.

sivamente nel sinodo di Cordova dell'839), come parrebbe di dover dedurre dalla più tarda lettera dei vescovi spagnoli ⁽¹²⁾. Tuttavia Schäferdiek ⁽¹³⁾ ha messo in luce le ragioni di relativa autonomia del gruppo dei migeziani, rispetto ai "cassianesi", sia contro l'interpretazione di Ansprenger, che di Heil, perché sarebbe un caso di connessione attuato per scopi polemici dallo stesso Elipando, a partire dalla successiva visione escatologica di Beato. Nell'immagine finale del movimento elaborata da Elipando, quando il problema si era allargato, il primate di Toledo ha sovradeterminato la figura del gruppo migeziano con tratti sovrimpresi anche a partire dai successivi interventi di Beato ed Eterio. Schäferdiek ritiene ⁽¹⁴⁾ che la dottrina adoizianista è una formula di battaglia, ricavata per contrapporsi a questo ben preciso gruppo antagonista.

La contemporanea missione di *Egila* doveva sovraccaricare di significato il senso della setta migeziana e produrre la presa di posizione di Elipando contro Migezio. Egila era originario della penisola Iberica e si trovava in relazione con Wilcario di Sens già da qualche anno prima; era stato da lui insignito del titolo di arcivescovo delle Gallie nel 769, e aveva ricevuto l'incarico, di concerto con la S. Sede, di promuovere in Spagna una riforma, simile a quella che Bonifacio aveva intrapresa in Francia. Egila era una specie di legato apostolico, senza sede determinata, come è indicato da tre lettere successive di Adriano ⁽¹⁵⁾. Egli aveva l'incarico specifico – di cui era certo a conoscenza anche Carlo Magno – di regolare la questione sulla data della pasqua e gli abusi alimentari dovuti alla promiscuità con i musulmani. Inoltre il delegato trovò la questione dei matrimoni misti e della comunione di mensa. Egli doveva correggere in sostanza il particolarismo in cui la Spagna era caduta a motivo della sua situazione peculiare. Tuttavia la singolare situazione della chiesa di Spagna provocò un rigetto dell'opera di Egila, anche a motivo della particolarità della tradizione spagnola, tanto che questi tentò di avere una sede episcopale, ma soprattutto si alleò con il gruppo di Migezio. È esattamente questa collusione tra l'azione di Egila e il gruppo rigorista di Migezio che provocò la presa di posizione di Elipando contro Migezio, avvenuta al Sinodo di Siviglia, forse già nel 783. Secondo Schäferdiek ⁽¹⁶⁾

(12) MGH, *Conc* II, 111-119: 118 «Megetio, Casianorum et Salibaniorum (Sabelianorum cong. Werminghoff) magistro...».

(13) K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte I*, ZKG 80 (1969) 291-311: 297-301.

(14) K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit I*, 302-303 tratteggia una sequenza temporale più articolata.

(15) MGH, *Ep.* III, 643-648. 636-643.

(16) K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit I*, 302-303.

il primo scontro tra Elipando e Migezio sarebbe anteriore alla sua alleanza con Egila. In particolare, nel primo momento non vi sarebbe stato alcun accenno alla questione della data della Pasqua, una problematica che sarebbe stata successivamente accolta dall'accostamento ad Egila. È da questo connubio, che il gruppo di Migezio, già condannato per la sua dottrina, sarebbe apparso nella sua pericolosità per la sede primaziale di Toledo, la quale possedeva una coscienza della responsabilità per la retta fede e per l'unità della Chiesa. Questo sarebbe il senso del Sinodo di Siviglia, che giudica insieme la questione della prassi pasquale e la dottrina del gruppo migeziano. La prima formulazione quindi della dottrina adozianista è una presa di posizione polemica contro la dottrina di Migezio: essa fa appello, contro le confusioni di Migezio, alla tradizione dei primi quattro concili, mediata da Isidoro di Siviglia, ma compie uno sforzo di attualizzazione passando dalla prospettiva dell'*adsumptus homo* a quella dell'*adoptivus filius*, per sottolineare, in prospettiva soteriologica, la consistenza dell'umanità di Gesù, che sembrava compromessa nella confusa dottrina di Migezio. La dottrina adozianista, espressa nella *Professio fidei* citata indirettamente in *Heterii et Beati ad Elipandum epistola* ⁽¹⁷⁾, era stata dunque formulata non direttamente, ma come discernimento per difendere la retta fede. Questa intenzione originaria venne persa nel seguito della controversia, a motivo del sovraccarico di problemi avvenuto nel secondo momento della fase spagnola.

2° momento: il conflitto si allarga al regno delle Asturie. L'anno 785 è un anno cruciale. Elipando dovette far conoscere le deliberazioni del Sinodo di Siviglia, in un primo tempo solo nella Spagna mozarabica. Tuttavia nella seconda metà di quell'anno la nuova cristologia adozianista suscita reazioni nel principato delle Asturie. Ne dà notizia una lettera del vescovo Ascario (Asturie), che informa Elipando circa alcune prese di posizioni critiche sulle formulazioni adozianiste dal distretto di Liébana. La reazione critica era opera del prete e monaco Beato di Liébana, che aveva scritto un commento all'Apocalisse, a cui si era unito Eterio, vescovo di Osma: questi pur criticando Migezio e l'operato di Egila, nondimeno si opponevano alla formulazione adozianista di Elipando. Il primate nell'ottobre del 785 scrive una lettera all'abate Fedele, di cui vi è un riferimento indiretto nella *Heterii et Beati ad Elipandum epistola* ⁽¹⁸⁾, per chiedere notizie e per tentare di dissociare la posizione di Eterio da Beato. In ogni caso Elipando sembrava ir-

(17) PL 96, 893-1030: 916ss = CCCM 59, XL-XLI [1025-1091].

(18) PL 96, 839-1030: 894 D - 895 A = CCCM 59, I, [1-13].

ritato dal fatto che l'autorità della sede primaziale fosse messa in discussione dall'esterno ⁽¹⁹⁾, e nella lettera a Fedele chiedeva di ricondurre i due alla ragione, minacciando l'anatema se non avesse accettato la cristologia del Sinodo. Nel novembre 785 Beato ed Eterio, venuti a conoscenza dell'ingiunzione del Primate, scrissero un voluminoso *pamphlet*, in cui prendevano posizione duramente contro l'arcivescovo: *Heterii et Beati ad Elipandum epistola* ⁽²⁰⁾ in due libri. L'opera – che inizia in forma di lettera e si distende poi come un trattato – appare prolissa, tendenziosa, scritta con continue digressioni, e propone un'interpretazione chiaramente nestoriana della dottrina di Elipando, forse a partire dalla preoccupazione eucaristica di Beato, che sottolinea l'unità personale di Cristo come l'unità del Figlio di Dio. Peraltro questa era la preoccupazione dello stesso Elipando, il quale riteneva per ragioni soteriologiche che si dovesse sottolineare all'interno dell'unità di Cristo, la consistenza dell'umano parlando di un figlio adottivo secondo l'umanità. La scritto fu inviato anche al Papa Adriano, rubricando chiaramente la posizione del Primate come nestoriana. D'altra parte la dottrina dell'incarnazione di Beato/Eterio non era così limpida, e inclinava a svuotare la consustanzialità di Cristo con noi.

Anche per questo periodo le interpretazioni differiscono: in particolare non sembra fondata quella di De Abadal ⁽²¹⁾ che vede l'adozianismo come il frutto di un antagonismo tra la chiesa delle Asturie e la sede primaziale di Toledo. L'enfatizzazione della controversia sarebbe servita a guadagnare l'autonomia ecclesiale del regno delle Asturie, e quindi la questione dell'adozianismo sarebbe un problema di politica ecclesiale. Questo secondo momento della controversia adozianista non può essere certo ridotto all'aspetto messo in luce da De Abadal, e cioè al tentativo della chiesa spagnola di mantenere la sua autonomia di fronte al tentativo annessionistico dell'occidente, che portò come conseguenza alla fine della chiesa visigotica. Esso deve essere visto come un momento della dinamica interna alla contrapposizione sul tema teologico, che certo aveva anche un aspetto decisivo nella consapevolezza della sede di Toledo di essere depositaria della retta fede.

(19) Si veda la sottolineatura in Rivera: Elipando non poteva «ricevere una lezione da parte di un rude montanaro, *ovis morbida*, perché non s'era mai sentito dire che quelli di Liébana avessero preteso di insegnare a quelli di Toledo, sede universalmente conosciuta per la purezza della fede e per l'assenza di eresia [PL 96, 918 C]» *Elipand*, DHGE 15 (1963) 209.

(20) PL 96, 893-1030 = CCCM 59, pp. 183.

(21) RAMÓN DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adopcianismo en la desintegración de la Iglesia Visigoda*, Barcelona 1949.

Sta di fatto che con l'intervento di Beato/Eterio muta il senso della controversia: la cristologia adozianista da tentativo di discernimento di fede diventa oggetto di critica teologica e si perderà, nella contrapposizione ad essa, l'intenzione originaria di voler correggere una posizione teologicamente discutibile. D'ora in avanti la critica alla cristologia di Elipando sarà fatta da un altro punto di vista (ciò sarà poi confermato dal successivo intervento di Felice di Urgel), come se si trattasse di una dottrina formulata *in recto*, e non di una presa di posizione *regolativa*. In realtà la lettera/trattato di Beato ed Eterio è l'anello essenziale per il sorgere di un'opposizione al di fuori della Chiesa delle Asturie. Il loro intervento ha obiettivamente allargato i termini del conflitto, anche se si deve dire che il peso dell'opposizione ad Elipando non doveva essere molto forte, se il Primate di Toledo nel 798 poteva ancora dire che la sua posizione era quella «sostenuta da tutta la Spagna» (22). L'appello al Papa provoca l'intervento di Adriano con una lettera indirizzata a tutto il clero spagnolo (23), in una data imprecisata tra il 785-790, nella quale si condannavano non solo gli errori di Migezio, ma soprattutto quelli molto più gravi di Elipando e di Ascario: vi si ravvisava il pericolo di nestorianesimo, e in ogni caso si criticava la formulazione di «figlio adottivo» riferita all'umanità del Salvatore. Il papa riconosceva la bontà dell'intenzione di Elipando di assimilare l'umanità di Cristo alla nostra, ma negava la correttezza della formulazione dell'*adoptivus filius*. Su questo punto poteva avvalersi della costante testimonianza della Chiesa greca e latina. L'intervento del Papa, nonostante la prudenza con cui era formulato, era nondimeno molto fermo. Ciò suscitò la preoccupazione o – secondo alcuni – anche la suscettibilità del Primate, che cercò alleanze e le trovò proprio in quella zona della Spagna che era sotto l'influenza dei franchi.

L'unico compagno di battaglia il cui profilo è abbastanza bene delineabile è quello di *Felice di Urgel*. Con lui la controversia adozianista da questione spagnola diventa questione occidentale. Infatti Urgel era stata occupata dai franchi dal 785 al 790, e aggregata al regno di Aquitania creato nel 781 per il giovane Ludovico. Felice era vescovo della città, uomo conosciuto per la sua dottrina e la sua pietà. Elipando ricorre a lui, per conoscere il suo parere: «Che cosa si deve pensare dell'umanità del Cristo? In quanto uomo, bisogna considerarlo il Figlio in senso proprio, oppure invece il figlio di Dio in senso adottivo?» (24). Felice risponde in senso affer-

(22) *MGH, Ep.* IV, n. 182, 302: «quam omnis Hispania retinet».

(23) *MGH, Conc* II, 22-30.

(24) La questione è ripresa da Amann, dagli *Annales Eginhardi*, a. 792, *MGH, SS rer Germ*, 91, che informano sulla storia precedente al colloquio di Ratisbona.

mativo. Con lui l'adozianismo raggiunge chiarezza concettuale e viene svolto nelle sue conseguenze metodologiche «come espressione necessaria del significato soteriologico della dottrina delle due nature, e con ciò dal versante adozianista vengono create le premesse per quell'innalzamento di livello al quale la controversia fu condotta nella sua fase carolingia» (25).

LA FASE CAROLINGIA. Con l'intervento di Felice di Urgel, la questione diventa una questione di interesse anche per il Re dei Franchi, non solo perché – come si è notato – Urgel era ormai appartenente alla sfera di influenza franca, ma anche perché l'intervento di Adriano aveva persuaso la corte che la questione aveva un peso più ampio. Da questo momento anche il corso esteriore dei fatti diventa più lineare, anche perché la documentazione è più affidabile. È possibile individuare tre momenti, nei quali entra in scena anche Paolino d'Aquileia.

1° momento: intorno al Colloquio di Ratisbona. L'anno 792 è un altro anno cruciale della controversia. Con l'intervento di Felice si è visto che la controversia è diventata una questione universale della cristianità occidentale. Per questo nel 792 Carlo Magno cita Felice a Ratisbona, dove il re, occupato nella spedizione contro gli Avari, si era trattenuto dall'estate del 791 alla primavera del 792. Non si tratta propriamente di un Sinodo, ma di un colloquio dove Felice cercò di dare spiegazioni davanti a Carlo Magno e a molti prelati. In questa fase Alcuino è ancora assente, mentre è presente Paolino, che ebbe sicuramente il compito di rispondere. Felice riconobbe il suo errore, senza troppa difficoltà, e sottoscrisse una formula di fede. Carlo inviò Felice dal Papa, Angilberto lo accompagnò a Roma, dove Adriano cercò di convincerlo a sua volta dell'errore, e nello stesso 792 in Laterano Felice emise una *Confessio fidei* che fu ritenuta ortodossa (26), abiurando l'adozianismo. Il ritorno di Felice non dovette essere immediato, anche se viene datato attorno al 793, tuttavia non a Urgel, ma nella zona sotto l'influsso arabo. In ogni caso o contemporaneamente o poco prima Elipando, vedendo che il corso degli eventi volgeva a suo sfavore, convocò una riunione sinodale (793 ca.), nella quale ufficialmente i vescovi spagnoli fecero appello alla più alta autorità. I loro due scritti consacrano di fatto la trasposizione della questione adozianista dall'area spagnola alla Chiesa occidentale. Si tratta di una *Epistola*

(25) K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit II*, 10.

(26) *MGH, Conc II*, 202.

episcoporum Hispaniae ad episcopos Franciae (27) e di una *Epistola episcoporum Hispaniae ad Karolum Magnum* (28) dell'anno 792/3. La prima lettera ha un rilievo dogmatico: in essa i vescovi spagnoli – tra i quali certamente Elipando ebbe la parte preponderante – tentano un'ampia risposta alla trattazione di Beato/Eterio, sottolineando come i loro destinatari non debbano lasciarsi irretire dalle formule dei due antagonisti, che professavano il Cristo come un tutto divino, nel quale l'umanità diventava evanescente. L'impressione che i vescovi spagnoli volevano insinuare era quella di una deriva monofisita del pensiero di Beato ed Eterio, i quali con la rozzezza delle loro formule effettivamente si prestavano al malinteso. La dottrina adozianista, per la prima volta in un testo pervenutoci direttamente corredato di una documentazione biblica e patristica, veniva presentata come l'antidoto alla confusione dei loro oppositori. La formula di fede recitava: «*confitemur Deum Dei filium lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adoptione, primogenitum vero in fine temporis, verum hominem adsumendo de virgine in carnis adoptione, unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia*». La lettera a Carlo Magno era solo accompagnatoria della prima, pregava il Re di stroncare la dottrina di Beato e conteneva una supplica perché Felice fosse restituito alla sua sede nella pienezza dell'onore. Tuttavia con poca diplomazia la lettera terminava con un non troppo velato accenno a Costantino, che in modo infelice aveva concluso la sua carriera politica; e soprattutto si sottolineavano i metodi sbrigativi con cui Carlo si era comportato nei confronti del Papa: «*Nam dicitur, quod terrore potestatis multos, non iustitia convincas*» (29). Carlo Magno si vedeva offerta l'opportunità, mediante il maldestro appello alla sua persona, di ripetere le gesta degli antichi imperatori, formulando l'idea di un grande concilio d'occidente.

2° momento: il Concilio di Francoforte (1 giugno 794). Carlo Magno aveva da sempre coltivato il proposito di un grande concilio d'occidente, in merito al problema delle immagini sacre. Ma su questo tema il Papa era d'accordo con la posizione greca, tanto che Adriano era stato partecipe della convocazione e dei lavori del Concilio di Nicea. Anzi su questo punto era aperto un contenzioso con la corte franca, perché Carlo Magno era di diverso parere sulla questione iconoclasta, anche a motivo di una cattiva traduzione

(27) MGH, Conc II, 111-119.

(28) MGH, Conc II, 120-121.

(29) MGH, Conc II, 121: su Costantino cf linee 5-10; la citazione in l. 30-31.

degli atti del Concilio di Nicea fatta a Roma ⁽³⁰⁾. L'acutizzarsi della questione adozianista e l'appello diretto alla sua persona con le due lettere dei vescovi spagnoli diedero al re il motivo per prendere posizione contro la minaccia alla fede e all'unità del regno. Carlo però doveva ottenere l'assenso del Papa, in qualche modo, con una lettera e con l'invio di legati al Concilio che voleva indire. In una cronaca si riporta la notizia che Carlo inviò dei *missi* per chiedere al Papa il suo parere. Vi dovettero essere delle trattative, che condussero alla redazione di una lettera dogmatica da parte di papa Adriano ⁽³¹⁾ che, pur indirizzata ai vescovi spagnoli, fu pubblicata al Concilio francofortese, perché passò per la corte franca, portata dai vescovi Teofilatto e Stefano, legati della sede apostolica al Concilio. La lettera dogmatica appartiene quindi al "dossier" del Concilio.

Il 1° giugno 794 il Concilio si radunò a Francoforte per volontà di Carlo Magno. Vicino al re, che sembra esercitasse la presidenza effettiva, v'erano i due legati papali, Paolino, patriarca d'Aquileia, Pietro, arcivescovo di Milano, e tutti i rappresentanti della cristianità latina, numerosi vescovi e abati provenienti dall'Italia, dalla Gallia, dalla Gotia, dall'Aquitania e dalla Galizia. V'erano persino inviati dalla Bretagna: per Alcuino il re chiese la possibilità di intervenire, come per se stesso il diritto di votare. Dopo la lettura degli scritti dei vescovi spagnoli, il re prese la parola per chiedere l'intervento del Concilio. I vescovi presero tempo per decidere e ci fu, per così dire, una divisione di compiti per la risposta. Il dispositivo del Concilio di Francoforte è composto da diversi testi.

I documenti, che vennero inviati ai vescovi spagnoli con la Lettera di Adriano, sono i seguenti tre: *Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae* ⁽³²⁾, probabilmente redatta da Alcuino; *Libellus Sacrosyllabus Episcoporum Italiae* ⁽³³⁾, redatto da Paolino d'Aquileia a nome dei vescovi italiani, che trattava prevalentemente, anche se non solo, la confutazione biblica; *Epistola Episcoporum Franciae* ⁽³⁴⁾, certamente redatta da Alcuino, che discuteva i "testimonia" patristici dibattendo l'interpretazione di Elipando. Il "dossier"

(30) Sulla questione si veda E. EWIG, *L'epoca di Carlo Magno (767-814)*, in H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, Vol. IV: *Il primo medioevo. VIII-XII secolo*, Milano, Jaca Book, 1972: Cap XIII *Lotta iconoclasta, adozianismo e processio Spiritus Sancti*, 104-110: 104-106.

(31) *Epistola Hadriani I. Papae ad episcopos Hispaniae directa*, MGH, Conc II, 122-130.

(32) MGH, Conc II, 157-164.

(33) MGH, Conc II, 130-142: il testo esiste in due versioni, quasi identiche, al singolare in prima persona di Paolino, e al plurale a nome dei vescovi italiani.

(34) MGH, Conc II, 142-157.

del Concilio, composto di quattro testi, deve essere considerato l'intervento magisteriale sulla controversia adozianista. Qui troviamo il primo testo importante di Paolino per tracciare la sua dottrina cristologica.

La questione adozianista poteva dirsi chiusa, ma essa ebbe ancora un lungo strascico letterario, in una sorta di duello teologico tra i due campioni della controversia: Felice e Alcuino. Qui v'è ancora qualche difficoltà nella datazione. In ogni caso può essere stabilito con certezza che la prima opera di Alcuino contro Felice, il *Libellus adversus Felicis haeresim* ai monaci della Gotia ⁽³⁵⁾, fu inviata loro per mezzo di Benedetto di Aniane, per far fronte alla propaganda di Felice ritornato ad Urgel dopo il 793. Lo scritto più importante di Alcuino è originato remotamente dall'*ep.* 23 ⁽³⁶⁾ che, datata in primo tempo nel 793 da Dümmler, editore delle lettere di Alcuino in *MGH*, è stata posticipata da Heil al 797 ⁽³⁷⁾. Di tono cortese, l'epistola di poche pagine, chiedeva a Felice di non esasperare la contesa e di adoperarsi presso Elipando per calmare gli animi. Felice risponde direttamente a Carlo Magno con un testo, che per noi sarebbe decisivo conoscere per l'interpretazione delle opere che lo discuteranno, ma che ci è conservato solo nelle citazioni indirette e negli accenni di Alcuino e Paolino. Alcuino lo definisce *sermo prolixus* (798 ca.), nella lettera del luglio dello stesso anno in cui accusa ricevuta del trattato da parte di Carlo M. ⁽³⁸⁾. Con una lettera dello stesso mese Alcuino invita il Re a far visionare l'opera anche da altri, e fa i nomi di Leone III, Paolino d'Aquileia, Richiboldo di Treviri, Teodolfo d'Orléans ⁽³⁹⁾.

L'opera viene recapitata certamente anche a Paolino. Nel sinodo di Cividale 796-7 Paolino fa riferimento all'adozianismo, nella splendida *confessio fidei* che è contenuta nel discorso inaugurale ⁽⁴⁰⁾, anche se il merito del Concilio è sulla questione del *Filioque*. Infine occorre segnalare, probabilmente provocato dall'invio del trattato di Felice, nell'ottobre del 798, il sinodo a Roma in S. Pietro, dove il nuovo papa Leone III (dal 795) condannò di nuovo Felice ⁽⁴¹⁾. In seguito a ciò probabilmente una commissione, composta da Leidrado, nuovo vescovo di Lione, Nefrido, Benedetto di Aniane, fu

(35) PL 101, 82-120, La datazione è controversa, Amann propone il 795.

(36) *MGH, Ep.* IV, n. 23, 60-65.

(37) W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 105 n. 91, al seguito di B. BISCHOFF, *Aus Alkuins Erdenlagen*, «Medievalia et Humanistica» 14 (1962) 30ss.

(38) *MGH, Ep.* IV, n. 148, 237-241.

(39) *MGH, Ep.* IV, n. 149, 241-245.

(40) *MGH, Conc* II, 177-195.

(41) *MGH, Conc* II, 202-204.

inviata da Carlo Magno nella regione pirenaica a Urgel, dove nel frattempo i franchi erano di nuovo padroni della situazione. Questo forse spiega perché riuscirono a trascinare Felice ad Aquisgrana, per cercare di convincerlo e per ottenere di nuovo una sottomissione. Siamo così all'epilogo della lunga vicenda.

3° momento: Disputa di Aquisgrana (800). La commissione inviata nel 799 dal re a Urgel ⁽⁴²⁾, porta Felice ad Aquisgrana nella primavera dell'800. Nel palazzo del re sarebbe avvenuta una disputa teologica per un'intera settimana. La linea di Alcuino era non solo quella di ottenere una sottomissione, ma di convincerlo della bontà della posizione ortodossa. Felice, assistito dai suoi preti, si lasciò alla fine convincere dall'autorità dell'intervento del Pontefice e dalle citazioni patristiche a lui sconosciute che Alcuino aveva addotte. Il vescovo di Urgel firmò una *Confessio fidei* ⁽⁴³⁾, dove venivano ripudiate le due affermazioni di *adoptivus filius* e *deus nuncupativus*. Nonostante le assicurazioni fatte per convincere Felice a recarsi ad Aquisgrana, le quali garantivano il ritorno nella propria sede, il vescovo di Urgel fu mandato in esilio a Lione presso Leidrado. Questi fece scrivere a Felice una lettera in cui spiegava ai suoi credenti il senso della professione di fede sottoscritta ad Aquisgrana ⁽⁴⁴⁾. Ma anche questo gesto non valse al vescovo il ritorno, forse perché si metteva in dubbio la sincerità del suo ravvedimento. Felice rimase a Lione sotto la custodia di Leidrado, dove morì nell'818.

L'anno 800, in cui la controversia adozianista fu ufficialmente chiusa, è anche l'anno dove vedono la luce i testi maggiori contro l'adozianismo: lo scritto più importante è quello di Alcuino: *Adversus Felicem libri VIII* ⁽⁴⁵⁾, che risponde al *sermo prolixus* di Felice secondo le notizie riportate nell'*ep.* 202 e 203 ⁽⁴⁶⁾. È in questo periodo – l'anno come si vedrà può essere l'800 ca. – che dev'essere situato anche il completamento dell'opera di Paolino d'Aquileia, principale oggetto del nostro saggio: *Contra Felicem libri tres* ⁽⁴⁷⁾, se si deve dar credito all'impressione che soprattutto il terzo libro risenta ormai della fine della controversia e sarebbe scritto con minor impeto dialettico, e quasi per terminare un'opera che fosse testimonianza in se stessa del livello raggiunto dalla questione. In

(42) *MGH, Ep.* IV, n. 200, 330-333.

(43) *MGH, Conc* II, 221-225.

(44) *Ivi.*

(45) *PL* 101, 127-230.

(46) *MGH, Ep.* IV, n. 202, 335-336; n. 203, 336-337.

(47) *PL* 99, 343-468; CCCM 95.

questo contesto di produzione letteraria si devono segnalare due altre opere, suscitate dallo scritto di Felice: quella di Agobardo: *Liber adversus dogma Felicis* (48) e quella del già noto Benedetto d'Aniane: *Disputatio adversus Felicianam impietatem* (49), il quale si credette in dovere di scrivere una confutazione di Felice, colpito dall'esperienza della missione a Urgel, soprattutto se si presta fede alla notizia che durante questa missione si sarebbero convertiti ventimila tra preti, monaci e laici. Benedetto, grande riformatore monastico, voleva mettere in guardia i monaci delle regioni meridionali del regno di Aquitania dal pericolo adozianista.

Infine, per completezza, si deve segnalare un complemento della controversia, nel 799. In quell'anno Alcuino, in veste di grande mediatore, scriveva una lettera di tono cortese ad Elipando (50), dove faceva alcune osservazioni alla dottrina di Felice e esortava il Primate a spingere questi a ravvedersi. Nel frattempo però Elipando venne a sapere della "convocazione" di Felice ad Aquisgrana, cosa che lo irritò moltissimo. Per questo la risposta ad Alcuino è assai dura (51). Il tentativo di pacificazione di Alcuino sembrava fallire, proprio nel momento in cui Felice veniva condotto da Carlo Magno. Per questo Alcuino scrisse in fretta e furia la confutazione alla lettera di Elipando, in cui si riaffermava, con l'orgogliosa consapevolezza della antichità e responsabilità della sede toletana, la dottrina adozianista. L'opera di Alcuino è: *Adversus Elipandum libri quattuor* (52). I primi due libri sono una replica alle argomentazioni contenute nella lettera di Elipando, gli altri due sono un'esposizione della dottrina delle due nature nell'unica persona. Così cala il sipario sulla controversia. La morte di Elipando dovette avvenire poco dopo. Con essa in pratica finì il lungo contenzioso che era andato a favore della giovane Chiesa del regno franco, perché fece acquisire ad essa anche la consapevolezza delle questioni teologiche e del metodo per risolverle (53).

(48) PL 104, 29-70.

(49) PL 103, 1399-1411.

(50) MGH, Ep. IV, n. 166, 268-274.

(51) MGH, Ep. IV, n. 182, 300-307.

(52) PL 101, 243-300.

(53) Il giudizio è di E. AMANN, *L'adozianismo spagnolo*, 143-173: 173.

b. *I tratti fondamentali dell'adozianismo spagnolo*

La possibilità di delineare i tratti essenziali della posizione adozianista è piuttosto precaria. Infatti le fonti dirette sono relativamente poche, e sono tutte di mano o di ispirazione di Elipando, mentre non ci è pervenuta la trattazione di Felice, soprattutto quel *sermo prolixus* che è all'origine delle articolate risposte di Alcuino, di Paolino, di Agobardo e di Benedetto di Aniane. Non conosciamo il dispositivo dimostrativo del vescovo di Urgel, che ha avuto gran parte nel predisporre, per quanto in seconda battuta, lo sfondo alla posizione di Elipando e dei vescovi spagnoli. Le citazioni indirette contenute nelle opere menzionate vanno prese – come è noto – con grande cautela ermeneutica. La precarietà della documentazione rende assai problematica la ricostruzione della posizione adozianista. Ne è testimonianza il fatto della grande diversità di interpretazioni circa la qualità della cristologia adozianista, le sue fonti, la sua ispirazione fondamentale, gli influssi riconoscibili. Su questo dovrò ritornare nel prossimo paragrafo.

Del resto le più recenti acquisizioni ermeneutiche non consentono una esposizione, per così dire, sistematica della posizione adozianista. Da un punto di vista tipologico bisogna riconoscervi almeno tre momenti, in cui la variazione del referente polemico muta di segno la qualità della figura cristologica: il *primo* momento vede la prima timida formulazione dell'adozianismo come presa di posizione di fronte alla dottrina trinitaria di Migezio; il *secondo* momento, che è quello decisivo, elabora la dottrina in rapporto alla contestazione di Beato/Eterio, i quali la considerano come formulazione in sé e per sé; qui sopraggiunge l'intervento decisivo di Felice che dà alla dottrina un assetto più consapevole e argomentato; il *terzo* momento è quello controversistico, dove la dottrina adozianista si confronta aspramente con una prospettiva di intonazione calcedonese/alessandrina, che ha i suoi campioni in Alcuino e in Paolino d'Aquileia. Le documentazioni dirette a cui abbiamo fatto cenno appartengono al primo e al secondo momento; per il terzo momento è disponibile un vastissimo materiale, che cita indirettamente le fonti adozianiste. Occorre dunque seguire un criterio storico nell'esposizione.

Nel *primo momento*, il tratto essenziale della dottrina adozianista si elabora in rapporto alla dottrina trinitaria di Migezio. La dottrina di questo *leader* di una setta rigorista è oscura, è connessa con la sua opera di riformatore, convergente con la riforma di Egila, è riferita al contesto socio-culturale dei cristiani mozarabici e alla linea pastorale tenuta dai vescovi spagnoli, in particolare dal pri-

mate Elipando. Il giudizio sulla dottrina è dunque inevitabilmente connesso con l'azione riformatrice di Migezio/Egila, con le reazioni della sede primaziale di Toledo e con la sua consapevolezza in ordine al mantenimento della retta fede e all'autonomia delle proprie decisioni. Aspetti teologici, culturali e di politica ecclesiale si intrecciano inestricabilmente e su di essi si polarizzano le interpretazioni critiche. La dottrina di Migezio – come abbiamo ricordato sopra – ci è pervenuta attraverso i tratti caricaturali della risposta di Elipando ⁽⁵⁴⁾. Per tenerci in modo non esclusivo al suo aspetto propriamente teologico – senza negare altri risvolti, non necessariamente alternativi, e che potevano essere anche assai più preoccupanti per il primate ⁽⁵⁵⁾ – la dottrina trinitaria di Migezio presenta indubbiamente aspetti grossolani, professando una sorta di incorporazione delle persone divine rispettivamente in David, Gesù e Paolo ⁽⁵⁶⁾. La stranezza delle affermazioni ha fatto pensare ad un travisamento da parte di Elipando e in ogni caso si è cercato di inquadrarle come sabellianesimo e/o priscillianesimo (insomma una forma di modalismo), o come tentativo di spiegazione della dottrina trinitaria dinanzi alle concezioni antitrinitarie giudeo-islamiche (Rivera) ⁽⁵⁷⁾, o come una dottrina apologetica in forma popolare ed edificante (Heil), oppure come l'affermazione che Gesù era la seconda persona della trinità in quanto figlio di Davide secondo la carne, con una confusione del piano delle nature e della persona (Amann), o, infine, come personificazione in diverse forme dell'automanifestazione divina (Schäferdiek). Quest'ultimo ha fatto notare giustamente che Elipando in prima battuta non ha inteso Migezio in senso sabelliano, opponendo all'identificazione del Padre e dello Spirito con Davide e Paolo semplicemente il fatto che questi erano uomini mortali ⁽⁵⁸⁾, ma ha voluto invece inquadrare l'identificazione del Figlio con Gesù, nell'ambito della dottrina delle due nature. Mi sembra questo un punto di partenza sicuro (in ciò è d'accordo

(54) *Epist. ad Migetium*, PL 96, 859-867.

(55) Egli godeva di buona reputazione presso il popolo, contornato da un gruppo di partigiani presso cui aveva grande celebrità (*erroris socios, fabricatores mendacii et cultores perversorum dogmatum*); partigiano fanatico della Chiesa romana, considerava il primato romano dentro una visione di escatologia già realizzata.

(56) *Epist. ad Migetium*, PL 96, per il Padre col. 860 C-D; per il Figlio 860 D-861 A; per lo Spirito 861 A: ad essa Migezio cerca di dare anche una giustificazione biblica.

(57) Rivera vi ha dedicato uno studio: J.F. RIVERA RECIO, *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe*, «Revista española de Teología» 4 (1944) 193-210.

(58) *Epist. ad Migetium*, PL 96, 861 B-D.

anche Amann): Elipando ha inteso reagire all'aspetto cristologico della predicazione edificante di Migezio, perché, da un lato, giudicava inconsistente il carattere figurato del suo modalismo e, dall'altro, vedeva la possibilità di colpire con sicurezza il monofisismo cristologico contenuto nell'interpretazione del Sal 44, 2a ⁽⁵⁹⁾, che sovrapponeva senza distinzioni filiazione davidica e filiazione divina ⁽⁶⁰⁾. In ogni caso è proprio tale identificazione che è il punto di abbrivo del discernimento di fede che Elipando propone a partire dal punto di vista della teologia delle due nature, sulla quale la chiesa spagnola poteva vantare una lunga tradizione in senso calcedonese/antiocheno (sulla determinazione più precisa ritornerò nel prossimo paragrafo).

Elipando e il sinodo di Siviglia ⁽⁶¹⁾ misero l'accento sulla differenziazione del concetto di filiazione divina. Il testo contro Migezio afferma «*Personam vero Filii non eam esse quam tu asseris Patri et Spiritui sancto aequalem esse, quae facta est ex semine David secundum carnem in novissimo tempore, sed eam, quae genita est a Deo Patre sine initio temporis, quae ante assumptionem carnis dixit...*» ⁽⁶²⁾. E in un brano della lettera a Fedele, citata indirettamente nello scritto polemico di Beato/Eterio, ma che come tale precede il secondo momento della fase spagnola, compare il termine "adottivo": «*Ihesum Christum adobitum humanitate et nequaquam adobitum diuinitate*» ⁽⁶³⁾. La formula aveva alle spalle una tradizione propria nella chiesa di Spagna, almeno nella linea dell'antica teologia dell'*adsumptus homo*. Tuttavia la necessità di discernere la questione sul terreno stesso di Migezio e di distinguere la filiazione divina da quella davidica portava ad uno spostamento d'accento affatto nuovo, operando uno slittamento linguistico – che si rileverà di grande portata – dall'*adsumptus homo* all'*adsumptus filius*: «*et qui dicit "gloriam meam alteri non dabo" (Is 42,8) homo interior, in una eademque Dei et hominis personam*

(59) *Eruclavit cor meum verbum bonum*.

(60) Amann aggiunge: «Riscoprendo, probabilmente senza averne coscienza, la vecchia formula di Proclo di Costantinopoli, dei monaci sciti, della teologia di Giustiniano, Migezio aveva insegnato, a quanto pare, che Gesù era una delle tre persone della trinità» E. AMANN, *L'adozianismo spagnolo*, 146.

(61) PL 96, 918 A.

(62) PL 96, 863 CD: e prima aveva precisato: «Cum in sancta Trinitate nihil credatur esse corporeum, nihil maius aut minus, quomodo formam illam servilem (cf Phil 2,7) secundam in Trinitate asseris personam, cum ipse Filius Dei secundum eam formam quae minor est Patri, per semetipso testatur dicens "Pater maior est" (Joh 14,28) ?».

(63) *Ad Fidel.*, in *Heterii et Beati ad Elipandum Epistola*, PL 96, 918 B; *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis adversus Elipandum libri duo*, Ed. Bengt Löfstedt, Trvrnholti, Brepols, 1984, CCCM 59, Lib. I, XLIII [1125-1126].

adglomeratus atque carnis uestimento indutus quia non per illum, qui natus est de virgine, visibilia et invisibilia condidit, sed per illum, qui non est adoptione sed genere, neque gratia sed natura ⁽⁶⁴⁾. Accanto alla prospettiva dell'unità personale si parla dunque di *alius et alius* («non per *illum*... sed per *illum*»): ciò introduceva dunque una tensione linguistico-concettuale nuova. La stessa formula – se ci si riferisce all'elenco dei testi sinodali e liturgici della tradizione spagnola, recentemente messo a disposizione ⁽⁶⁵⁾ – sembrava trovare una parentela nei sinodi spagnoli e in alcune espressioni della liturgia mozarabica. In questa tradizione si sottolinea il punto di vista delle due nature, parlando insistentemente della doppia generazione di Cristo, l'una temporale e l'altra fuori del tempo, l'una *sine matre* e l'altra *sine patre* ⁽⁶⁶⁾. Inoltre nel Concilio Toletano XI (675) appare l'espressione antiariana: *Hic Filius Dei natura, non adoptione nec voluntate nec necessitate*. La preoccupazione di differenziare le due nature in Cristo avrebbe condotto Elipando, per la legge del parallelismo logico – ma con ciò andando chiaramente oltre il senso dei testi precedenti –, a separare le espressioni in due gruppi riferendoli alla duplice generazione e ai due termini *unigenitus* e *primogenitus*. Così l'espressione frequente nella liturgia: *Hic Filius Dei non est adoptione sed genere neque gratia sed natura* avrebbe generato quella parallela e che sarà per così dire la tesi della dottrina adozianista: «*Primogenitus inter fratres in una eademque Dei et hominis persona, non genere sed adoptione, neque natura sed gratia in ea forma qua aequalis matri, non in ea qua aequalis est Patri, quia in forma servi, servus, ideo adoptivus, in forma autem Domini, dominus servi*» ⁽⁶⁷⁾. In conclusione la cristologia adozianista colta in statu nascenti costituisce uno sviluppo logico concettuale nuovo, nella misura in cui il termine *adoptivus* frequentemente ricorrente nella liturgia e nella tradizione spagnola viene riferito alla filiazione

(64) E continua: «Et per istud Dei simul et hominis filium, adoptibum humanitate et nequaquam adoptibum divinitate, mundum redemit». La formula del sinodo di Siviglia è conservata, in modo indiretto, in *Heterii et Beati ad Elipandum Epistola*, PL 96, 917 AB = CCCM 59, Lib I, XL-XLI [1073-1080].

(65) La lista dei testi è messa a disposizione da M.D. VERDEJÓ SÁNCHEZ, *Influencia de los símbolos de la fe y de los textos litúrgicos en la postura dogmática de Elipando de Toledo*, «Burgense» 30 (1989) 197-201.

(66) Con sviluppi linguistici che ricorreranno in Elipando: *ex substantia Patris, ex substantia matris, aequalis patri in forma Dei, minor patri in forma servi, unigenitus et primogenitus*.

(67) Si tratta del testo che si trova in *Epistola episcoporum Hispaniae ad episcopos Franciae*, MGH, Conc II, 116 [16-21], di pochi anni più tardi, ma che spiega bene la logica del parallelismo.

umana. Il termine *filius* viene attratto nella sfera della *natura* (per dire la divina e l'umana) e sganciato dall'essere un connotato della *persona* (divina): questo va obiettivamente oltre il senso della definizione calcedonese. Perché Elipando ha realizzato questo oltrepasamento? La precisazione di tale aspetto appartiene alle differenti interpretazioni degli influssi e delle motivazioni della dottrina adozianista. In ogni caso, tale sviluppo appariva non solo nuovo, ma assai pericoloso in una prospettiva alessandrina (o ancor di più monofisita). Per questa ragione il discernimento operato nei confronti di Migezio esigeva di trovare un appoggio biblico e tradizionale più ampio. La prosecuzione della disputa ha richiesto tale approfondimento, ma ormai il gioco linguistico muta di segno: da una dottrina formulata per difendere la retta fede di fronte alle stravaganze di Migezio diventa una dottrina che è contestata e che deve difendersi in nome dell'ortodossia.

Nel secondo momento la dottrina adozianista si consolida e viene formulata per così dire *in recto*. L'occasione fu – come è noto – l'opposizione di Beato ed Eterio sul finire dell'anno 785, l'anno della svolta. Ora la visione di questi due uomini di chiesa, in particolare di Beato, esposta nella loro lettera/trattato ⁽⁶⁸⁾, è l'anello storico-teologico per comprendere l'allargamento della controversia. Senza scendere sul terreno di Elipando, che intendeva precisare la confusione delle nature operata da Migezio, essi vi contrappongono una dottrina dubbia sotto il profilo ecclesiologico e confusa sotto quello cristologico. D'altra parte il testo è scritto con una velenosa andatura polemica che rende irricognoscibile il pensiero del suo interlocutore, ma soprattutto rende difficoltoso seguire lo sviluppo del pensiero ⁽⁶⁹⁾. L'appello del Primate alla sua autorità ecclesiale viene contrastato da Beato con una visione ecclesiologica che sottolinea l'unità di Cristo e della Chiesa, ma soprattutto afferma che la divinità di Gesù Cristo non deve patire alcuna privazione nel corpo della Chiesa. Di qui la sottolineatura del punto di vista dell'unità di Cristo che sarebbe lacerata dall'interpretazione nestoriana di Elipando: la lunga serie di citazioni si concentra unilateralmente su quelle che parlano del Figlio unico

(68) *Heterii et Beati ad Elipandum Epistola*, PL 96, 893-1030; cf edizione critica: *Beati Liebanensis et Eterii Oxomensis adversus Elipandum libri duo*, Ed. Bengt Löfstedt, Tvärnholt, Brepols, 1984, CCCM 59.

(69) «...si presenta come un arsenale di testi biblici, di frammenti patristici, di formule di fede e di commenti esegetici, accumulati per mezzo di ripetizioni senza fine e di esposizioni la cui argomentazione si smonta da se stessa» J.F. RIVIERA RECIO, *Élipand*, DHGE 15 (1963) 209.

del Padre. L'accusa di Beato è duplice: la duplice filiazione, professata da Elipando, introdurrebbe una quaternità in Dio, mentre solo l'unicità personale della filiazione (divina) consente di salvare l'unità di Cristo; la troppo stretta connessione tra Cristo e gli uomini va risolta a favore della singolare umanità del Signore. La consustanzialità con il Padre è dunque affermata come antidoto all'enfasi sulla consustanzialità con noi che genera una divisione in Cristo⁽⁷⁰⁾: di qui la contrapposizione frontale, che non è capace di comprendere le ragioni dell'altro: «... *quod nullus ei hominum, in quo homo est, similis habeatur*»⁽⁷¹⁾. Per orecchi calcedonesi questa espressione era insopportabile; e costituiva una formulazione che andava ben lontano dal *totus in nostris* di Leone. La questione consisteva dunque nel comprendere il senso della "consustanzialità" della carne di Cristo con la nostra, che evidentemente per Elipando risultava incomprensibile senza similitudine alla nostra natura umana. Certo si poteva intuire il senso dell'affermazione di Beato sulla dissimilitudine della *caro Christi* dalla nostra *caro peccati*, ma se la prima era intesa in modo pneumatico, come la carne glorificata di Cristo, dal punto di vista di Elipando sorgeva senza dubbio il sospetto di monofisismo. L'affermazione dunque della glorificazione divina dell'umanità del Signore da parte di Beato forse aveva anche una funzione antimusulmana e antigioiudaica, e trovava uno sfondo plausibile anche nel suo commentario sull'apocalisse⁽⁷²⁾, la cui prospettiva fondamentale è il passaggio della Chiesa in una situazione apocalittica. Lo scontro era frontale: ormai la cristologia adozianista non poteva non darsi una forma più ampia e argomentata. Ragioni storico-politiche e ragioni ecclesiali (il coinvolgimento di Felice di Urgel sotto l'influsso franco, da una parte; e l'appello a Roma, con il pronunciamento di Adriano, dall'altra) spingevano obiettivamente ad allargare la controversia. L'appello dell'episcopato spagnolo a Carlo Magno ha segnato una svolta facendo diventare la controversia una questione della chiesa occidentale. La prima *Lettera di Papa Adriano ai vescovi spagnoli* (785-790)⁽⁷³⁾ e

(70) «...nemo se praesumat Christianorum Christo comparari, ut Elipandus facit, qui dicit: Et ille Christus, et nos christi; et ille servus, et nos servi», *Heterii et Beati ad Elipandum Epistola*, PL 96, 929 B = CCCM 59, Lib. I, LIX [1635-1637].

(71) *Heterii et Beati ad Elipandum Epistola*, PL 96, 928 B = CCCM 59, Lib. I, LVII [1589-1590].

(72) H.A. SANDERS, *Beati in apocalypsim libri duodecim*, in *Papers and Monographs of the American Academy in Rome VII*, Roma 1930; cf M. DEL ALAMO, *Los Comentarios de Beato al Apocalypsis y Elipando*, in *Miscellanea Giovanni Mercati II*, (Studi e Testi 122), Roma 1946, 16-33.

(73) MGH, *Conc II*, 22-30.

la *Lettera dei vescovi spagnoli ai vescovi di Francia* e a Carlo Magno (792-793) ⁽⁷⁴⁾ rilanciano la questione in grande stile.

La *Lettera dei vescovi spagnoli* costituisce per così dire il manifesto dell'adozianismo, la sua esposizione dogmatica e l'unica direttamente accessibile; mentre la lettera a Carlo Magno è solo la lettera accompagnatoria, quindi ne delinea le implicazioni politico-ecclesiali. Possiamo illustrarne i tratti fondamentali nei seguenti punti:

1. *L'orizzonte soteriologico della dottrina.* Forse non viene sufficientemente notato che tutta l'inclinazione della dottrina adozianista è quella di affermare, sul presupposto della piena adesione alla formula calcedonese dell'unità della persona in Cristo nella dualità delle nature, la consistenza della natura umana del Cristo, in prospettiva soteriologica. Ciò significa che l'integralità della nostra salvezza esige di affermare uno stretto rapporto tra la carne di Cristo e la nostra, la sua "consustanzialità" con noi, sul modello dell'unità organologica (il capo e le sue membra) tra Cristo e noi. Ciò è fatto sul presupposto che la posizione di Migezio prima, ma soprattutto quella di Beato/Eterio poi, neghi una vera assunzione della carne umana: "*quod carnis adoptio in filio Dei secundum humanae servitutis formam nequaquam fuisset [Beatus] asserit, nec veram ex virgine visibilem formam suscepit*" ⁽⁷⁵⁾. La finalità soteriologica – in continuità con l'inclinazione della cristologia patristica – comanda il discorso formalmente "cristologico", così che la cristo-logia è vista come la condizione di verità della soterio-logia e la soteriologia come il luogo di emergenza dell'approfondimento cristologico.

2. *La differenza delle nature mediante la duplice filiazione.* Lo strumento concettuale con cui la dottrina adozianista afferma la differenza delle nature – e in particolare la consistenza della natura umana – è quello di mettere in parallelo la duplice filiazione umana e divina: la natura umana del Cristo, non per sua volontà, ma per la sua condizione naturale è predestinata ad essere il servo di Dio a partire dall'incarnazione; pertanto nella sua umanità, il figlio unigenito di Dio è costituito come il *primogenito* di tutti gli adottati. L'assunzione della natura umana, prospettata in parallelismo alla filiazione divina, riveste caratteri differenti da quella: non può essere una filiazione naturale, necessaria come quella divina, ma lo sarà per grazia, per elezione: il termine per definire tutto ciò è *adoptio*. Infatti l'argomentazione logico-concettuale procede affermando: alla duplice natura deve corrispondere una duplice filiazione; secondo la divinità, per natura, generazione e sostanza; secondo l'umanità, la filiazione *non potrà essere che* per grazia, per elezione, compiacenza, predestinazione, "assunzione". Si noterà appunto la *struttura* logica della "deduzione", il cui medio concettuale è il termine "figlio", che passa dal

(74) La lettera dei vescovi spagnoli: *MGH, Conc II*, 111-119; la lettera a Carlo Magno: *MGH, Conc II*, 120-121.

(75) *MGH, Conc II*, 111 [30-32]. E più avanti «Pro salute vero humani generis» *MGH, Conc II*, 112 [1-5].

piano della "persona" al piano della "natura", per indicare il "soggetto" delle caratteristiche (proprietà) e delle operazioni. Ugualmente si vede la finalità dell'argomentazione: la duplicità delle filiazioni in Cristo tra di loro profondamente unite, mette in diretta comunicazione "salvifica" (consustanzialità) la natura umana di Cristo (per grazia assunta nel Verbo) con la storia degli uomini, così che Cristo è il primogenito tra molti fratelli. È interessante cogliere appunto questa struttura logica della dottrina adozianista nelle affermazioni principali della lettera dei vescovi spagnoli: «*credimus Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex patre genitum, quoeternum et consimilem et consubstantialiorem non adobtione sed genere, neque gratia sed natura*»⁽⁷⁶⁾; da ciò consegue il secondo membro della *confessio*, dopo l'intermezzo⁽⁷⁷⁾ che delinea l'intenzionalità salvifica dell'incarnazione: «*credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse filium Dei, set adobtione, neque natura, set gratia*»⁽⁷⁸⁾. La lista dei testimonia patristici che seguono consente poi di ritrovare una seconda formula di fede dove questa volta le filiazioni sono intrecciate. È la più famosa e in qualche modo lo stemma della posizione adozianista: «*Confitemur Deum Dei filium lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex patre unigenitum sine adobtione, primogenitum vero in fine temporis, verum hominem adsumendo de virgine in carnis adobtione, unigenitum in natura, primogenitum in adobtione et gratia*»⁽⁷⁹⁾. Seguono i testimonia della scrittura, di cui la formula di fede diventa criterio regolativo per spartire i predicati e le operazioni rispettivamente sul versante della filiazione divina e su quello della filiazione adottiva, con la peculiare sottolineatura del fatto che alcune espressioni si debbano dire *de sola carnis adobtione* o *in solo filio Dei adottivo et primogenito*: la regola della "communicatio idiomatum" viene svuotata, benché si affermi con forza che nel *Verbum caro*, «*in verbo intelligimus verum Dei filium, in carne agnoscimus verum hominis filium et utrumque simul in unam personam, Dei et hominis filium*»⁽⁸⁰⁾. Infine ricorre la terza formulazione di fede riassuntiva: «*in nostra defensione protulimus, ut unigenitum Dei filium sine tempore ex patre genitum credamus, non adobtione, set genere, neque gratia, set natura; in fine vero temporis pro salute humani generis in formam servi carnem adsumendo de virgine secundum*

(76) MGH, *Conc II*, 111 [34-36]. Si noti che nella prima formulazione della *confessio* la filiazione divina viene affermata mediante prima una negazione (*non adobtione... neque gratia*) e poi un'affermazione (*sed genere... sed natura*). Il registro concettuale sembra quello del rapporto tra l'uomo e Dio compreso in termini di filiazione *adottiva* e *graziosa* (una forma antropologica appunto del rapporto di filiazione), che viene negato per la filiazione divina (che invece viene pensata sul registro dell'altra forma del rapporto antropologico di filiazione)

(77) Cf citazione riportata in nota 75.

(78) MGH, *Conc II*, 112 [5-6]. Si noti la formula specularmente parallela del secondo membro della *confessio*: *non genere... set adobtione, neque natura... set gratia*.

(79) MGH, *Conc II*, 113 [19-22]. Ho messo in evidenza la struttura parallela dei termini.

(80) MGH, *Conc II*, 115 [20-22]. Si noti il fatto dell'affermazione dell'unicità della persona e l'affermazione del figlio al singolare (contro ogni nestorianesimo).

apostolum primogenitum inter fratres in una eademque Dei et hominis persona, non genere, set adobtione, neque natura, set gratia, in ea forma, qua aequalis matri, non in ea, qua aequalis est patri, quia in forma servi servus, ideo adobtivus, in forma autem Domini dominus servi»⁽⁸¹⁾. Infine, si deve aggiungere una formulazione interessante che forse rivela in qualche modo la *Denkform* di Elipando, che pur partendo dalla fede di Calcedonia tende a leggere le componenti analitiche del mistero di Cristo in una sorta di somma numerica delle parti. Essa si riferisce precisamente alla "composizione" della realtà di Cristo, che viene descritta "sommando" le sostanze numerabili: «*in uno eodemque Dei et hominis filio in una persona, duabus quoque esse naturis plenis atque perfectis, Dei et hominis, Domini et servi, visibilis adque invisibilis, tribus quoque substantiis, verbi scilicet, anime et carnis, ut credatur in una eademque Dei et hominis persona et homo deificus et humanatus Deus*»⁽⁸²⁾. La questione delle tre sostanze è un tratto specifico che sarà lungamente e criticamente analizzato da Paolino nel *Libellus sacrosyllabus*, ed esprime bene il punto a cui arriva una mentalità che prende come punto di arrivo le nature/sostanze.

3. *Il linguaggio di adozione e il suo significato giuridico*. Si comprende allora l'uso della terminologia di "adozione". La lettera dei vescovi spagnoli tenta persino una giustificazione del termine, partendo dall'uso peraltro diffuso nella patristica dei termini *adsumere* e *adsumptio* riferiti alla carne: il riferimento diffuso della scrittura alla condizione di umiltà, alla *forma servi*, trova un vantaggio nell'espressione "adottivo"⁽⁸³⁾. Con esso si vuole precisare il rapporto di distanza, ma anche di relazione della natura umana (*servile*) rispetto alla natura divina (*gloriosa*). Rispetto ad altre espressioni più generiche come "caro" "homo adsumptus" "forma servi", quella di "homo adoptivus" (più avanti forse ad opera di Felice si dirà "nuncupativus deus"), consente di precisare la posizione di inferiorità della natura umana (assai enfatizzata come forma servile, anche se senza il peccato, dagli stessi adoizianisti) in Cristo per rapporto alla divina: essa «caratterizzerebbe la natura umana come divinità incompiuta»⁽⁸⁴⁾. Al di là delle differenti interpretazioni culturali – su cui ritorneremo nel prossimo paragrafo – più d'un interprete è d'accordo nel dire che qui si deve supporre uno schema di pensiero dove il senso di *adoptio* è inteso in modo forte. La tradizione patristica intendeva l'assunzione della natura umana (*adsumere, adsumptio*) sia come accettazione della natura in genere, che come condivisione della natura storica, soggetta alla condizione di peccato. Il passaggio da *adsumptio* ad *adoptio* suppone allora un senso giuri-

(81) *MGH, Conc II*, 116 [15-21]. La formula appare chiaramente il compendio delle prime due, e quindi può essere assunta come la *confessio fidei* sintetica della cristologia adoizianista.

(82) *MGH, Conc II*, 114 [36-39].

(83) *MGH, Conc II*, 116 [25-39]. La domanda è posta in termini espliciti: «Set quare egre suscipiat quisquis ille est secundum humanitatem in filio Dei adobtionem?».

(84) W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 119: con le espressioni di *humanatus deus*, di *homo deificus*, e più tardi di *nuncupativus deus*.

dico preciso, che pensa ad un'altra forma di filiazione, minore rispetto alla filiazione per natura, ma egualmente capace di dire *in altro modo* la relazione al Padre. Di fronte alla tendenza monofisita per la quale il Dio-uomo nella sua concreta figura è il vero e naturale figlio di Dio, gli adozianisti vogliono difendere la pienezza della natura umana e la relazione con la divina. Sullo sfondo della linea duofisita e prolungando l'uso della liturgia mozarabica e del concilio di Toledo del 675 del termine "adoptivus" Elipando e i vescovi spagnoli compiono un passo decisivo producendo una «precisazione giuridica» del sintagma "adoptivus homo" con quello di "adoptivus filius" ⁽⁸⁵⁾, rispetto al "filius proprius". Questa era una possibile, ma non necessaria determinazione di quella tradizione, la quale suppone evidentemente di intendere il legame di adozione in senso forte, come appare nella *Lex romana Visigothorum*.

4. I "testimonia" della scrittura e della tradizione. La necessità di dover giustificare la cristologia adozianista di fronte alla contestazione costringe i suoi corifei a produrre la testimonianza della scrittura e della tradizione. Accanto a questo si rimanda alla tradizione propria della Chiesa di Spagna, in particolare alla liturgia mozarabica. Questo percorso tradizionale è fatto da entrambe le parti con la consapevolezza che si dà un'altra interpretazione diversa da questa sostenuta dagli adozianisti o, rispettivamente, dai loro contraddittori. Il rimando alla *Scrittura* è quindi decisivo, ed è importante soprattutto per la cristologia di Paolino d'Aquileia, la quale si è riservata il compito della critica all'uso delle fonti scritturistiche, sia nel *Libellus sacrosyllabus*, sia nel *Contra Felicem*. Non esiste uno studio, a mia conoscenza, che tenti di ricostruire la mappa delle fonti bibliche e la loro orchestrazione in ordine alla dimostrazione della cristologia spagnola. Neppure si può evincere dal percorso delle citazioni di Paolino una qualche mappa ordinata ⁽⁸⁶⁾: sta di fatto che il termine "adozione" non si trova nella scrittura. Gli adozianisti tentano di organizzare il dispositivo delle fonti lungo due direzioni: i testi che parlano della filiazione divina, in senso forte, vengono riferiti alla generazione eterna dal Padre; quelli che parlano della condizione umiliata, servile di Cristo vengono attribuiti alla filiazione da Maria nel tempo, e collegati al termine adozione, che come si è visto consente di comprendere la singolarità di tale condizione e di prospettare un legame con la filiazione divina. Probabilmente un luogo decisivo è quello del Battesimo, dove avviene l'adozione: in Luca la genealogia che segue delineerebbe la filiazione secondo l'adozione e non secondo la carne (come in Mt); in egual modo al ritorno di Cristo noi saremo assimilati all'adozione di Cristo secondo la carne e non secondo la divinità (1 Gv 3,2). Proviene dal Battesimo il fatto che Felice chiamò il Cristo *nuncupativus deus*, figlio adottivo di Dio, procla-

(85) Sono in questa linea W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 118 e K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit I*, 310-311: che questo sviluppo fosse un passo ulteriore lo dimostra la citazione in Schäferdiek di un testo da un Orazionale Visigotico: «ut, qui nostro solus ascendendo es glorificatus in corpore, ad eum qui tibi natura, nobis adoptione est pater, facias nos quandoque placituros ascendere».

(86) Tenterò nella seconda parte di questo saggio una ricostruzione dei loci fondamentali citati dagli adozianisti.

mato tale sulle rive del Giordano. Le citazioni bibliche sono poi distribuite sul versante delle due filiazioni e nature. Sul versante della filiazione divina, *genere et natura, non adoptio et gratia*: Gv 10,30; inoltre i testi che si riferiscono all'*unigenitus*: Sal 109,3; 44,2; Is 45,23; al figlio *sine adoptio* Eccli 24,5 (cf Pv 8,25-27.29.30). Sul versante della filiazione adottiva, *adoptio et gratia, non genere et natura*: Gv 14,28; Lc 1,80; Gv 1,14. Su questo secondo fronte è interessante notare come le citazioni configurano sempre la relazione di *primogenitus* di Gesù con noi: Rom 8,39 (testo decisivo); Sal 21,3; 44,8; 1 Gv 3,2. Vi è collegata l'unzione dello Spirito, che dev'essere attribuita *solo filio Dei adoptivo et primogenito* (cf Is 11,2-3), e poi la lunga lista di testi letti in questa direzione: Dt 18,25; Mt 17,25; Sal 88,27-30; 2,8; Is 45,2,3; Mi 6,7; 2 Re 7,12-14; Eccli 36,14; Is 42,1; 52,13; infine si ricordino i testi che consentono di attribuire all'umanità il termine "adottivo": Sal 8,6; 21,7; Is 53,2.4.5-7; Fil 2,6-8. Per quanto riguarda la *tradizione* il riferimento implicito è ai primi quattro concili ecumenici ⁽⁸⁷⁾, alla lunga serie dei sinodi spagnoli ⁽⁸⁸⁾, anche se stranamente non v'è un richiamo diretto; ma soprattutto la cristologia adozianista colleziona una serie di testimonia patristici, che sosterrebbero la propria posizione: Ilario, Ambrogio, Agostino, Gerolamo, Fulgenzio, Isidoro e poi gli autori della Chiesa spagnola Eugenio, Ildefonso e Giuliano ⁽⁸⁹⁾. Spesso i passi citati sono o interpolati o mutili o, comunque, citati secondo un senso diverso dal contesto del loro autore e non è raro il caso anche di un mutamento grammaticale delle parole degli autori menzionati ⁽⁹⁰⁾. Infine è possibile rinviare alla *liturgia mozarabica*. Dopo la pubblicazione dei testi è attestato l'uso del termine *adoptio* nella liturgia, anche se non nel senso preciso indicato da Elipando ⁽⁹¹⁾.

5. *L'argomentazione dialettica nella disputa*. Poiché la mappa dei *testimonia* tratti dalla Bibbia e dalla tradizione teologico/dogmatico/liturgica è oggetto di disputa interpretativa è necessario che essi siano discussi con l'ausilio dell'argomentazione. Si rende necessaria quindi l'introduzione di

(87) Secondo W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 119, che cita Grillmeier, le conclusioni dei primi 4 Concili sono confluiti nella *Hispana* la quale non conosce ancora, perché la controversia non era ancora terminata al tempo della sua compilazione, le conclusioni del V concilio ecumenico. Cf anche J. SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adoptianista del siglo VII en España* (nota 99), 869.

(88) J. SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adoptianista del siglo VII en España*, 867-869; cf anche M.D. VERDEJO SÁNCHEZ, *Influencia de los símbolos de la fe y de los textos litúrgicos en la postura dogmática de Elipando de Toledo*, «Burgense» 30 (1989) 197-201:198-200.

(89) Si veda la lista in MGH, *Conc II*, 111 [33], e poi la le citazioni dei padri nel seguito della lettera.

(90) Si veda una breve illustrazione dei testimonia principali in W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 120-121.

(91) J.F. RIVERA RECIO, *La controversia adoptianista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozarabe*, «Ephemerides Liturgicae» Roma 1933, 506-536; M.D. VERDEJO SÁNCHEZ, *Influencia de los símbolos de la fe y de los textos litúrgicos en la postura dogmática de Elipando de Toledo*, «Burgense» 30 (1989) 197-201: se ne veda un elenco a pag. 200-201; cf anche K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit I*, 310 n. 85.

un primo accenno di giustificazione dialettica, assai tenue nella *Lettera dei vescovi spagnoli*, più accentuata – a quanto si evince dalle confutazioni – nell'opera di Felice di Urgel. Si può dire così che con Felice la cristologia spagnola diventa questione teologica, che può e deve essere contraddetta sul terreno proprio della riflessione teologica. Rivera ha potuto dare anche un'indicazione più precisa – anche se senza diretta documentazione⁽⁹²⁾ – sostenendo che «gli argomenti più forti sono gli argomenti razionali, con i quali [gli adozianisti] si sforzano di spiegare il mistero: si sono potuti enumerare fino a dodici ragioni teologiche derivate o dalla consustanzialità del Cristo con gli altri uomini o dall'efficacia della grazia, che rendono quelli che la possiedono partecipi della natura divina»⁽⁹³⁾. Vedremo che su questo punto Paolino d'Aquileia contrappone coscientemente un metodo che si richiama anche alle risorse dell'argomentazione dialettica: la qualità dell'argomentazione è ancora piuttosto primitiva, legata alle discussioni grammaticali e a taluni percorsi dialettici nell'interpretazione testuale. Non si può tuttavia giudicare il metodo utilizzato solo a partire dalle forme della scolastica matura; certo si deve dire che la difficoltà ad indicare un consistente strumento concettuale/filosofico per questo periodo della cultura spagnola e più ancora della coeva rinascita carolingia rende labile il discorso sul profilo razionale del discorso teologico qui all'opera. Ma con ciò siamo già alla questione interpretativa dell'adozianismo spagnolo.

Il *terzo momento* – dal punto di vista tipologico – della cristologia adozianista si riferisce alla fase franca. L'intervento di Felice di Urgel trasforma le prese di posizione di Elipando e dei vescovi spagnoli in questione teologica. Di fatto la disputa avviene contro Felice, non solo per le ragioni già ricordate di carattere politico ecclesiale (Urgel appartiene alla marca franca di Aquitania), ma anche per motivi di consistenza teologica. Nel colloquio di Ratisbona, al Concilio di Francoforte, a Cividale e, infine, nella disputa di Aquisgrana, il punto di confronto dialettico è Felice, mentre ormai la questione spagnola scivola sullo sfondo. Essa interessa soltanto sotto il profilo della difesa del fronte meridionale dell'unità della fede e dell'unità politica del regno carolingio. La possibilità di ricostruire l'incremento che l'intervento di Felice dà alla questione adozianista è piuttosto incerto. La mancanza di fonti dirette rende difficile l'operazione. La sua teologia è ricostruibile solo attraverso il filtro delle risposte dialettiche dei suoi contraddittori, anche se tutti riconoscono a Felice di essere, per così dire, il vero teorico dell'adozianismo. Questa incertezza ermeneutica ci consi-

(92) Probabilmente essa si trova in J.F. RIVERA RECIO, *El adopcianismo en España (siglo VIII). Historia y doctrina*, Toledo, Seminario Conciliar San Ildefonso, 1980, pp. 159: 147-152 (cf segnalazione in «Bulletin de Théol. Anc. et Méd.» [1986] janv.-déc.: n 100 a pag 46), ma non ho potuto consultare l'opera.

(93) RIVERA RECIO, *Élipand*, DHGE 15 (1963) 204-214: 211.

glia di leggere la cristologia di Felice attraverso la risposta dei suoi critici⁽⁹⁴⁾. Per noi in particolare attraverso il filtro di Paolino d'Aquileia. Lo sviluppo che la sua riflessione ha apportato non è altrimenti apprezzabile, anche se a mio giudizio sarebbe vantaggioso uno studio che ricavasse, per quanto indirettamente, la figura particolare della cristologia di Felice di Urgel. Per parte mia vi farò cenno solo in funzione della comprensione della cristologia di Paolino.

c. Lo stato della letteratura critica: la genesi dell'adozianismo

La consapevole posposizione del quadro della letteratura critica sulla questione della genesi dell'adozianismo presuppone evidentemente già una scelta dell'orientamento che spiega meglio le sue origini. Secondo noi la ragione decisiva è quella teologica, la quale per sua natura non è alternativa alle altre. Ho voluto tuttavia tentare prima di tutto una ricostruzione del corso esteriore degli eventi e della figura essenziale della cristologia adozianista – anche se non ho potuto del tutto evitare di far cenno alle posizioni ermeneutiche in campo – per non sovraccaricare l'accostamento al tema con il peso delle interpretazioni. In ogni caso anche in questo paragrafo la preoccupazione non è quella informativa, ma è funzionale a delineare la nostra prospettiva.

A mia conoscenza esistono già due ricostruzioni dello *status quaestionis* sulla genesi dell'adozianismo (la quale poi in qualche modo decide anche della sua interpretazione): la prima di Heil⁽⁹⁵⁾; la seconda di Rivera⁽⁹⁶⁾. Heil non solo ci mette in grado di conoscere le edizioni e la letteratura critica sui protagonisti della controversia, ma anche di tracciare brevemente la storia della interpretazione della genesi dell'adozianismo. Egli distingue nettamente due fasi dell'interpretazione: la prima fase contrassegnata da un'intonazione apologetica che approda fino al XIX secolo; la seconda fase – dal sec. XIX fino ai nostri giorni – che si accosta al fenomeno dell'adozianismo sotto il profilo critico e scientifico.

(94) La parte preponderante – come si è più volte detto – l'ha avuta Alcuino, per cui uno studio esauriente dovrebbe comprendere anche la cristologia di Alcuino. Si può trovare un ampio affresco di essa nella seconda parte del vastissimo saggio di W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 134-155, mentre mi sembra un po' di maniera la presentazione della cristologia di Paolino.

(95) W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 96-99: "Die Forschung": è il secondo paragrafo del saggio.

(96) RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España (siglo VIII). Historia y doctrina*, Toledo, Seminario Conciliar San Ildefonso, 1980, pp. 159: il panorama è a pagg. 77-84.

La *prima* fase si interessa alla questione dell'adozianismo per ricostruire la storia della cristologia e, nella misura in cui il problema coinvolge la questione della natura umana di Cristo, accende l'interesse per un giudizio sull'adozianismo nel quadro della dottrina delle due nature. La tendenza è ad inquadrare l'adozianismo come nestorianesimo e a bollarlo come eretico: così al tentativo dell'ugonotto J. Basnage (1725) di non considerare l'adozianismo semplicemente come eresia si oppone l'oratoriano J.F. Mandrissi che, con l'edizione dell'opera omnia di Paolino, si interessa esplicitamente dell'adozianismo⁽⁹⁷⁾. Egualmente l'evangelico Ch.W.F. Walch tenta di liberare l'adozianismo dall'accusa di nestorianesimo, ma gli si contrappone F. Forster con la grande edizione delle opere di Alcuino del 1777. Queste contrapposizioni non hanno semplicemente una ragione confessionale, ma hanno anche motivi regionali: soprattutto gli autori spagnoli tendono ad essere innocentisti almeno nei confronti di Elipando, e ritengono l'adozianismo più che un'eresia un'«imprecisione verbale»⁽⁹⁸⁾. Altre questioni che hanno un referente geografico riguardano il debito o meno dell'adozianismo alla tradizione teologica della chiesa di Spagna e soprattutto alla liturgia mozarabica⁽⁹⁹⁾.

La *seconda* fase ha – come si diceva – un maggior interesse critico e scientifico: si differenziano i punti di vista e soprattutto si porta l'attenzione sulla tradizione propria della chiesa spagnola e dei suoi concili, sulla raccolta di testi chiamata *Hispana* e sulla liturgia mozarabica. Qui bisogna distaccarsi però dalla ricostruzione di Heil, il quale nel 1965 in qualche modo sopravvalutava ancora gli ultimi studi. Egli attirava l'attenzione sull'aspetto di politica ecclesiastica che stava al centro della interpretazione di De Abadal y de Vinyals e, soprattutto, di Ansprenger, che vedeva l'adozianismo come lo scontro tra due gruppi di cristiani mozarabici, con i loro diversi atteggiamenti di dialogo o di rifiuto nei confronti della situazione locale influenzata dall'islam e dal giudaismo⁽¹⁰⁰⁾. Lo stes-

(97) Ripubblicata in PL 96: alle coll. 545-598 i suoi studi.

(98) R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adopcianismo en la desintegración de la Iglesia Visigoda*, Barcelona 1949, 121.

(99) Per la tradizione teologica: cf J. SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VII en España*, in *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. A. GRILLMEIER – H. BACHT, Bd II, Würzburg, 1953, 841-871; per la liturgia mozarabica: J.F. RIVERA RECIO, *La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozarabe*, «Ephemerides Liturgicae» Roma 1933, 506-536; M.D. VERDEJO SÁNCHEZ, *Influencia de los símbolos de la fe y de los textos litúrgicos en la postura dogmática de Elipando de Toledo*, «Burgense» 30 (1989) 197-201.

(100) R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adopcianismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona 1949; F. ANSPRENGER, *Untersuchungen zum adoptianistischen Streit im 8. Jh.* (Diss. Datt.), Berlin 1952.

so Heil si poneva nella linea di un'interpretazione politico-ecclesiale, vedendo l'adozianismo come l'affermazione dell'autonomia della chiesa spagnola, contro la tendenza annessionistica della Chiesa romana, mediata dall'interesse del nascente impero franco. Amann aveva dato però un'interpretazione più teologica del fenomeno, e nella stessa direzione si muoveva anche Rivera Recio, in parte seguito da Millet-Gérard. Da ultimo bisogna aggiungere anche la convincente ricostruzione di Schäferdiek, attento alle peculiarità della fase spagnola della controversia. Sfruttando un suggerimento di Rivera Recio è possibile proporre un panorama, articolandolo secondo alcuni modelli interpretativi. Nonostante qualche tratto schematico, mi sembra che questa caratterizzazione tratteggi bene lo stato attuale della ricerca.

Il modello *socio-culturale* è quello rappresentato da Ansprenger⁽¹⁰¹⁾, il quale ritiene che l'adozianismo sia la configurazione ideologica del gruppo dei cristiani mozarabici "collaborazionisti" con la cultura islamica (e giudaica) dominante, successiva alla occupazione del 711. Questa avrebbe creato la reazione da parte di quei cristiani rigoristi, di cui Migezio sarebbe un rappresentante estremo, che non solo non condividevano la pratica pastorale di compromesso con i costumi e le usanze arabe (rifiuto del digiuno il venerdì e il sabato; dilazione di una settimana della data di Pasqua, se il 14 giorno lunare cadeva di sabato; prassi assai confusa sui matrimoni misti e divorzi; concubinato dei preti), ma vedevano anche nella loro dottrina una pericolosa acquiescenza al monoteismo antitrinitario degli occupanti. Di qui la dottrina di Migezio come contrapposizione al partito della "collaborazione" con i dominanti musulmani, rappresentato dall'aristocrazia visigotico-spagnola e dall'episcopato, in nome della purezza della fede trinitaria e soprattutto di una prassi rigoristica (che colludeva poi con gli interessi della missione di Egila, intesa ad esportare la riforma franca). L'adozianismo sarebbe dunque il risultato dello scontro di questi due gruppi socio-religiosi. Al rigorismo dei migeziani, che mettevano in dubbio, tra l'altro, anche l'autorità del primate, Elipando risponde contestando la dottrina e formulando appunto la cristologia adozianista. Migezio e il suo gruppo sarebbero da mettere in collegamento con i cassianesi e sabelliani (condannati in seguito dal sinodo di Cordova dell'839), ma questa sarebbe l'imputazione di Elipando, che sovrappone i due gruppi per ragioni polemiche. Nonostante ragioni di somiglianza con i cassianesi vi sono differenze essenziali. Schäferdiek ha messo in luce che non si può

(101) Si tratta di una dissertazione del 1952: F. ANSPRENGER, *Untersuchungen zum adoptianistischen Streit im 8. Jh.* (Diss. Datt.), Berlin 1952.

prospettare una connessione diretta dei due gruppi, ma soprattutto ha criticato il fatto che Ansprenger neghi il peso che ha la dottrina trinitaria di Migezio nel far sorgere la cristologia adozianista. Questa nasce come una precisazione dell'aspetto discutibile di quella dottrina dal punto di vista di una cristologia delle due nature. La cristologia adozianista sarebbe invece – sempre secondo Ansprenger – il tentativo apologetico di valorizzazione della dottrina delle due nature di fronte al tentativo islamico della glorificazione di Cristo, mediante un'accentuazione della natura umana che sia accessibile all'islam – appunto mediante il concetto di filiazione adottiva ⁽¹⁰²⁾. Condivido l'osservazione di Schäferdiek, secondo la quale per Ansprenger ci sarebbe un'inversione delle parti: non sarebbe la dottrina di Migezio che fa reagire Elipando, ma viceversa. In ciò si trova la decisione pregiudiziale di Ansprenger di vedere l'episodio dello scontro semplicemente come l'emergenza di un conflitto più ampio già in atto, ma soprattutto è infondato il fatto che la dottrina adozianista fosse già in qualche modo professata da Elipando prima della controversia con Migezio.

Il modello *politico-ecclesiale* fa leva sulla particolare sensibilità autonomistica della Chiesa spagnola mozarabica (Heil, De Abadal), sia di fronte a Roma, sia dinanzi – ma con ciò siamo già ad una fase più avanzata – alle pretese annessionistiche del grande disegno di Carlo Magno (è noto il legame tra le mire di Carlo Magno e il suo sostegno al primato romano). L'interpretazione di Heil ⁽¹⁰³⁾ dell'adozianismo nel suo momento spagnolo sembra accentuare – accanto però ad altri elementi – la coscienza della Chiesa spagnola e in particolare del primate di Toledo rispetto al primato romano, che vorrebbe interferire appunto nella controversia. In realtà la posizione di Heil è assai articolata e non perde di vista neppure i motivi teologici della controversia, così che il suo modello interpretativo sembrerebbe un modello misto tra l'aspetto contenutistico, che fa risalire la dottrina adozianista alla tradizione calcedonese/antiochena della chiesa spagnola, e l'aspetto politico-ecclesiale, che vede l'occasione prossima del determinarsi della coscienza antiochena della chiesa di Spagna nella sua volontà di affermare orgogliosamente la propria autonomia dottrinale e pratica di fronte all'invasione del primato romano. Pertanto, la radice

(102) Cf la ricostruzione di K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit I*, ZKG 80 (1969) 291-311: 304.

(103) Del lungo contributo, spesso assai minuzioso, e in qualche parte incerto, si veda W. HEIL, *Der Adoptianismus. Alkuin und Spanien*, in *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, Hrsg W. BRAUNFELS, Düsseldorf, 1965, Bd. II, 95-155: in particolare 108-125.

diretta del passo ulteriore fatto attraverso la cristologia adoizianista sarebbe la necessità di difendere la propria singolarità dottrinale (e la propria autocefalia ecclesiale) mediante una peculiare versione della tendenza antiochena dell'*adsumptus homo*. Il gruppo di Migezio sarebbe il detonatore dello scatto di orgoglio del Primate e della sua Chiesa soprattutto a motivo della componente escatologica attribuita da Migezio alla Chiesa di Roma e al suo valore primaziale. L'invio di Egila e il primo intervento di Adriano, che maldestramente accusava Elipando di nestorianesimo, avrebbe fatto riprendere l'ampia tradizione della chiesa di Spagna, dei suoi interventi sinodali, e della sua liturgia e avrebbe aggravato l'inclinazione antiochena, mediante l'enfasi posta sulla natura umana e l'introduzione della terminologia adoizianista ⁽¹⁰⁴⁾. Qui viene posta anche la questione critica della contaminazione tra la tradizione antiochena, nella versione spagnola, e gli influssi dell'islamismo e del giudaismo sulla cultura cristiano-mozarabica – in particolare il circolo dei cristiani di Cordova –, che avrebbero spinto a leggere la filiazione umana nei termini di "adozione" ⁽¹⁰⁵⁾. La posizione di Heil non solo accentua fin troppo il contrasto con Roma, ma non è in grado di indicare la ragione prossima dello sviluppo adoizianista, perché collocandolo nella tradizione della Chiesa spagnola, non ne spiega la sua origine nel conflitto con Migezio. La tesi di De Abadal ⁽¹⁰⁶⁾ sembra anticipare la tesi di Heil, ma vede il luogo di germinazione della cristologia adoizianista nello scontro tra il sentimento di indipendenza della chiesa spagnola e le mire espansionistiche della riforma carolingia, ad un tempo politiche ed ecclesiali. La tesi retroproietta quanto è avvenuto con l'allargamento della disputa al regno delle Asturie e con il coinvolgimento di Felice (e la successiva presa di posizione di Carlo Magno) sul momento originario della controversia. La seguente affermazione e difesa di una propria autonomia della chiesa della Spagna mozarabica non è sufficiente a spiegare il sorgere dell'adoizianismo, certo spiega l'irrigidirsi del conflitto e il fatto che in esso fu la chiesa di Spagna a soccombere.

Infine, il terzo modello è quello *teologico-pastorale*, che si radica nel particolare orientamento spirituale del cristianesimo spagnolo, di ascendenza antiochena, di cui sarebbero documentabili anche legami diretti. Già Amann, J. Madoz, J. Solano e lo stesso Heil lo

(104) W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 113-117.

(105) W. HEIL, *Der Adoptianismus*, 122-125: in particolare 124. Su questo punto la tesi si avvicina a quella di Ansprenger.

(106) R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adoptianismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona 1949.

fanno risalire ad una prospettiva teologica che sottolinea lo schema *logos-anthropos*, rintracciabile anche nella tradizione sinodale della chiesa di Spagna e nella liturgia mozarabica. Si tratta in sostanza del modello teologico che spiega la genesi dell'adozianismo come una determinazione di un orientamento teologico-spirituale di ascendenza calcedonese/antiochena: questa ragione generale viene però variamente precisata nell'indicare la ragione prossima. Due dati sembrano il minimo comun denominatore del modello: la dottrina delle due nature, recepita nel quadro della storia della chiesa mozarabica; la causa prossima che ha prodotto uno sviluppo teologico mediante l'uso della terminologia di adozione. È su questo secondo punto che poi divergono i singoli autori. Amann⁽¹⁰⁷⁾ ritiene che si tratti di una contrapposizione comprensibile, anche se non necessaria, alla dottrina di Migezio la quale affermava che Gesù era la seconda persona della trinità in quanto figlio di Davide secondo la carne, confondendo le nature. Elipando avrebbe operato una sottolineatura della consistenza della natura umana, mediante il termine di adozione. Heil pensa che Elipando formuli la sua dottrina come reazione al «tentativo apologetico in forma verosimilmente popolare ed edificante» di Migezio, fondendo irenicamente la tradizione antiochena (nestoriana?) con influssi islamici. Nella stessa linea sembra anche J. Madoz⁽¹⁰⁸⁾ e J. Solano⁽¹⁰⁹⁾. Più preciso mi sembra il tentativo di K. Schäferdiek⁽¹¹⁰⁾, a cui siamo spesso ricorsi, perché indica la causa determinata dello svolgimento della dottrina adozianista nella reazione teologica alla prospettiva di Migezio: egli esclude persino il ricorso ad influssi remoti, come la teologia antiochena oppure elementi nestoriani. Gli sembra basti come spiegazione necessaria, anche se non sufficiente la tradizione propria della chiesa di Spagna. La necessità di dover contrastare sul piano dottrinale le affermazioni di Migezio fa

(107) E. AMANN, *L'adoptianisme espagnol du VIII^e siècle*, RevSR 16 (1936) 281-317; ripreso in Id., *L'epoca carolingia (757-888)*, in A. FLICHE – V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, Vol. VI, Torino, S.I.A.E., 1977, Cap. IV: *L'adozianismo spagnolo*, 143-173.

(108) J. MADDOZ, *Segundo decenio de estudios sobre patristica española. 1941-1950*, Madrid 1951.

(109) J. SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VII en España*, in *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. A. GRILLMEIER – H. BACHT, Bd II, Würzburg, 1953, 841-871: egli si limita nel suo contributo ad indicare che la cristologia adozianista non può semplicemente essere intesa nella linea della Wirkungsgeschichte della cristologia calcedonese, spagnola, mozarabica, essa suppone un passaggio deduttivo ulteriore di cui non indica però la ragione, anche perché è fuori dalla prospettiva del suo saggio.

(110) K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte I-II*, ZKG 80 (1969) 291-311; 81 (1970) 1-16.

fare alla teologia spagnola il passo all'adozianismo: «attraverso la precisazione giuridica dello locuzione "adoptivus homo" con quella di "adoptivus filius" e la sua assolutizzazione ad asserto teologico necessario l'orizzonte possibile di affermazione del tradizionale modo di esprimersi fu delimitato in modo considerevole e con ciò una tradizione aperta nella sue possibilità fu fissata in un modo preciso» ⁽¹¹¹⁾. La posizione di K. Schäferdiek sembra convincente proprio perché indica la ragione teologica prossima del passaggio alla formula adozianista, anche se qualche volta la tesi è affermata in un modo un po' esclusivo.

Accanto a queste spiegazioni teologiche, Rivera Recio ⁽¹¹²⁾ ha inteso indicare una circostanza storica, che documenterebbe un tentativo di accostamento tra mondo nestoriano e mondo mozarabico: e cioè l'arrivo in Betica di importanti contingenti militari siriani (30.000) intorno al 741, che portavano influssi musulmani, commisti ad elementi nestoriani. Per Rivera l'adozianismo è afflitto da un'attitudine razionalista: i suoi rappresentanti «imbevuti di insegnamenti antiocheni, trovarono nelle credenze religiose dei musulmani certi punti di convergenza con la dottrina cristiana, come per esempio il rispetto verso Gesù, grande profeta venerato dal Corano. In un momento di generosità, essi arrivarono a concedere ai maomettani di più di quello che la regola di fede permetteva, facendo di Gesù il figlio adottivo di Dio e suo servitore, ma solamente in ragione della sua natura umana, mentre per la sua natura divina egli era il figlio proprio e naturale di Dio. Si tratta di una dottrina razionalizzante...» ⁽¹¹³⁾. L'adozianismo sarebbe quindi una cristologia irenica, un tentativo teologico-pastorale nel contesto del confronto con la cultura islamica attraversata da elementi nestoriani. In questa tesi vi sono molti elementi solo probabili e, del resto, l'A. stesso la presenta come una congettura. Sembra seguire questa ipotesi anche lo studio recente di Millet-Gérard ⁽¹¹⁴⁾, il quale trova coerenti con la sua opera le conclusioni della ricerca di Rivera di influssi nestoriani sull'adozianismo, anche se gli sembra eccessivo stabilire un nesso causale tra l'adozianismo e la presenza dei musulmani in Spagna.

(111) K. SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit I*, ZKG 80 (1969) 291-311: 311.

(112) J.F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España (siglo VIII). Historia y doctrina*, Toledo, Seminario Conciliar San Ildefonso, 1980, pp. 159, qui 15-83; Id., *Élipand*, DHGE 15 (1963) 204-214: in particolare 205-206.

(113) Id., *Élipand*, DHGE 15 (1963) 204-214: 213.

(114) D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1984, 192-198: in particolare p.198.

Conclusiones. L'adozianismo come problema spagnolo e come questione occidentale. La nostra ricostruzione della figura e dei modelli interpretativi dell'adozianismo spagnolo era funzionale a ricostruire lo sfondo della cristologia di Paolino d'Aquileia. Questa si riferisce direttamente alla cristologia adozianista di Felice di Urgel. D'altra parte poiché essa non è accessibile direttamente dev'essere considerata nei suoi rapporti di derivazione dalla cristologia di Elipando e dei vescovi spagnoli. Tuttavia con Felice non solo per ragioni politico-ecclesiali, ma anche per ragioni teologiche la cristologia adozianista da problema spagnolo (contro Migezio) diventa problema occidentale. Il Vescovo di Urgel è l'occasione per l'intervento di Carlo Magno, che sognava un grande concilio di Occidente, ed è il motivo del coinvolgimento dei rappresentanti della riforma carolingia, in particolare di Alcuino e Paolino. La consistenza teorica della cristologia di Felice è – per riconoscimento di tutti – maggiore di quella dell'episcopato spagnolo e del suo Primate; la continuità del suo pensiero è questione controversa, perché Felice ritornò alle sue idee dopo la *confessio fidei* emessa a Roma nel 792, in seguito al colloquio di Ratisbona. Del resto dopo la disputa di Aquisgrana dell'800 dove Felice fu "vinto" dalle ragioni di Alcuino, la sua conversione sembra essere rimasta duratura, nonostante la sua condizione di esiliato a Lione. In ogni caso nell'ultimo decennio del secolo VIII l'adozianismo era divenuto una questione generale del giovane regno franco e un simbolo del suo sogno di rinverdire la sinergia tra papato e impero (occidentale), sul modello delle antiche controversie e concili cristologici. Per questo forse la controversia fu maggiorata, ma soprattutto nella fase carolingia si perse il contesto ermeneutico per il quale l'adozianismo era stato formulato. La disputa ora si svolgeva tra un fronte ritenuto eretico e i campioni dell'ortodossia. In questo panorama si inserisce la cristologia di Paolino d'Aquileia.

2. LA CRISTOLOGIA DI PAOLINO ⁽¹¹⁵⁾: ANALISI LETTERARIO-TEOLOGICA DELLE OPERE

a. L'opera cristologica: circostanze, datazione, edizioni critiche, il genere letterario

Gli scritti cristologici di Paolino d'Aquileia non sono molti e sono tutti concentrati sull'obiettivo di contrastare l'adozianismo. Quelli a noi pervenuti sono quattro. Prima del 794 Paolino fu il protagonista del Colloquio di Ratisbona del 792, che portò alla prima confutazione di Felice e al suo ravvedimento, che in verità non fu molto duraturo. Se ne ha una testimonianza in due «diplomi» di Carlo Magno inviati a Paolino, che sono un implicito riconoscimento del ruolo avuto da Paolino in quell'occasione ⁽¹¹⁶⁾. Dopo questo intervento, che ha solo testimonianze indirette, il primo scritto è il *Libellus sacrosyllabus* ⁽¹¹⁷⁾, che ci è conservato in

(115) Su Paolino di Aquileia cito una selezione della bibliografia: C. GIANNONI, *Paulinus II. Patriarch von Aquileia. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Österreichs im Zeitalter Karls des Grossen* (Österreichs Leo-Gesellschaft 15), Wien 1896; G. ELLER, *S. Paolino di Aquileia*, Udine 1901; P. PASCHINI, *San Paolino patriarca (+802) e la Chiesa Aquileiese alla fine del secolo VIII*, Udine, 1906; ristampa anastatica dell'originale con aggiunte a pugno dell'autore. Prefazione del prof. Carlo Guido Mor, Udine, La Nuova Base Editrice, 1977; M. TOLLER, *San Paolino*, Udine, Agraf, 1966; A. SOLIGNAC, *Paulin d'Aquilée (saint)*, Dictionnaire de Spiritualité, Beauchesne, Paris, XII (1983) 584-588; G. MATHON, *Paulin, Patriarche d'Aquilée*, Catholicisme 10 (1985) 946-947; *Atti del Convegno internazionale di studio su Paolino d'Aquileia nel XII centenario dell'episcopato*, a cura di G. FURNASIR, Udine, Deputazione di Storia Patria del Friuli, 1988, pp. 237 [segnalo i contributi di A. DE NICOLA, *La dottrina spirituale del Liber Exhortationis di san Paolino di Aquileia*, 35-118; G. FURNASARI, *Teologia e politica in Paolino d'Aquileia*, 134; G. PRESACCO, *Paolino d'Aquileia, il "Timoteo" dell'Accademia Palatina di Carlo Magno*, 187-234]; cf anche il volume *Aquileia e le Venezie nell'Alto medioevo*, Udine 1988 (con alcuni studi su Paolino); P. PASCHINI, *Paolino, patriarca di Aquileia, santo*, in *Enciclopedia cattolica*, 700-701; N. TAMASSIA, *Le opere di Paolino Patriarca di Aquileia (Note storico-giuridiche)*, in *Miscellanea di studi storici e ricerche critiche... per il XI centenario della morte del Patriarca Paolino*, Milano, 1905, 14-19; A. DE NICOLA, *Il contributo di Paolino di Aquileia alle questioni teologiche del secolo VIII*, «Memorie Storiche Forogiuliesi» LXVI (1986) 63-86; I. DANIELE, *Paolino, patriarca di Aquileia, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII della PUL, Roma 1968, vol. X: 144-148; D. SCHALLER, *Paulinus von Aquileia*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon VII/2*, Berlin - New York, 1988, coll. 376-382; C. LEONARDI, *Una scheda per Paolino di Aquileia*, in *Lateinische Kultur im VIII Jahrhundert. Traube Gedenkschrift*, hrsg A. LEHNER - W. BERSCHIM, St. Ottilien, EOS Verlag, 1989, 179-187.

(116) L. SUTTIN, *Due diplomi di Carlo Magno a Paolino di Aquileia*, in *Miscellanea di studi storici e ricerche critiche... per il XI centenario della morte del Patriarca Paolino*, Milano, 1905, pp. 123ss.

(117) *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*, in *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio III. Concilia, Concilia Aevi Karolini*, Tomus II, Pars I,

una duplice redazione, l'una al singolare per mano di Paolino, l'altra redatta dallo stesso a nome dell'Arcivescovo di Milano, Pietro, e di tutti i vescovi della Liguria, dell'Emilia, dell'Austria. Si tratta della confutazione della lettera dei vescovi spagnoli inviata ai vescovi di Francia. Carlo Magno al Concilio di Francoforte, come si è detto, aveva chiesto ai vescovi italiani, in particolare a Paolino, di procedere alla discussione delle testimonianze bibliche, mentre ai vescovi francesi era richiesta l'escussione dei testimonia patristici⁽¹¹⁸⁾. Si trattava di un discernimento difficile perché spesso ad affermazioni accettabili si mescolavano aspetti pericolosi che corrompevano il senso complessivo della fede⁽¹¹⁹⁾: per questo era stato chiesto un congruo tempo per la risposta⁽¹²⁰⁾. Il secondo testo sono gli Atti del Concilio Foroiuliense⁽¹²¹⁾, dove i 14 capitoli sono preceduti dal discorso di Paolino, incentrato sulla processione dello Spirito Santo (la questione del *Filioque*), ma non manca nella *Professio fidei*⁽¹²²⁾ un ampliamento cristologico in funzione antiadozianista. Il terzo testo è quello fondamentale: è il *Contra Felicem libri tres*⁽¹²³⁾, pubblicato in edizione critica nel 1990. Le

Rec. A. Werminghoff, 130-142: si tratta dell'edizione critica: cf pag 130; una buona illustrazione del *Libellus* e della sua struttura, considerata in sé, si trova in C. LEONARDI, *Una scheda per Paolino di Aquileia*, in *Lateinische Kultur im VIII Jahrhundert. Traube Gedenkschrift*, hrsg A. LEHRER – W. BERSCHIM, St. Ottilien, EOS Verlag, 1989, 179-187. LeonardI presenta il *Libellus* autonomamente (180-187), come primo contributo alla sua osservazione «In questo quadro, già così povero, gli scritti di Paolino sull'adozianismo sono stati particolarmente trascurati» (180). Nella mia trattazione considererò il testo insieme al *Contra Felicem*.

(118) *MGH, Conc II*, 131 [4-8]: «sub praesentia praedicti principis allata est epistola missa ab Elipando, auctore inhormi negotii, Toletanae sedis antistite Hispaliensi finitimae ruri. Cumque iubente rege publica voce recitata fuisset, statimque surgens venerabilis princeps de sella regis stetit supra gradum suum, allocutus de causa fidae prolixo sermone et adiecit: "Quid vobis videtur? [...]».

(119) *MGH, Conc II*, 131 [15-19]: Paolino fa notare la difficoltà del discernimento: «Sed sicut mos est haereticis tristia laetis, dulcia permiscere amaris, veneni poculum mellis sapore temperare, quaedam in eadem epistola plena blasphemii et catholicae fidae reperta sunt modis omnibus inimica, quaedam vero, si dici liceat, inveniri poterant non reiicienda» e poi aggiunge con un'immagine poetica: «Sed in eodem poculo, in quo gutta veneni infusa turgescit, mellis nihilominus amarescit dulcedo».

(120) *MGH, Conc II*, 131 [11-15]: «Cumque inprecata et concessa esset morosa dilatio per dies aliquot, placuis eius [principis] mansuetudini, ut unusquisque, quicquid ingenii captu rectius sentire potuisset, per sacras syllabas die statuto eius clementiae oblatum sui pectoris fidae munus stili ferculo mentis vivacitate deferret».

(121) *MGH, Conc II*, 177-195: anche qui abbiamo l'edizione critica.

(122) *MGH, Conc II*, 187-189: l'ampliamento cristologico si trova a pag. 188 [19-45] e 189 [1-7].

(123) Ora possiamo disporre dell'edizione critica: PAULINI AQUILEIENSIS OPERA OMNIA. Pars I. *Contra Felicem Libri Tres*, Editit D. NORBERG, CCCM, XCV, Tvtrnholti, Brepols, 1990, pp. 143; cf anche PL 99, 343-468.

circostanze storiche dell'opera sono abbastanza note: l'opera è iniziata nella seconda metà del 798 ⁽¹²⁴⁾, dopo che Alcuino aveva consigliato il re di inviare il trattato di Felice per una risposta personale a più personaggi, tra cui spicca, dopo il papa, il Patriarca di Aquileia. Paolino dovette accingersi a comporre la sua opera nel seguito di quell'anno, ma tra il primo libro e il secondo/terzo si nota un mutamento di tono, non solo perché sembra scomparire la *vis* polemica contro Felice, ma anche per accenni diretti alla sua conversione avvenuta ad Aquisgrana ⁽¹²⁵⁾. Di fatto l'opera fu portata a termine dopo la disputa di Aquisgrana (800) e Paolino mostra una certa fretta nel concludere l'opera, e forse per questo la sua trattazione assume ormai il carattere di una confutazione dell'adozianismo per se stesso, non più diretta solo al trattato di Felice, ma alla questione teologica come tale. Nella presentazione del trattato a Carlo Magno, Paolino dice di non aver voluto lasciar trascorrere più altro tempo e di non poter comparire ancora una volta con le mani vuote dinanzi al suo re ⁽¹²⁶⁾. Infine il quarto testo è la *Regula fidei*, un componimento di 151 versi, seguito da una postilla apologetica di dubbio gusto letterario. La datazione è controversa: per Giannoni, Ellero e Paschini si tratterebbe del *Libello* sul Credo che Alcuino loda nell'*Ep.* 139, datata nel 798 ⁽¹²⁷⁾; secondo De Nicola il *Libello* non può essere la *Regula fidei* ⁽¹²⁸⁾, perché questa non è un vero e proprio simbolo, né è di facile comprensione come

(124) La lettera di Alcuino in cui accusa ricevuta del Trattato di Felice (il *sermo prolixus*) non arrivato a noi, è della prima metà di luglio del 798 *MGH, Ep.* IV, n. 148, 237-241: in particolare pag 241 [11-14.20-21]: «Nuper mihi venit libellus a Felice infelice directus. Cuius propter curiositatem cum paucas paginolas legendo percurri, inveni peiores hereses vel magis blasphemias, quam ante in eius scriptis legerem. Adserens Christum Iesum nec filius Dei esse verum, nec etiam Deum verum esse, sed *nuncupativum*. [...] Huius vero libri vel magis erroris responsio multa diligentia et pluribus adiutoribus est consideranda. Ego solus non sufficio ad responsionem». È probabilmente questa la novità propria di Felice rispetto al *filius adoptivus* di Elipando. Nello stesso mese (22 luglio) invita Carlo Magno a coinvolgere anche altri personaggi, in particolare Paolino, nella risposta al Trattato di Felice *MGH, Ep.* IV, n. 149, 241-245: 243 [26-27], 244 [1]: «Sed obsecro, si vestrae placeat pietati: ut exemplarium illius libelli domno dirigatur apostolico, aliud quoque Paulino patriarchae; similiter Richbodo, et Theodulfo episcopis doctoribus et magistris, ut singuli pro se respondeant».

(125) Gli accenni sono in *Contra Felicem*, *CCCM* II, 28 (ex II, 9) [21-28]; III, 16 [1-5] e III, 27 [134-135].

(126) *Contra Felicem*, *CCCM*, p. 5 [77-84]: lettera dedicatoria.

(127) *MGH, Ep.* IV, n. 139, 220-222: 220 [20-31].

(128) La *Regula fidei* si trova in PL 99, 467-472 e in *MGH, Poetae latini aevi carolini I*, rec. E. DUMMLER, 126-130. Si veda anche *Carmina Paulini Aquileiensis*, in *L'oeuvre poétique de Paulin d'Aquilée*. Édition critique avec introduction et commentaire, ed. D. NORBERG, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1979, 91-96.

afferma invece Alcuino nella lettera. Il *Libello* sarebbe piuttosto la spiegazione del Niceno-Costantinopolitano, con l'aggiunta del *Filioque*, «seguito da una precisa e chiara esposizione teologica, che forma la parte finale del Discorso tenuto da Paolino nel Concilio Forogiuliese». De Nicola propone per la *Regula fidei* una data che va dal 792 al 796, per l'«evidente carattere antiadoziano»⁽¹²⁹⁾ del testo e per la mancanza invece di accenni alla questione del *Filioque*, ma non fornisce ulteriori giustificazioni. Norberg, tuttavia, che ha curato l'edizione critica del testo si mostra più cauto, almeno rispetto alla possibilità di indicare una data precisa⁽¹³⁰⁾. La composizione poetica quindi può essere benissimo contemporanea anche alle ultime opere di Paolino. Quest'opera esige di essere collocata sullo sfondo dell'abbondante letteratura sul tema della teologia carolingia, studiata da D. Norberg e da F. Stella⁽¹³¹⁾.

Un'ultima questione introduttiva riguarda il diverso andamento dei due testi più importanti: il *Libellus sacrosyllabus* e il *Contra Felicem*. Mentre il primo testo scritto in occasione del Concilio di Francoforte ha un procedimento piuttosto ufficiale e costituisce una confutazione diretta della lettera dei vescovi spagnoli, il trat-

(129) A. DE NICOLA, *Il contributo di Paolino di Aquileia alle questioni teologiche del secolo VIII*, «Memorie Storiche Forogiuliesi» LXVI (1986) 63-86: 73-74, sua anche la citazione precedente.

(130) *L'œuvre poétique de Paulin d'Aquilée*, ed. D. NORBERG, cf l'introduzione alla *regula fidei* a pp. 26-33, dove a proposito della datazione afferma: «Giannoni a supposé qu'Alcuin connaissait déjà *regula fidei* en 798 quand il fait allusion a ce poème dans une lettre. Les arguments de Giannoni sont plausibles, mais nous croyons qu'il est impossible de préciser davantage la date de composition du poème» [p. 32].

(131) Di Norberg, oltre all'edizione critica dell'opera poetica di Paolino, citata sopra, occorre ricordare: D. NORBERG, *La poésie latine rythmique du haut Moyen Age*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1954; Id., *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1958, pp. 217; Id., *L'accentuation des mots dans le vers latin du Moyen Age*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1985, pp. 150. Fa onore alla cultura italiana l'imponente studio di F. Stella, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, pp. 591: su Paolino 347-356.359-368 e la bella antologia introdotta da C. LEONARDI: *La poesia carolingia*. Testo latino a fronte, a cura di F. STELLA, Firenze, Casa ed. Le Lettere, 1987, 107-108 [notizia bio-bibliografica su Paolino], 210-213 [de Lazzaro], 360-365.433-435.466-467. Ha collocato l'opera poetica di Paolino nella tradizione innologica latina, nella scia di Ambrogio e Agostino, lo studio molto documentato di I. BIFFI, *Principi permanenti della tematica liturgica e musicale in S. Agostino, S. Ambrogio e S. Paolino d'Aquileia*, in *Principi permanenti e loro rapporto con le realizzazioni storico-culturali*. Atti del 1° Convegno di Liturgia e Musica, 7 e 8 ottobre 1995, Chiesa Matrice Pieve di Rosa, Centro Studi di Musica Liturgica Paolino d'Aquileia, 1996, 16-42. Ringrazio vivamente mons. Biffi per avermi fatto conoscere questo versante della produzione poetica carolingia.

tato – peraltro poco considerato anche nell'indagine della trattatistica medievale – ha un andamento abbastanza originale. Nel *Libellus sacrosyllabus* Paolino ha inteso confutare la prima formulazione della cristologia adozianista, mediante un dispositivo abbastanza semplice: ne riferisce le affermazioni centrali; discute la mappa delle citazioni portate a supporto della tesi da Elipando e dai suoi (secondo un ordito molto lineare); procede alla discussione semantica del termine «adottivo» applicato al figlio della Vergine; e in conclusione emette una *professio fidei* trinitario-cristologica. L'andatura di un documento ufficiale è dunque rispettata, nel senso che tutto il dispositivo è preparatorio alla *confessio*. L'unico elemento originale, che costituisce una variazione significativa, e che non troverà riscontro nel trattato, è lo sviluppo del “paragone antropologico”, che aveva avuto nella lettera dei vescovi spagnoli una strana presentazione. Essi affermavano che la persona del Mediatore era composta di tre sostanze: il Verbo, l'anima e la carne⁽¹³²⁾. L'espressione appariva senza ulteriori spiegazioni, se non più avanti con un'evidente intenzione antimonofisita⁽¹³³⁾. La risposta di Paolino – che non ricorrerà più nel trattato – considera inutile, se non dannosa una tale precisazione, una volta che si sia stabilito contro gli apollinaristi che l'umanità perfetta del Salvatore è composta di anima e corpo, e il Verbo non si unisce alla carne *ad vicem animae*. Preciso ciò, il Patriarca di Aquileia riteneva inutile la enumerazione astratta delle tre sostanze presenti in Cristo, anzi la riteneva una precisazione numerica fuorviante⁽¹³⁴⁾. Il seguito dello sviluppo del paragone antropologico⁽¹³⁵⁾ mira ad affermare l'unità sostanziale dell'anima e del corpo nella natura umana – probabilmente nella linea dell'*unio inconfusa* di Agostino, anche se l'espressione non vi ricorre materialmente –: l'obiettivo è

(132) *MGH, Conc II*, 114 [38-39]: «tribus quoque substantiis, verbi scilicet, anime et carnis, ut credatur esse in una eademque Dei et hominis persona et homo deificus et humanatus Deus».

(133) *MGH, Conc II*, 116 [2-7]: «Deus enim et homo, non duo, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed adsumptione humanitatis in Deum, quia, sicut in unoquoque homine due sunt quidem substantie, sed una persona est anima et caro, ita etiam in Domino et salvatore nostro: licet utraque substantia integritatem suam servet, ut scilicet nec in carne coaguletur divinitas nec in divinitate resolbatur humanitas, utraque tamen unus est Christus...».

(134) *MGH, Conc II*, 137 [26-27]: «... cum in causa fidei non videatur necessarium sophistica disputatione secularium litterarum calculos syllogistica spargere manus».

(135) Si veda l'ampio sviluppo in *MGH, Conc II*, 137-139, che inizia appunto così 137 [27-30]: «sufficerat [...] sincera voce ex utraque natura unam personam confiteri».

quello di affermare la perfetta natura umana di Cristo (136). Una volta risolto l'equivoco l'argomentazione diffusa del *Libellus* non ritornerà più nel *Contra Felicem*, anche perché probabilmente il vescovo di Urgel non seguiva i colleghi spagnoli su questo punto. L'equivoco però offriva un indizio rivelatore della mentalità di Elipando e dei suoi: la tendenza ad enumerare "materialmente" le componenti del mistero di Cristo – le tre sostanze, il figlio di Dio e il figlio adottivo – senza avvedersi della difficoltà che una tale visione comportava per pensare l'unità del soggetto in Cristo. Il punto di vista della dualità delle nature guida la preoccupazione analitica degli spagnoli; il punto di vista dell'unità della persona muove la visione sintetica di Paolino e degli altri. Gli uni senza intendere la parte di verità della posizione degli altri. Si dovrà tornare in sede ermeneutica su questo punto. In conclusione si deve dire che il *Contra Felicem* ha di mira uno stadio ulteriore della cristologia adozianista, quella del vescovo di Urgel. Essa è tutta concentrata sull'obiettivo di discutere la questione della filiazione adottiva della natura umana. È a questo testo che ultimamente ci riferiremo nel presentare la dottrina cristologica di Paolino, assumendo gli altri documenti quando sarà necessario per le integrazioni.

b. *Il metodo e la struttura: intonazione polemica, composizione retorica, i momenti dell'argomentazione, l'articolazione dell'opera*

L'opera cristologica di Paolino è dunque un'opera di "confutazione": ciò connota non solo l'intonazione polemica, come è naturale in un'opera controversistica, ma determina il suo criterio ermeneutico. Essa non è un trattato cristologico, ma la confutazione di una supposta eresia. Ciò spiega anche l'architettura del nostro saggio che ha dedicato tutta la prima parte alla ricostruzione del referente polemico, per quanto manchi un anello importante, quello della cristologia di Felice. Non esistendo studi, era troppo oneroso ricostruirne la figura per "sottrazione" dalle affermazioni polemiche di Paolino: in ogni caso sarebbe stata una ricostruzione congetturale, anche se a mio avviso non inutile (137). L'intonazione

(136) *MGH, Conc II*, 139 [8-9]: «Numquid potest dici caro sine anima humana natura, cum sit nihil aliud nisi terra? Animata vero terra humana perfectio potest dici integra perfectaue natura».

(137) Ma ciò avrebbe richiesto un lungo studio attraverso le opere di Alcuino, Agobardo, Benedetto d'Aniane e Papa Adriano.

polemica fonda l'urgenza dell'intervento di Paolino che egli motiva con una premessa ecclesiologica e una antropologica: la prima è svolta soprattutto nell'introduzione al *Libellus* ⁽¹³⁸⁾; la seconda si trova nell'ampio proemio del *Contra Felicem* ⁽¹³⁹⁾. Il compito di confutare l'eresia è necessario per operare un discernimento storico, nel quale la fede dei Padri, che è la fede di sempre, si mantiene fedele all'opera salvifica di Cristo. Il discernimento della dottrina è dunque relativo all'identità e alla continuità della Chiesa nel tempo. Ma questo rende presente l'opera provvidenziale di Dio che, lottando contro le antiche e nuove eresie, sa trarre frutto di bene anche dal male, sa esaltare il dono della grazia anche a partire dall'errore. Questa ragione, che trova ampio sviluppo nel proemio del *Contra Felicem*, era già stata accennata all'inizio del *Libellus* ⁽¹⁴⁰⁾.

Tale intenzione polemica si esalta nel genere retorico dell'opera, dove il Patriarca di Aquileia, che era stato grammatico alla corte di Carlo Magno, usa tutte le sue arti a servizio dello scopo. Non mette conto qui di dilungarci sul valore di questa composizione retorica, che è uno degli anelli di collegamento che approderà al latino medievale. Dalla riforma carolingia derivò il latino medio già coniato in Inghilterra, che si alimenta alla Bibbia e ai Padri. Circa la Bibbia, Carlo M. non ne propiziò una revisione generale, ma certo si procurò manoscritti ortograficamente e grammaticalmente corretti (Bibbia di Mausdrumnus, 781). Una Bibbia curò Alcuino quando diventò abate di Tour; ma una vera revisione fu opera di Teodolfo (d'Orléans), che corresse persino la traduzione di Gerolamo sul testo ebraico. Paolino può dunque beneficiare del fervore di studi che si cura soprattutto di tale aspetto delle arti liberali. Il *Contra Felicem* – ma più in genere i testi di Paolino – sono scritti anche con una pretesa letteraria, che qualche volta può sembrare eccessiva, ma che suscitò l'ammirazione dei contemporanei. Ricordo il giudizio di Alcuino quando ricevette l'opera: «Ho letto attentamente il libro sulla fede cattolica che egli [Paolino] ha inviato al re, e mi piacque assai per la sua eloquenza, le frasi fiorite, per il modo di comprendere la fede, per l'autorità delle testi-

(138) *MGH, Conc II*, 131-132; ma la stessa intenzione si trova anche nel proemio teologico al Concilio Foroiuliense: *MGH, Conc II*, 179ss e giustifica perché la Chiesa continuando in quest'opera di discernimento deve ulteriormente precisare il senso della fede, anche mediante aggiunte (nel caso il *Filioque*), nonostante la proibizione di comporre un nuovo simbolo, contenuta negli antichi sinodi, cf *MGH, Conc II*, 181 [18-19].

(139) *Contra Felicem*, *CCCM I*, 1-4.

(140) *Contra Felicem*, *CCCM I*, 1-4; Cf anche I, 6 [32-36]; *MGH, Conc II*, 132 [19-22].

monianze, sicché mi è parso che nulla vi si potesse aggiungere per quanto riguarda le dispute tra noi e il partito feliciano. E fortuna per la Chiesa ed il popolo cristiano fin che ci sarà con il re anche uno solo di tali difensori della fede cattolica» (141). Naturalmente la lode corrisponde al gusto del tempo – che non è il nostro – e che trova massima espressione nella lettera dedicatoria del trattato e nei primi sette capitoli del libro primo che giustamente Paschini definisce un «esordio turgido e declamatorio» (142). Il Patriarca di Aquileia mette a disposizione la sua arte retorica soprattutto in taluni passaggi dell'opera e la sua competenza di grammatico quando si tratta di testi biblici e/o patristici, o quando si discute di questioni terminologiche o semantiche. Del resto – come si è visto sopra (143) – spesso gli adozianisti mescolano formule ortodosse (*non reicienda*) con espressioni contrarie alla fede, per cui il discernimento deve affidarsi anche alle armi dell'analisi retorica e dialettica: nel *Contra Felicem* ricorre sovente questa preoccupazione (144). In ogni caso tale osservazione ci introduce già alla questione del metodo di Paolino d'Aquileia.

Il metodo che il Patriarca usa delinea fondamentalmente i momenti dell'argomentazione ed è annunciato subito fin dall'inizio, nell'*Epistola* dedicatoria al trattato (145). Esso sostanzialmente segue

(141) *MGH, Ep. IV*, n. 208, 346 [5-9]: «Libellum vero catholicae fidei, quem domno regi direxit, perlegebam; et satis mihi placuit in eloquentia sua et in floribus dictionum et in fidei ratione et in testimoniorum auctoritate; ita ut nihil his addi de quaestionibus, nuper habitis inter nos et partes Felicianas, opus esse arbitrabar. Et felix est ecclesia populusque cristianus, quandiu cum domno rege vel unum talem habebit defensorem fidei catholicae».

(142) P. PASCHINI, *San Paolino patriarca (+802) e la Chiesa Aquileiese alla fine del secolo VIII*, Udine, 1906; ristampa anastatica dell'originale con aggiunte a pugno dell'autore. Prefazione del prof. Carlo Guido Mor, Udine, La Nuova base Editrice, 1977, 118.

(143) Cf nota 119 a proposito del *Libellus sacrosyllabus*.

(144) *Contra Felicem*, *CCCM I*, 8 [1-15] «...Statimque dare operam nititur, ut distruantur peruerso conamine ea quae paulo ante edificasse praeconabatur laborioso certamine». Cf anche *CCCM II*, 29 (ex II, 10): «Porro quia plerumque bene loqui uidearis, non abnuimus. Sed quoniam in eadem bonitate non cerneris perseuerare, dolemus». Del resto Alcuino stesso sembra ammonire Felice – con intento accomodante –: «Plurima in tuis scriptis iusta et vera inveniuntur. Cave ne in hoc solo adoptionis nomine a sensibus sanctorum Patrum dissentias... In uno tantummodo adoptionis verbo a sancta et apostolica ecclesia discordamini». Questa citazione, tratta da una delle prime lettere, avanza il sospetto sul carattere reale dell'eresia adozianista cf *MGH, Ep. IV*, n. 23, 62 [23-24]; 65 [3-4].

(145) *Contra Felicem*, *CCCM Ep.*, pp. 4-5 [63-80] «Praecauens igitur in futurum non ab re putavi per singula quaeque quae in qualibuscumque litteris eius contra catholicae fidei regulam inspiciuntur inserta, et scripturarum admodum testimoniis et rationabilibus dumtaxat iuxta humanae possibilitatis efficientiam dispu-

due sentieri: ricorre 1) ai *scripturarum testimonia* e 2) alle *rationabiles dumtaxat iuxta humanae possibilitatis efficientiam disputationes*. Il primo momento dell'argomentazione è l'indagine sulla testimonianza della Scrittura, che è come sappiamo il compito proprio che Paolino si era assunto, sia nel *Libellus sacrosyllabus*, sia nel *Contra Felicem*. Questa limitazione non è esclusiva – vi era stata per così dire una divisione di compiti già a livello della risposta ai vescovi spagnoli, tra lui e Alcuino – per cui se la testimonianza patristica è pure considerata nel libro III (146), tuttavia essa è discussa per rettificare l'interpretazione distorta, in senso adozianista, di una lista di testi dei Padri. In ogni caso quella sezione del III libro appare piuttosto un'appendice che non entra nell'economia dell'opera se non per mostrare la corretta interpretazione patristica del NT. Già nel *Libellus* Paolino affermava, che gli eretici «irretiti da false argomentazioni, sostengono che il Signore nostro Gesù Cristo è nato dalla Vergine come Figlio adottivo, cosa che non possono provare con i divini documenti» (147). L'opera di Paolino quindi si presenta come una *demonstratio biblica*, come un'ermeneutica della scrittura in senso antiadozianista. Gli esperti fanno notare che normalmente Paolino si attiene al senso letterale, anche se egli conosceva pure il senso tipico, mistico e accomodatizio, e talora non esclude le arti della grammatica/retorica per risolvere taluni passi che si presentavano oscuri o sfavorevoli alla sua linea interpretativa. Da ottimo *magister artis grammaticae* sa condurre una discussione terminologica, valutare le connessioni grammaticali e logiche, soppesare i tropi.

Più interessante valutare il senso del ricorso alle *rationabiles disputationes*, le quali mettevano evidentemente la *ratio* a disposizione della sua esegesi scritturale: questo uso della ragione interno alla fede (*dumtaxat iuxta humanae possibilitatis efficientiam*) si riferisce all'uso della grammatica e della dialettica, anche se non è possibile vedervi una forma di pensiero abbastanza precisa da poterla identificare. La *disputatio* serviva all'esplicazione della scrit-

tationibus obuiare. Si qua uero bene in his prolata habentur, nostris persistunt adsertionibus roborata, praeter illa nimirum, quae aut nullius esse momenti, aut ad hanc rem conuenientius pertinere non uidentur et idcirco nostro se refutabant facillime stilo suscipienda. Denique etsi non praetiosius, quia non mundis a sorde peccati manibus, de sacris tamen pretiosa scripturarum thesauris trium horum oblata librorum munuscula ante praesepe domini mei pleno supplicique offerre corde optime iudicaui...» (sott. mia).

(146) *Contra Felicem*, CCCM III, 19-28.

(147) MGH, *Conc* II, 132 [35-37]: «Adstruunt igitur, sed falsis adsertionibus inretiti, Dominum nostrum Iesum Christum adoptivum Dei filium de virgine natum, quod divinis nequeunt adprobare documentis».

tura intesa come parola viva; era utile per discutere la correttezza dell'esegesi dei padri per rapporto alla scrittura, di cui Felice abbondava nella sua opera; anche quando abusava dell'esegesi accomodatizia soprattutto a proposito dell'AT lo faceva con lo scrupolo di collegarla al NT (come era nel costume patristico-medievale); si affidava alla scrittura per raccogliere i passi più consoni alla tesi ortodossa; accoglieva anche i passi che sembravano fare obiezione e li discuteva; smascherava le alterazioni testuali, le mutilazioni, le spiegazioni congetturali che Felice qualche volta proponeva; assumeva coscienziosamente le difficoltà dei documenti, ricorreva persino alla critica testuale, consultando codici che il suo interlocutore sembrava non conoscere, per confermare la sua lettura del testo ⁽¹⁴⁸⁾; metteva in luce le incongruenze tra alcune affermazioni di Felice e le successive contraddizioni a cui egli andava incontro. Come si vede si tratta di un uso della dialettica a servizio della *lectio biblica*, ma che non arriva a porre la questione più ampia della *forma mentis* della riflessione.

Resta l'ultima questione: *la struttura dell'opera*. Il suo disegno non è immediatamente evidente e per di più è complicato dal fatto che l'edizione critica segue giustamente lo spostamento di un blocco di capitoli, suggerito dal confronto dei manoscritti, così come aveva proposto già nel 1938 A. Wilmart ⁽¹⁴⁹⁾: si tratta dei capp. 32b-51a del I libro, che vengono inseriti nel secondo libro, e precisamente a metà di II, 6 ⁽¹⁵⁰⁾. Viene così a cadere l'im-

(148) Cf a proposito dell'aggiunta del *neque Filius* in Mt 24, 36 «Sed quoniam in antiquariis euangeliorum autenticis, quae penes nos et in scrinio sanctae nostrae retinentur ecclesiae, 'filii' uocabulum in eodem euangelii loco insertum minimae ualuit reperiri, et uiri inlustrissimi, beatus scilicet Hieronimus atque Ambrosius, satis in sacro peritissimi eloquio, adfirmant ambo consona uoce, lectis sanae ab eis priscis grecorum codicibus, in eadem euangelii folia 'filii' nomen non fuisse inspectum, unde et ex eo credibili potest uideri longe a uero et ex superfluo additum» *Contra Felicem*, CCCM III, 12 [7-15].

(149) A. WILMART, *L'ordre des parties dans le traité de Paulin d'Aquilée contre Félix d'Urgel*, «The Journal of Theological Studies» 39 (1938) 22-37. È necessario perciò fare attenzione: chi cita da PL riferisce prima dello spostamento di detti paragrafi; chi cita dall'edizione critica numera a partire dallo spostamento, mettendo tra parentesi la numerazione tradizionale.

(150) A. Wilmart, 27 propone così la nuova sistemazione seguita dall'edizione critica di Dag Norberg:

A.	capp. 1-32a del I libro di PL	
	capp. 51b-57 del I libro di PL	= 38 cc.
B.	capp. 1-6a del II libro di PL	
	capp. 32b-51a del I libro di PL	
	capp. 6b-11 del II libro di PL	= 30 cc.
C.	capp. 1-29 del III libro di PL	= 29 cc.

A, B e C corrispondono a tre libri della vera edizione.

pressione manifestata da molti, prima di questa proposta, di un primo libro sproporzionato rispetto agli altri due. La struttura dell'opera non è perspicua e gli autori che si sono già cimentati nel compito non ne hanno tratto un'architettura convincente. Nemmeno penso di poterlo fare io. Vorrei solo indicare il filo della riflessione di Paolino per giustificare la mia scelta espositiva dei paragrafi seguenti.

Il I LIBRO è quello meglio costruito e può essere così articolato: I, 1-8: l'ampio esordio, che faceva forse pensare al progetto di un'opera più vasta; I, 9-14: presentazione della questione adozianista di Felice e *professio fidei* di Paolino: il punto di vista dell'unità della persona; I, 15-21: primo sviluppo a partire dal tema dell'incarnazione-passione, con una prima "demonstratio" biblica [19-20]; I, 22-33 (ex I, 52): la risposta a due gruppi di obiezioni di Felice: il primo gruppo [22-26] riguarda l'obiezione terminologico-logica: per Paolino non si possono equiparare i termini di *advocatus*, *adoptivus*, *adplicatus*, *mediator*, *reconciliator*, a partire dal loro significato soteriologico; il secondo gruppo [27-33] assume l'obiezione adozianista circa la verità dell'umanità di Gesù e la sua consistenza con noi, per discutere la pertinenza della lettura di Felice; I, 34-38 (ex I, 53-57) ribadisce il punto di vista dell'unità della persona presente nella *professio fidei* iniziale, mostrando come la verità della cristo-logia è a servizio di una piena illustrazione della soterio-logia.

Il II LIBRO sembra costruito in modo più discontinuo, ma potrebbe a mio giudizio essere rubricato sotto la dizione sintetica di "discussione dei *testimonia*" (forse alcuni usati dagli adozianisti). Utilizzando lo schema di comodo dei "testimoni" ne viene la sequenza: II, 1-7 (ex I, 33) Paolo, con i testi sulla predestinazione (per adozione?) e le espressioni *Deus erat in Christo*, la *forma servi*, il *filius primogenitus*; II, 8-12 (ex I, 34-38): Pietro, Giovanni, Dio Padre stesso, altri testimoni; II, 13-18 (ex I, 39-44): l'analisi dei titoli cristologici, che non prevedono il titolo *adoptivus* e *nuncupativus*, cosa che conduce ancora a discutere dell'implicazione logica (soteriologica) dei termini degli adozianisti; II, 18-19 (ex I, 44-45): un luogo emblematico dell'attrazione soteriologica dei termini: il battesimo; II, 20-23 (ex I, 46-49): Conclusione. Segue un'appendice II, 24-27 su un testo controverso (Gv 3,43). Il II Libro si chiude con un richiamo alla penitenza e con appelli finali II, 28-31.

Il III LIBRO è composto di due parti chiaramente distinte: la prima: III, 1-18 dove Paolino sembra seguire – dopo un esordio III, 1-3 – l'analisi delle *proprietà e operazioni* (gli idiomi) di Cristo sul versante dell'umanità, discussi da Felice: la volontarietà della passione (III, 4-9), l'essenziale bontà dell'umanità di Cristo (III, 9-10);

l'ignoranza del giudizio, il potere del giudizio, la soggezione del Figlio al Padre (III, 11-17); la parte termina con una bella invocazione allo Spirito; III, 18 è un cap. di passaggio dove Paolino pone la differenza tra inabitazione e incarnazione che consente di ag-ganciare la seconda parte III, 19-29: una sorta di *appendice patristica* che illustra una lista di testi patristici nella correttezza della loro interpretazione scritturistica.

La possibilità di presentare dunque il fuoco vivente della cristo-logia di Paolino mi sembra debba concentrarsi attorno a tre aspetti che devono essere ricavati dalla posizione da confutare, e che ho descritto, anche se non per riferimento diretto a Felice, nella prima parte del contributo. Si tratta di mostrare 1) come il motivo soteriologico operi in modo diverso nelle due prospettive (di Felice e Paolino); 2) come il diverso discernimento su questo aspetto sia garantito secondo Paolino dal punto di vista cristologico che sot-tolinea l'unità della persona; 3) a partire da questo si può com-prendere la discussione logico-teologica della terminologia di *ado-ptivus* e *nuncupativus*. I luoghi dell'opera sono abbastanza bene identificabili dalla mappa che abbiamo pocanzi tracciato.

c. *La "consustanzialità con noi": la differente incidenza del motivo soteriologico*

Le linee della cristologia adozianista che ho illustrato sopra (cf I. b), presenti nella lettera dei vescovi spagnoli, mettevano in luce l'orizzonte soteriologico della dottrina. L'integralità della nostra salvezza esige di affermare uno stretto rapporto tra la carne di Cristo e la nostra, cioè la sua consustanzialità con noi. La contesta-zione della posizione di Migezio prima e di Beato/Eterio poi incli-nava a far leggere l'umanità di Cristo, la sua verità, e le sue pro-prietà nella linea della continuità con la nostra umanità: per questo vengono privilegiati i termini che indicano una somiglianza di rapporto tra l'umanità di Cristo e Dio, e tra la nostra umanità e Dio: *primogenitus*, *praedestinatus*, *advocatus*, *adplicatus*, ma soprattutto *adsumptus*, *adoptivus*, e – il termine che sembra una novità di Felice – *nuncupativus*. Al di là dei termini, la consustanzialità con noi è il registro-guida dell'adozianismo, ma non nel senso che l'umanità singolare di Cristo compie la nostra, bensì nel senso che la nostra umanità storica (e Paolino dirà peccatrice) attrae nella sua orbita il senso e le proprietà dell'umanità di Cristo. D'altra parte, Paolino condivide con tutta la patristica la convinzione che è la soteriologia il luogo di emergenza della singolarità cristologica e della spiegazione delle componenti analitiche del mistero di Cri-

sto. Per questo, il problema sarà quello della diversa valutazione del "motivo soteriologico", sia sul versante della terminologia, sia sul versante dei temi connessi. Paolino non si sottrae al confronto rivelando in ciò di aver colto nel segno il merito della posizione adoizianista.

In sintesi possiamo dire che Paolino contesta a Felice la pertinenza della sua lettura del "motivo soteriologico": la consustanzialità di Cristo con noi, cioè la piena e perfetta umanità del Signore non comporta di trasferire all'umanità di Cristo le caratteristiche e le operazioni della nostra umanità: così che si debba parlare a suo proposito di predestinazione, di filiazione adottiva, di assunzione dell'umanità, di primogenitura *nello stesso senso* in cui se ne parla per noi. Se è vero – come afferma tutta la tradizione patristica – che ciò che non è assunto non è salvato, Paolino giustamente afferma che il *modo dell'assunzione* della piena e integra umanità è diverso per Cristo e per noi: non perché sia diversa l'umanità assunta, ma perché la sua umanità è l'umanità singolare dell'unica persona del Figlio di Dio (e quindi non si può parlare di un figlio adottivo, o di un "puro" uomo), mentre la nostra umanità è introdotta per grazia nella filiazione, è in questo senso "adottiva", in quanto chiamata alla comunione con Dio nel Figlio suo e alla redenzione gratuita dal peccato. Paolino – come si vedrà – condivide con la posizione adoizianista la prospettiva agostiniana della storia umana sotto il regime del peccato, ma leggerà la condivisione da parte di Cristo della nostra natura umana peccatrice, non nel senso che perché la grazia ci fa figli adottivi, liberandoci dal peccato, allora anche la umanità di Gesù è assunta per adozione, è "proclamata" nella sua relazione filiale (*deus nuncupativus*), *non genere sed gratia, non natura sed adoptione*. Non è la nostra natura umana e il suo bisogno di salvezza che ci deve far leggere il modo con cui è assunta e pensata la condizione filiale dell'umanità di Gesù, ma semmai la natura umana di Gesù, poiché è quella che il Verbo incarnandosi crea e assume come la sua propria umanità, fonda e rende possibile la nostra adozione filiale. Non per il fatto che Cristo è il Primogenito e il Predestinato tra molti fratelli, allora egli, in quanto uomo, è il figlio adottivo di Dio, ma perché è l'Unigenito e perché la sua umanità è l'umanità singolare che il Verbo assume incarnandosi, che egli autorizza la nostra adozione filiale per grazia. Con tutta la tradizione, Paolino afferma che l'umanità di Gesù è *per natura* quella del Figlio incarnato nel tempo, mentre la nostra natura umana è chiamata alla filiazione adottiva *per partecipazione* a quella del Figlio. Naturalmente questa complessa opera di differenziazione dell'uso del motivo soteriologico non è svolta da Paolino teoricamente – come ho tentato di

accennare sinteticamente qui sopra –, ma attraverso la contestazione dell'uso dell'argomento soteriologico, fatto da Felice: l'argomento non funziona da noi a Cristo, ma da Cristo a noi. Il Patriarca di Aquileia declina questa argomentazione lungo tre piste: il momento del battesimo, i testi che riguardano la relazione tra Cristo e Dio, e la considerazione della verità dell'umanità di Cristo ⁽¹⁵¹⁾. Poiché la sua logica contesta la logica avversaria, soprattutto sul terzo aspetto vedremo comparire talune difficoltà tipiche dell'orientamento alessandrino.

Il momento del Battesimo di Gesù ⁽¹⁵²⁾ è trattato dagli adozianisti come un "topos" classico per sostenere la propria posizione. In esso e nell'episodio parallelo della Trasfigurazione la tesi adozianista vede esattamente il momento dove l'umanità del Cristo è proclamata nella sua qualità di figlio "adottivo" del Padre. Ora però l'adozione è da riferire alla economia del peccato, e in questo senso può essere usata in modo conveniente per noi uomini ⁽¹⁵³⁾, ma non per Cristo ⁽¹⁵⁴⁾. Per questo Paolino può rilevare la contraddizione che si ritrova nel discorso di Felice quando afferma, che gli uomini, per mezzo del battesimo, da figli dell'ira ricevono la grazia dell'adozione a figli di Dio ⁽¹⁵⁵⁾, e parallelamente questo discorso viene applicato a Cristo, assoggettandolo dunque al regime dell'economia del peccato. Perciò – citando direttamente – Felice

(151) Vi sarebbe un quarto aspetto dove la contestazione dell'obiezione adozianista si fa più precisa e riguarda la discussione logico-terminologica, ma su ciò torneremo nel quinto momento (e.) di questa parte.

(152) *Contra Felicem*, CCCM II, 17-23 (ex I, 43-9).

(153) «Non enim Christo Iesu consequenter rataeque possibilitatis appellatio deferatur adoptionis, cui numquam dedecus contigit alienationis, cum sit adoptio nomen mihi cunctorumque redemptorum bonum. Idcirco tamen uni deo hominique dignius adscribi posse ratio non permittit regularis catholicae fidei, quoniam per eundem dei hominisque filium ille ut adsequatur per lauacrum necesse est regenerationis qui de massa perditionis per traducem propaginis ueniens in iniquitate conceptus et in peccato genitus extraneus constat a paternae dignitatis privilegio filiusque ante tempus adoptionis extetit irae» *Contra Felicem*, CCCM II, 17 (ex I, 43) [9-18].

(154) «Christus autem Iesus quo pacto adoptivius filius credi conveniat, nullius rectae fidei considerationis conspicuus ordo demonstrat. Ipse quippe solus ac singulariter de spiritu sancto conceptus et natus, ex uirginea uulva sine peccato prodiit deus et homo. Numquam quidem fuit filius irae, quatenus ex dono gratiae per adoptionis processum fieret filius dei» *Contra Felicem*, CCCM II, 17 (ex I, 43) [19-23].

(155) «ex filiis irae, sacramento nihilominus subueniente baptismatis, per adoptionis gratiam effici filios dei» *Contra Felicem*, CCCM II, 18 (ex I, 44) [3-4] e dunque si deve dedurre per Cristo «si Christum Iesum unum deum hominemque non parvis adoptivium filium praedicare, astrue, necesse est, eum impio ore maledictisque praecordiis originaliter quasi purum hominem in iniquitatibus conceptum filium fuisse irae et tunc adoptivi ei nomen confuso stilo adscribe» *Contra Felicem*, CCCM II, 18 (ex I, 44) [7-11].

sostiene una duplice generazione in Cristo, la prima carnale dalla vergine Maria, la seconda spirituale che inizia con il battesimo. Ma a ciò si contrappone la fede cattolica che parla sì di una duplice generazione dal Padre e dalla Vergine, per dire la natura divina e l'umana e la loro relazione nella persona del Verbo assumente, ma non certo la medesima fede conosce una generazione che prende avvio dal battesimo ⁽¹⁵⁶⁾. Pertanto – incalza Paolino – è solo perché Felice considera Gesù nell'economia del peccato che può trasferire da noi a lui il senso dell'adozione battesimale, ma con ciò cadendo nella trappola di considerare Cristo soggetto alla storia del peccato per sé e non per noi ⁽¹⁵⁷⁾. Il battesimo di Gesù viene da Paolino considerato nel suo significato soteriologico, ma egli non è in grado di indicare anche la sua valenza propriamente cristologica, cioè il significato dell'assunzione della *caro peccati* nella sua singolare rappresentanza per noi. Per questo potrà mostrare con facilità che tutte le testimonianze di Pietro e Paolo, che parlano di un battesimo *in remissionem peccatorum*, lo fanno sul presupposto della potenza salvifica di Gesù ⁽¹⁵⁸⁾.

I testi che riguardano la *relazione tra Cristo e Dio* ci imporrebbero una lunga disamina: il Patriarca di Aquileia conclude ogni volta che tale relazione non può essere interpretata nella linea dell'*adoptivus filius*. Qui citerò solo alcune espressioni – che probabilmente il partito feliciano interpretava in senso adozianista – ma la cui critica fa esplicitare a Paolino quanto stiamo dimostrando: è solo perché Felice legge questi testi trasponendo il significato soteriologico, che può interpretarli in tal senso. Così a proposito dell'incarnazione nel *Libellus* Paolino interpreta le forme di genere neutro *quod, sanctum, natum est* come riferite al termine *corpus*,

(156) Ecco l'affermazione riportata da Felice: «has», inquis, «geminas generationes, primam uidelicet quae secundum carnem est, secundam uero spiritalem quae per adoptionem fit, idem redemptor noster secundum hominem complexus in semetipso continet». *Contra Felicem*, CCCM II, 18 (ex I, 44) [17-21], contro cui Paolino così argomenta: «Tertiam uero quam tu initiatam in baptismo adfirmas, ecclesiasticae regulae modis omnibus refutat censura. Nam cum astrues has geminas generationes, primam ex uirgine, secundam in baptismo initiatam, oblitus praeterea illius conuinceris inenarrabilius gloriosae ex paterno ante luciferum utero natiuitatis. [...] quoniam idcirco tertiam moliris adfirmare, ut eguisse eum fingas regenerari per baptismum, quasi originaliter filium irae, qui non de spiritu sancto sicut Christus et conceptus et natus est, sed in iniquitate de semine uiciate conceptus extat naturae». *Contra Felicem*, CCCM II, 18 (ex I, 44) [25-29, 33-37].

(157) «Nam quemadmodum non sibi nec pro se sed pro nobis natus, passus, mortuus ueraciter creditur ac sepultus, ita nec sibi uel pro se sed pro nobis baptismi dedicare dignatus est sacramentum». *Contra Felicem*, CCCM II, 18 (ex I, 44) [48-51].

(158) *Contra Felicem*, CCCM II, 19 (ex I, 45). Nella stessa linea anche in *Libellus sacrosyllabus*, MGH, Conc II, 134 [3-33].

cioè all'uomo intero ⁽¹⁵⁹⁾, di modo che tutte le espressioni che indicano l'umanità sono riferite al *filius Dei*, perché è tutta la Trinità e in particolare lo Spirito che opera nel seno della Vergine. Ora, invece, «*adoptivus dici non potest nisi is, qui alienus est ab eo, a quo dicitur adoptatus*» ⁽¹⁶⁰⁾: ma Cristo anche nella sua umanità non ebbe bisogno di una adozione, gratuitamente concessa a motivo del peccato, ma attraverso di lui l'adozione fu donata a noi: perciò il termine adozione può avere solo un senso salvifico e non cristologico ⁽¹⁶¹⁾. Tra i molti testi che si potrebbero citare per indicare questa sovrapposizione del significato soteriologico a quello cristologico – senza distinguere adeguatamente la relazione della natura umana di Gesù alla persona divina del Verbo e la relazione della nostra umanità a Dio – trascelgo alcuni particolarmente significativi. Si trovano significativamente nella seconda parte del libro dove Paolino discute talune testimonianze che sembrano offrire la sponda alla tesi adozianista ⁽¹⁶²⁾. Può essere interessante svolgerne almeno uno. L'espressione *formam servi suscipiens*, contrapposta alla *forma dei*, non indica – come pensa Felice – un atto di soggezione necessaria, ma un gesto volontario, così che la *forma servi* non può essere interpretata come una diminuzione della divinità e una condizione inferiore dell'umanità assunta ⁽¹⁶³⁾. E a questo punto

(159) «sumpsit more sacri eloquii partem pro toto, ut per solum corpus totum intelligas hominem in anima rationali ex ea natum» *MGH, Conc II*, 133 [34-36]. Sulla questione dell'incarnazione cf anche *Contra Felicem, CCCM I*, 15-16.

(160) E continua: «et gratis adoptio tribuitur, quoniam non ex debito, sed ex indulgentia tantummodo adoptio prestatur, sicut nos aliquando, cum essemus peccando filii irae, alieni eramus a Deo» *MGH, Conc II*, 134 [2-6].

(161) La conclusione indica che il termine «adoptio» può essere usato solo in senso salvifico – riferito alla nostra natura umana: «Per proprium et verum filium eius, qui non eguit adoptionem, adoptio nobis filiorum donata est» *MGH, Conc II*, 134 [6-7]. L'adozione non indica dunque la relazione dell'umanità di Cristo alla persona del Verbo, ma la relazione della nostra umanità a Dio, per mezzo di Cristo.

(162) «Praedestinatus filius Dei» (che Felice intendeva per *adoptionem*), *Contra Felicem, CCCM II*, 1-2; «Deus erat in Christo» (Felice intendeva: *quasi alius sit Deus in Christo et alius sit Christus homo*), *Contra Felicem, CCCM II*, 3; «forma servi suscipiens» *Contra Felicem, CCCM II*, 4; «donavit illi nomen, quod est super omnem nomen» (Felice interpretava nel senso del nome *adoptivus* e *nuncupativus*), *Contra Felicem, CCCM II*, 5-6 (ex I, 32); «filius meus primogenitus», *Contra Felicem, CCCM II*, 7 (ex I, 33); «Deus erat cum illo» (che Felice interpretava nella linea della comunione di grazia con gli eletti), *Contra Felicem, CCCM II*, 8 (ex I, 34). In *Contra Felicem, CCCM II*, 9-13 (ex I, 34-38), Paolino prosegue nell'elencazione dei testimoni biblici, seguendo il canovaccio dei personaggi: ancora Paolo, poi altri testimoni, le sante donne, il centurione e, infine, i titoli cristologici. Qui si tratta forse meno di testi discussi.

(163) «Potestate ergo vel voluntate Christus Iesus, non necessitate coactus, in forma dei permanens, semetipsum exinaniuit, formam servi suscepit. Potestate

introduce il bel paragone regale, con un trasparente riferimento alla parabola del buon samaritano: quando il figlio del re si degna di vestire la livrea del servo, in virtù del suo potere o del suo volere, per riportare sulle sue spalle l'uomo infermo caduto, egli non perde la sua dignità regale, né la diminuisce, né la muta, ma lo fa e lo può fare precisamente per la sua regalità che gli consente la condiscendenza verso il povero e l'ultimo: la *forma dei* è il nome dell'identità, la *forma servi* è il nome della condivisione (164).

Infine si deve ricordare la considerazione della *verità dell'umanità di Cristo* e della *consustanzialità con noi*, esattamente il punto su cui Felice faceva leva per affermare la tesi adozianista. Qui il discernimento di Paolino d'Aquileia si fa acuto e afferma che le interpretazioni distorte degli adozianisti sottopongono ad un'attrazione soteriologica quei temi, che leggono le proprietà e le azioni dell'umanità di Cristo alla luce della nostra salvezza. Due sezioni sviluppano questo argomento. La prima si trova nel I libro: dopo l'iniziale illustrazione della tesi adozianista e un primo abbozzo di risposta (I, 9-21), Paolino raccoglie le due obiezioni principali di Felice: una riguarda la discussione logico-terminologica sul termine *adoptivus* (I, 22-26), l'altra concerne la verità dell'umanità di Gesù e la sua consustanzialità con noi (I, 27-31). Qui vengono trattati i temi della condivisione della sua passione, se Gesù abbia pregato per sé o solo per noi, la sua '*necessitas*', con una conclusione sul nome di Gesù che è al di sopra di ogni altro nome (I, 32.51-52). La seconda sezione si trova nel libro III, dove la dispersione delle questioni

etiam in forma serui dignatus est minor fieri patre. Ipse etenim et non alius Christus Iesus, uerus dei filius, qui et in forma serui minor, et in forma dei patri permanet aequalis», *Contra Felicem*, CCCM II, 4 [20-25].

(164) «Nam si quispiam cuiusdam regis filius, ut humano usu loquar, seruuum suum pietatis deuictus clementia, potestate aut etiam propria uoluntate in oscula ruens amplexatus fuerit, aut uestem serui non dedignatur semetipsum induere, uel certe infirmum propriis ad domum misericordia motus reportare uoluerit humeris curamque illius uersa uice quasi famulus, cum sit dominus, habere non dispexerit, numquid pro his dominum indulgentiae exhibitis rebus dominantis amisisse priuilegium estimatur, uel pristinae potestatis perdidit uel minuit uel inmutauit dignitatem, aut propter inlato seruilis famulatus beneficio dominatui suo contulit deformitatis iniuriam, aut propter uestem serui quam induerat, desiit eius esse cuius uerus erat filius regis? Non utique. Sed permansit ipse qui fuerat uerus filius regis. His ita peractis non amisit ueri filii nomen nec duplicauit in adoptiuum nec inmutauit in nuncupatiuum» *Contra Felicem*, CCCM II, 4 [27-41]. Di qui la chiara conclusione che interpreta in senso soteriologico l'espressione letta da Felice in senso adozianista: «Nam qui semetipsum potestate et, ut clarius dicam, pietatis benignitate exinaniuit, formam serui suscipiens, eadem namque potestate uel pietatis uoluntaria dignatione semetipsum humiliauit, non inuitus uel coactus, sed ipse se pro nobis misericorditer humiliauit, pius pro impiis, misericors pro miseris...» *Ivi*, II, 4 [47-52].

sembra unificarsi attorno al tema della vera umanità di Gesù. Elen- cate nel cap 3 ⁽¹⁶⁵⁾ sono poi riprese con un altro ordine nel seguito del libro: 1) la volontarietà della sua passione (III, 4-9); 2) l'essen- ziale bontà dell'umanità di Cristo (III, 10-11); 3) l'ignoranza del giorno del giudizio (III, 12); 4) il potere di dare il regno dei cieli (III, 13-14); a cui si aggiunge un'ultima questione 5) la soggezione del Figlio al Padre (III, 13, 15-16). Si tratta di questioni che potevano essere utilizzate in senso adozianista dal partito di Felice e di cui Paolino propone un'ermeneutica a suo favore. Come si vede si tratta di un fascio di temi di grande momento che partono tutti dalla questione essenziale che il Patriarca di Aquileia formula, mettendola in bocca a Felice stesso: «*Tu causaris: 'qui negat' inquis 'eum ado- ptivum secundum hominem filium dei, neget necesse est eum uerum fuisse hominem'*»: è in gioco la consistenza e la verità dell'umanità di Cristo ⁽¹⁶⁶⁾. Paolino cercherà di svolgere questi temi secondo una particolare inclinazione, mostrando che la loro interpretazione a favore dell'affermazione della tesi dell'adozione della natura umana, ancora una volta legge l'umanità di Gesù alla luce del bisogno di salvezza della nostra umanità, così che non può essere attribuito alle membra ciò che non è avvenuto anche nel capo. Ma è neces- sario distinguere chiaramente ciò che si deve riferire al solo capo, alle sole membra e ciò che vale per entrambi ⁽¹⁶⁷⁾. La critica di Paolino è chiara e tende a discernere l'uso del motivo soteriologico, perché non avvengano cortocircuiti. Ma la risposta sui singoli temi rivela anche la direzione del pensiero del Patriarca di Aquileia: sul tema della preghiera egli dice chiaramente che come Cristo è nato, ha patito, è morto ed è risorto per noi, così egli non ha pregato per se stesso, ma solo per noi. Non esisteva alcuna *necessitas* della

(165) «*Christum autem Iesum dei filium, in quo sibi pater conplacuit, in quo omnis dulcedo paterne caritatis, in quo omnis plenitudo habitat diuinitatis, hereticus iste cum sequacibus suis astruit 3) eum diem nescire iudicii, quia homo fieri dignatus est, adfirmat 2) non esse essentialiter bonum, derogat 1) non eum uenisse suam facere uoluntatem, autumat 4) non esse suum regnum praestare caelorum, et his si- milia*»: ho segnalato con i numeri le questioni qui elencate nell'ordine con cui vengo- no poi effettivamente svolte nel seguito del testo: *Contra Felicem*, CCCM III, 3 [5-11].

(166) La citazione proviene da *Contra Felicem*, CCCM I, 27 [1-3]. Paolino aggiunge: «*Numquidnam cum confiteor eum non redemptum, sed redemptorem, non saluatum, sed saluatorem, putas ne hominem negem eum? Hominem inquam illum uerum confiteor; sed deum uerum eum praedicans ueneranter adoro*» *Ivi*, I, 27 [10-15].

(167) A Felice che afferma «*non posse quidquam membra habere, nisi hoc quod praecesserit in capite*», Paolino controbatte: «*Quod quidem recte diceris, si subtili discretionē cauta manu fidei discriminare quid loqueris religiosius didicisses, quid soli capiti deputatur, quae ad sola membra referuntur, quid etiam commune in utroque conueniat*» *Contra Felicem*, CCCM I, 28 [1-6].

preghiera per lui ⁽¹⁶⁸⁾, perché si attribuirebbe al capo ciò che è il dovere delle membra ⁽¹⁶⁹⁾, e tuttavia il capo fa liberamente non per sé, ma per le sue membra, quanto a queste è richiesto per il loro bisogno di salvezza ⁽¹⁷⁰⁾. L'enfasi sul *pro nobis* serve ad escludere certo la *necessitas* della preghiera in Cristo e sottolinearne la sua volontarietà, ma la risposta a Felice si ferma qui, e Paolino non è in grado di mostrare il motivo della "capitalità" della preghiera fatta dal Verbo incarnato: Gesù non prega solo per noi, e anche se non prega per sé – nel senso che ne ha "bisogno" a motivo della sua condizione umana sottoposta all'economia del peccato e della grazia –, egli certo ha veramente e liberamente pregato, nel senso che la sua umanità ha imparato dalle cose che patì, si è abbandonata fiduciosamente al Padre non solo per noi, ma anche e soprattutto *da se stessa* e per questo diventa salvifica ed esemplare *per noi*. Sarebbe interessante poi svolgere anche gli altri temi ricordati: essi sono precisamente temi in cui la linea alessandrina fatica a dire la consistenza dell'umanità di Cristo ed è quindi incline a risolverla per rapporto all'economia della redenzione – in questo condividendo il presupposto di Felice – più che ad illustrarla per rapporto al significato singolare dell'umanità di Cristo, che non viene solo per redimere dal peccato, ma che è il senso compiuto e perfetto della libertà umana ⁽¹⁷¹⁾.

(168) «Tu igitur non es confusus feliuomo gutture explicare idcirco eum non esse uerum deum uerumque dei filium, quia non solum pro aliis, sed etiam *pro semetipso necessario* in oratione dei pernoctans duxerit exorasse» *Contra Felicem*, CCCM I, 30 [1-4].

(169) «Solutus igitur pro omnibus pernoctans in oratione deum orabat, quia solus pro omnibus uenerat mori. Non, non pro se necessarium habuit omnino orare, qui nullumquam necessitatis uinculum ut purus quilibet electorum hominum fuerat implicatus» *Contra Felicem*, CCCM I, 31 [1-4].

(170) «Quid mirum si pro illis, hoc est, pro consubstantialibus membris suis humano affectu humanaque uoce orare infinita uoluit pietas, qui pro illis dignatus est etiam cum mortalibus incrementis nasci, pati, mori et sepeliri ac resurgere?» *Contra Felicem*, CCCM I, 28 [27-30].

(171) Si veda ad esempio nel Libro III la questione della volontarietà della passione di Gesù (III, 4-9): egli non ha fatto la sua volontà – afferma Felice –, ma quella del Padre, in quanto la sua umana volontà è quella del figlio adottivo, subordinata a quella del Padre. Paolino controbatte che v'è unità tra la volontà di Cristo e quella del Padre: «Cum autem dicis *Discendi de caelo, non ut facerem uoluntatem meam sed eius qui misit me patris*, apertius personarum declarasti discretionem, quia et pater pater est et tu filius uere filius es. Et uoluntas non est tua solius nec alia sed communis et una cum patre» *Contra Felicem*, CCCM III, 7 [15-19]. Ma quando deve spiegare le affermazioni circa il fatto che il Figlio fa la volontà del Padre, risolve la questione nel senso che Gesù fa la volontà del Padre «humilitatis et oboedientiae exempli speculum», e che dunque la sinergia delle volontà non è affermazione che ha valore cristologico, ma solo soteriologico, essa è *pro nobis*, ma non ci dice nulla circa il singolare cammino storico della libertà

Su questo punto si deve dire che i due fronti non si sono compresi: la sponda adozianista per affermare la consistenza dell'umanità di Gesù usava una strumentazione logico-concettuale inaccettabile sotto il profilo dell'ortodossia, ma il fronte rappresentato dall'impostazione alessandrina di Paolino non ha colto l'*intentio profundior* della posizione adozianista – maldestramente orchestrata attorno al tema dell'umanità di Gesù come figlio adottivo e nuncupativo – che era quella di affermare l'umano in Cristo come verità dell'umano in noi. Il principio metodologico che bisogna distinguere *quid soli capiti deputatur, quae ad sola membra referuntur, quid etiam commune in utroque conueniat* funziona solo nel senso di stabilire le distinzioni, ma non le relazioni, e quindi il senso fondante ed esemplare della singolare umanità di Cristo in rapporto alla nostra. La risposta di Paolino si lascia irretire dal suo carattere polemico: si ferma quando ha fatto tacere l'avversario, ma non riesce a far parlare esaurientemente la rivelazione.

d. *L'affermazione dell'unica persona:
la comprensione teologica dell'unità di Cristo*

In ogni caso, se la critica a Felice sull'uso del motivo soteriologico si ferma al suo aspetto polemico, Paolino d'Aquileia, invece risulta particolarmente preciso nello sviluppo teologico della costituzione della persona di Gesù Cristo. Qui egli può far leva sull'ininterrotta tradizione dogmatica dei primi cinque concili ecumenici, ma viene additato anche per la finezza linguistica delle sue formulazioni. Lo stesso Denzinger lo gratifica di una menzione e lo fa proprio citando il testo del *Concilium Foroiuliense* che oggi celebriamo: «E la nascita umana e temporale non si oppose alla nascita divina e fuori dal tempo, ma nell'unica persona di Gesù Cristo <è> il vero Figlio di Dio e il vero Figlio dell'uomo; non è uno (*alter*) Figlio dell'uomo, l'altro (*alter*) Figlio di Dio, ma l'unico e medesimo è Figlio di Dio e dell'uomo in ambedue le nature, cioè quella divina e quella umana, vero Dio e vero uomo; non Figlio di Dio putativo, ma vero, non adottato, ma proprio, giacché mai fu alieno al Padre a motivo dell'uomo che assunse» (172). La sua posizione viene con-

umana di Gesù: «Ideo descendisti, hoc est excellentiam diuinæ altitudinis exinanitus formam serui suscipiendo inclinasti, ut membra tua, electos scilicet tuos, et exemplo et monitis non suam sed dei facere uoluntatem informares» *Contra Felicem*, CCCM III, 9 [8-11].

(172) «Nec obfuit humana et temporalis nativitas diuinæ illi et intemporalis nativitati, sed in una Christi Iesu persona verus Dei verusque hominis filius, non alter hominis filius, alter Dei, sed unus idemque Dei hominisque filius, in utraque

tinuamente ribadita dal *Libellus* al discorso di Cividale, or ora ricordato, fino alle formulazioni diffuse del *Contra Felicem* ed è riconoscimento comune che nell'ultima opera le formule abbiano raggiunto un particolare rigore e precisione. In realtà si deve dire che egli poteva far conto di tutta la tradizione patristica, di cui cita una lunga teoria di Padri, che riscatta anche dalla rilettura distorta del partito feliciano: Atanasio, Damaso, Cirillo, Gregorio di Nazianzo, Ilario, Agostino, Ambrogio, Girolamo, Fulgenzio di Ruspe, Cassiano, Vincenzo di Lérins, Leone Magno, Gregorio Magno, i concili di Efeso e Calcedonia. In particolare la *Prima Lettera* di Gregorio di Nazianzo a Cledonio, che spesso veniva allegata agli *Atti* dei concili di Efeso e Calcedonia, era molto conosciuta: si trova citata in Adriano I, in Alcuino, nella stessa *Confessio fidei Felicis* dell'800⁽¹⁷³⁾. La *Lettera a Cledonio* forniva le espressioni chiave che consentivano il discernimento di fede: Cristo è *unus idemque Dei hominisque Filius* (un'espressione che ricorre come un ritornello in tutti i casi grammaticali); perciò non si può dire che in lui vi è un *alius et alius*, ma si può parlare di *aliud et aliud*, vale a dire la natura umana e la divina, senza che la nascita nel tempo da Maria possa essere contrapposta a quella divina fuori dal tempo, fino a configurare due figli⁽¹⁷⁴⁾.

Nel *Libellus sacrosyllabus* e nel *Contra Felicem* le espressioni dunque si vanno precisando con un movimento circolare, da un

natura, divina scilicet et humana, Deus verus et homo verus, non putativus Dei filius, sed verus, non adoptivus sed proprius, quia nunquam fuit propter hominem, quem adsumpsit, a patre alienus» (cf Dz 619, nell'edizione di P. HÜNEMANN, da cui prendiamo la traduzione) e continua: «Solus enim sine peccato natus est homo, quoniam solus est incarnatus de Spiritu sancto et immaculata virgine novus homo. Consubstantialis Deo patri in sua, id est divina, consubstantialis etiam matri sine sorde peccati in nostra, id est humana, et ideo in utraque natura proprium eum et non adoptivum Dei filium confitemur, quia inconfusibiliter et inseparabiliter adsumptum homine unus idemque est Dei et hominis filius. Naturaliter patri secundum divinitatem, naturaliter matri secundum humanitatem, proprius tamen patri in utroque, quoniam, sicut dictum est, non sunt duo filii, alter Dei, alter hominis, sed unus Christus Iesus propter unam personam Dei et hominis filius, Deus verus et homo verus, in anima rationali et vera carne» cf anche *MGH, Conc II*, 188 [23-29.29-36].

(173) Cf *Ep. Ad Cledonium*, 18,21: in GREGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques*, par P. GALLEY, (SC 208), Paris, Cerf, 1974, 44-47. Per la *professio fidei* di Felice cf *MGH, Conc II*, 221-225.

(174) Cf *Libellus sacrosyllabus* «Nihil enim humana nativitas divinae praeiudicavit nativitati: adsumpsit quod non erat; permansit in id essentialiter quod erat, non commixtione passus neque divisione, sed in una persona Christi Deus verus et homo permanet verus; non duo filii Deus et homo, sed unus filius Deus et homo, non *alius* filius hominis et *alius* Dei, sed unus idemque Dei hominisque filius» *MGH, Conc II*, 137 [8-13].

lato sul presupposto della testimonianza biblica, dall'altro come regola linguistica perché quelle testimonianze non siano fraintese. Del resto è noto come il linguaggio delle nature e della persona è in vista della comprensione dell'opera salvifica e quindi è in funzione della verità della soteriologia. L'aver chiarito i diversi livelli del "motivo soteriologico" conduce alla precisazione della composizione di Cristo. Ora Paolino, su questo punto, ha visto con chiarezza che il difetto della posizione adozianista proveniva dal suo punto di partenza: quello della duplice filiazione, compresa secondo un parallelismo logico-terminologico e quindi dell'enfaticizzazione del punto di vista delle due nature. Il Patriarca d'Aquileia pertanto capovolge il punto di partenza, facendo leva sull'unità della persona. In questo senso il suo procedimento è speculare a quello degli adozianisti, come l'abbiamo descritto sopra ⁽¹⁷⁵⁾. Nella prospettiva dei vescovi spagnoli le affermazioni si scandivano in un triplice passaggio logico: 1) alla differenza delle nature corrisponde una duplice filiazione; 2) la filiazione divina è per natura, per generazione e sostanza; la filiazione umana *non può che essere* per grazia, per elezione e adozione; 3) il medio concettuale è il termine figlio che passa dal piano della "persona" al piano delle "nature" (indica il soggetto delle proprietà e delle operazioni). Il risultato era che l'affermazione dell'unità e dell'unicità della persona risultava nominale, soprattutto compromessa dallo spostamento della terminologia "filiale" sul versante delle nature. Paolino non può che sottolineare con forza il punto di vista dell'unità della persona nella sua funzione logico-concettuale per comprendere appunto come essa sussiste nelle due nature. Di qui il procedimento inverso delle affermazioni del Patriarca di Aquileia: 1) il punto di partenza è quello dell'unità della persona; 2) che sussiste in due nature, la divina e l'umana, che sono in diverso modo proprie del Verbo; 3) questa unità si dà sin dall'inizio, fin dall'incarnazione (non si deve stabilire un parallelo delle due filiazioni), così che non si può pensare ad un momento dove la natura umana sia esistita se non come l'umanità "propria" del Verbo. Il risultato era l'intrinseca contraddizione contenuta nel pensare la natura umana come un *adoptivus filius*. È facile notare il carattere speculare dell'argomentazione di Paolino di Aquileia: essa rivela anche il particolare orientamento della sua cristologia, che assume come punto di forza sistematico l'unità e unicità della persona. Possiamo ora documentare brevemente queste tre affermazioni.

Nel I Libro Paolino affronta – dopo l'ampio esordio (I, 1-8) –

(175) Cf I, b: 2.

subito la questione. La sezione che va dal cap. 9 al 21 del libro è interamente dedicata ad illustrare il senso della posizione ortodossa. Il Patriarca ricostruisce brevemente gli antecedenti: egli fa riferimento al fatto che Felice aveva professato giustamente la fede cattolica, ma che subito dopo aveva abiurato ⁽¹⁷⁶⁾, riproponendo le sue obiezioni ⁽¹⁷⁷⁾. Paolino contesta le affermazioni di Felice che confessano Gesù come un "puro e comune uomo", come un "figlio adottivo per dono gratuito" e un "dio proclamato (*nuncupatiuus deus*), dalla grazia proveniente di Dio". Ciò comporta una divisione in Cristo e non è sufficiente l'autodifesa di Felice: "Personas ait 'non diuido, naturas prorsus distingo'". Egli cerca di portare il discorso non sulla sincerità spirituale della posizione del vescovo di Urgel, quanto sulla verità della sua *professio fidei*. D'altra parte lo stesso Alcuino aveva avuto il sospetto che la questione potesse risolversi in un conflitto verbale ⁽¹⁷⁸⁾, ma la correttezza della confessione di fede è decisiva per il mistero di Cristo. Per questo è importante anche la vigilanza sulla formulazione linguistica: la formulazione incauta trascina inevitabilmente un modo di sentire diverso e quindi implica sempre la questione teologica. Paolino lo avverte fin dall'inizio e cerca di mettere in guardia il suo confratello ⁽¹⁷⁹⁾, anzi, lo accusa esplicitamente di camuffare la questione, usando un linguaggio ambivalente. Il Patriarca sembra indicare persino un influsso giudaico sul linguaggio adozianista, se non fosse poi che il richiamo più generico ad Ario, rubrica la tesi degli spagnoli convenzionalmente sul fronte dell'eresia ⁽¹⁸⁰⁾.

(176) «Quo igitur pacto cuiusque suasibilis inspirationis instinctu statimque obliuiscitur, quis paulo ante fuerat, inmemor subito quasi in alienatione insani capitis quid dixerit? [...] durius post modicum furibundus abiurat» *Contra Felicem*, CCCM I, 9 [15-18.22].

(177) «Ait enim: 'Si autem ut uos uultis homo adsumptus a filio dei mox a conceptione uirginalis uteri uerus conceptus est deus et uerus natus est deus, quomodo ipse filius propheticæ de semetipso ait: *Et nunc hæc dicit dominus, formans me ex utero seruum sibi?* Et rursus: 'Qua' inquit 'auctoritate homo dominicus ex utero matris uerus deus conceptus et uerus deus natus a uobis prædicatur, cum sit natura uerus homo et per omnia subditus deo?'» *Contra Felicem*, CCCM I, 9 [23-29].

(178) «Plurima in tuis scriptis iusta et vera inveniuntur. Cave ne in hoc solo adoptionis nomine a sensibus sanctorum Patrum dissentias [...] In uno tantummodo adoptionis verbo a sancta et apostolica ecclesia discordamini» *MGH, Ep. IV*, n. 23, 62 [23-24]; 65 [3-4].

(179) «...nihil pendens quam sit periculosum quamque terribile de deo indigne etiam sentire, quanto magis indecenter incauta disputare locutione» *Contra Felicem*, CCCM I, 11 [4-6].

(180) «Iudæus namque dicit: Tu cum sis homo, facis temetipsum deum. Hereticus prorsus rearguens ait: Cum sit homo et subditus deo, non potest uerus deus uerusque credi filius dei» *Contra Felicem*, CCCM I, 12 [9-11].

Chiusa la possibilità di un'interpretazione di basso profilo delle affermazioni adozianiste, Paolino formula con chiarezza la sua risposta, sottolineando il *punto di vista dell'unità della persona*: qui egli riprende continuamente il tema, con formulazioni che vanno sempre meglio precisandosi. Anzitutto, occorre dire che l'unità della persona non consente alcuna sorta di divisione (*quoniam unus est Christus dei hominisque filius, et unitas in partes non rescinditur – nequaquam enim unus diuidi potest nullaue umquam rationis possibilitate personalis unio recepit sectionem*), anzi il modo dell'unione sfugge alla considerazione razionale, perché esso non è nient'altro che la comunicazione della vita di Dio in una natura umana ⁽¹⁸¹⁾: non si deve pensare secondo un'aritmetica delle nature, perché la natura divina è «contemperata» alla natura umana. Si ode il tema patristico della *condescendentia*, nel quale appunto la duplicità delle nature non è pensata nella linea di due grandezze sommabili: tutto ciò è espresso prevalentemente in termini negativi (*nec naturarum confusio nec naturarum umquam ullomodo diuisio*). Risulta pertanto fuorviante partire dalle nature considerate come preesistenti all'unione nella persona del Verbo, perché sarebbe una considerazione astratta. Essa dev'essere mantenuta (*salua proprietate utriusque inrefuse et intransfusae naturae*) al livello delle *proprietates*, ma come una distinzione che viene operata all'interno dell'unità del mistero personale di Cristo, la quale sola è concretamente esistita sin dall'inizio. La formulazione sintetica, che ha la struttura di una *professio fidei* appare particolarmente interessante:

Sed salua proprietate utriusque inrefuse et intransfusae naturae, in una dei hominisque persona nec deus umquam credatur sine homine, quem suscipere ab ipso dumtaxat conceptu dignatus est uirginalis uteri, nec homo sine deo, qui mox ab ipsa conceptione uirginalis uuluae, spiritus sancti gratia fecundante, in deum adsumptus uerissime praedicatur, quatenus et deus propter susceptum hominem et homo propter susipientem deum ex utroque et in utroque uerus deus uerusque homo unus idemque Christus, unigenitus dei hominisque filius uerusque deus, in cuius nomine caelestium terrestrium et infernorum genu curuatur, ab omni lingua iuxta apostolicam tubam in gloria esse dei patris confiteatur ⁽¹⁸²⁾.

(181) «quia sic est humana natura inenarrabili quodammodo diuinae inseparabiliter unita naturae sicque inestimabili consideratione <diuina natura>, iuxta quod pax dei praecellet omnem intellectum, solae cognita ineffabilis trinitati, contemperata est humanae naturae, quatenus nec naturarum confusio nec naturarum umquam ullomodo diuisio suspicetur»: compresa la citazione del testo: *Contra Felicem*, CCCM I, 12 [23-32].

(182) Sottolineatura mia: *Contra Felicem*, CCCM I, 12 [32-43]. Si veda anche il testo seguente dove la formula è per così dire riassunta: «Cum ergo dico deus uerus et homo uerus non duas dei hominisque personas definio sed in una dei persona utrumque, deum scilicet hominemque confiteor. Denique non est alius

Naturalmente ciò consente di distinguere il diverso regime con cui il termine «persona» funziona a livello della Trinità e dell'economia redentrice: nella prima la trinità delle persone indica una *discretio* dell'unica gloria essenziale, così che si tratta di un solo Dio; nell'economia di incarnazione l'unità della persona di Cristo rende possibile la *distinctio naturarum* ⁽¹⁸³⁾. A livello dell'economia redentrice Paolino mette in guardia appunto dal pensare la duplice origine di Gesù come una successione, quasi che prima vi sia un «puro e comune uomo» che solo in seconda battuta viene inabitato da Dio, sul modello dell'ispirazione profetica ⁽¹⁸⁴⁾. Piuttosto il modello è quello di un uomo che è sì «assunto» – il sintagma *homo adsumptus*, che Paolino riconosce come legittimo, può indurre l'immaginazione a pensare l'assunzione come una successione temporale – ma nel senso che *suum proprium singulariter fecit*. Il Patriarca di Aquileia si dilungherà così per alcuni capitoli (I, 15-18) ad analizzare il mistero dell'incarnazione, a cui farà seguire anche una *demonstratio biblica*, citando i passi che più direttamente po-

Christus deus et alius Christus homo sed unus idemque Christus est deus homo. Est plane aliud per id quod deus est, et aliud per id quod homo, sed non est alius Christus, sicut dictum est, deus et alius homo. Illud ad naturarum discretionem pertinet quod praemisi, hoc ad unitatem personae quod subintuli. *Contra Felicem*, CCCM I, 13 [1-7].

(183) «Nam quemadmodum in mysterio sanctae trinitatis trium personarum discretio et in unius eiusdemque essentialis gloriae inseparabili maiestate non tres dii sed unus creditur deus, ita e diverso in dispensatione pii et magni sacramenti mediatoris dei et hominum hominis Christi Iesu, duarum ueraciter distinctio naturarum, et unius personae professio ueritatis, non duos filios uel duos deos aut duos Christos sed unum eundemque Christum Iesum ex utraque et in utraque natura, uerum et unigenitum dei filium, uerum et omnipotentem deum apostolicae fidei regula et corde credi sinceriter instigat ad iustitiam et ore profiteri salubriter incitat in salutem» *Contra Felicem*, CCCM I, 13 [8-18]. A proposito della «persona» divina in quanto fonda l'assunzione della natura umana si veda soprattutto il testo citato alla nota 185.

(184) «Sciendum namque est quia non fuit Christus *primum* communis purusque conceptus uel natus homo et *postmodum* deus in eo, quemadmodum *in quolibet prophetarum ex dono gratiae habitauerit*, sed in ipso sancti spiritus conceptu, beata uidelicet uiscera inuiolate uirginis ueram carnis materiam ministrantia, a uerbo dei in ipso conceptionis exordio ineffabiliter nascendo susceptus, *ex quo homo coepit esse una persona cum deo, semper unigenitus dei filius et uerus deus et fuit et est et erit*. Quoniam cum a uero dei filio et uero deo essentialiter in singularitate personae licet inconfusibiliter sit adsumptus homo, uerus dei filius et uerus deus absque ulla dubietatis palpatione creditur et adoratur. Non enim adsumpsit homo, qui nondum erat, deum, sed deus sempiternus dignatus est hominem suscipere temporaliter, quem *suum proprium singulariter fecit*» *Contra Felicem*, CCCM I, 13 [18-32]: le sottolineature che ho evidenziato dicono bene la comprensione che Paolino aveva degli elementi in gioco.

tevano sostenere il punto di vista della considerazione dell'unità (I,19-21). Il registro dell'unità resta legato al termine *persona*, mentre la differenza delle nature esprime la duplicità che consente di comprendere l'economia redentrice della natura divina del Verbo che assume la *forma servi* ⁽¹⁸⁵⁾.

A questo punto per completare la questione dell'unità della persona si dovrebbe introdurre lo *sviluppo del paragone antropologico*, che Paolino però svolge solo nel *Libellus sacrosyllabus*, in risposta ad una strana affermazione che si trovava nella lettera dei vescovi spagnoli: «*sunt etiam plerique qui adstruunt ex tribus substantiis unam mediatoris personam, verbi, carnis et animae*» ⁽¹⁸⁶⁾. Probabilmente non è più ripresa nel *Contra Felicem* perché il vescovo di Urgel non aveva raccolto la tesi dai suoi colleghi spagnoli. Tuttavia la questione è interessante – come ho accennato anche sopra – perché rivela, da un lato, la mentalità analitica (si direbbe aritmetica) degli adozianisti e, dall'altro, la preoccupazione di Paolino di pensare la concreta unione del Verbo incarnato. La risposta di Paolino considera inutile, se non dannosa una tale precisazione, una volta che si sia stabilito contro gli apollinaristi che l'umanità perfetta del Salvatore è composta di anima e corpo, e il Verbo non si unisce alla carne *ad vicem animae*. Precisato ciò, il Patriarca di Aquileia riteneva inutile la enumerazione astratta delle tre sostanze presenti in Cristo. Il seguito dello sviluppo del paragone antropologico mira ad affermare l'unità sostanziale dell'anima e del corpo nella natura. Anche se si concede persino ad elucubrazioni di carattere geometrico ⁽¹⁸⁷⁾, il suo obiettivo è quello di affermare la perfetta natura umana di Cristo ⁽¹⁸⁸⁾.

(185) «Neque enim in dispensatione pii et magni sacramenti persona dei personam hominis suscipit, sed *persona uerbi* sempiterna, una uidelicet de trinitate, secundum quod semetipsam exinaniuit, suscipit temporaliter formam serui, hoc est naturam hominis. Nec ex diuersitate personarum facta est confusio unius personae, sed permanente discreta ueritate utrarumque naturarum, facta est indiuisa et inconfusa societas essentialis in unione personae» *Contra Felicem*, CCCM I, 14 [16-23].

(186) L'espressione della lettera era: «tribus quoque substantiis, verbi scilicet, animae et carnis, ut credatur esse in una eademque Dei et hominis persona et homo deificus et humanatus Deus» *MGH, Conc II*, 114 [38-39].

(187) *MGH, Conc II*, 138 [10-30], 139 [1-8].

(188) *MGH, Conc II*, 139 [8-9]: «Numquid potest dici caro sine anima humana natura, cum sit nihil aliud nisi terra? Animata vero terra humana perfecto potest dici integra perfectaque natura».

e. *La critica dell' adoptivus filius: confutazione della terminologia e concettualità adoizianista*

L'ultimo aspetto della ricostruzione della cristologia di Paolino riguarda il discernimento operato sul terreno della tesi adoizianista. Precisamente il punto di vista dell'unità della persona consente al Patriarca di mostrare l'intrinseca debolezza della formulazione *adoptivus seu nuncupativus filius*. Il procedimento critico si svolge dunque a diversi livelli.

La critica di Paolino avviene anzitutto mediante una confutazione a livello *semantico-logico*: egli mette in luce sia la diversità di origine, sia la volontarietà dell'adottante e dell'adottato. Il referente antropologico del termine "adozione" e dell'esperienza che vi è sottesa non consente di utilizzarlo per lo scopo che si prefigge la posizione adoizianista: quello cioè di mettere in evidenza la consistenza dell'umanità assunta di Gesù, perché non riesce a determinarla come l'umanità *propria* del Logos. Infatti v'è un aspetto del termine *adoptivus* per il quale l'adozione suppone un'estraneità tra l'adottante e l'adottato. Ancor di più si deve dire del termine *nuncupativus* ⁽¹⁸⁹⁾, che significa istituire, proclamare (ad una dignità), nominare (un erede): anche qui si suppone una situazione di diversità che viene superata (*Adoptivus dici non potest nisi is, qui prius est alienus ab eo, a quo adoptari desiderat* ^[190]). Paolino, da buon grammatico, già subito nel *Libellus*, confuta il profilo antropologico della metafora: *adoptivus enim nonnisi adfectatae locutionis alienus dicitur filius. Omnis enim adoptatio ex affectione ducit vocabuli sui originem, quamquam ethimologiae suae non videatur trahere similitudinis sonum [...] Ex affectu quidem dilectionis pars subrepat parti, ut in utraque conveniat dilectionis affectum* ⁽¹⁹¹⁾. L'analisi è persino abile quando afferma che nonostante la tonalità affettiva del termine essa suppone appunto una estraneità (*alienus*), una indulgenza, un atto che non procede da un vincolo (*non ex debito*). Per questo la metafora, per quanto

(189) Sul termine *nuncupativus*: «Nuncupativus nempe deus ille dicitur, qui cum sit homo purus, nec est una cum deo uero persona sicut Christus; ex accidenti tantummodo dono gratiae dicitur quasi deus. Promeretur nimirum huius honoris uocabulum ex largitoris quandoque gratuito munere, quia non habuit essentialiter semper ut deus esset. 'Nuncupare' quippe affectatae locutionis est 'appellare'. *Contra Felicem*, CCCM II, 15 [4-10].

(190) *MGH, Conc II*, 137 [14-15].

(191) *MGH, Conc II*, 136 [9-11.13-14]. E ancora: «Adoptivus vero dicitur, cum nihil a patri adoptante debetur, sed gratis indulgendo conceditur. Abusive namque et non essentialiter adoptivus est filius dictus, sicut Moyses adoptatus est in filium filiae Pharaonis, alienus ab ea generatione et sanguinis adfinitate» *MGH, Conc II*, 135 [32-35].

sembri spiegare bene l'alterità dell'*homo adsumptus* rispetto al Verbo, la peculiarità della vicenda umana di Gesù, la sua storia nella *caro peccati* fino alla croce (e quindi sembri sottolineare l'*inconfuse* e l'*immutabiliter* di Calcedonia), tuttavia lo fa a scapito del radicamento dell'umanità nella persona del Verbo-Figlio (perdendo il senso dell'*indivise* e dell'*inseparabiliter* del medesimo concilio): tutto sommato suppone un parallelismo delle nature che è lo scotto che la formulazione duofisita – non contemperata dalla sottolineatura dell'unità ipostatica – paga alla mentalità essenzialistica greca.

Il secondo livello è quello *terminologico-teologico*: qui il discernimento di Paolino si fa più complesso. Il *Libellus* riporta già l'identificazione di *advocatus* con *adoptivus* fatta da Elipando e dai vescovi spagnoli ⁽¹⁹²⁾. Il Patriarca di Aquileia tuttavia tende a dissociare il termine "avvocato", da "adottivo", perché il primo termine indica una funzione soteriologica di Cristo, che è peraltro attribuita anche allo Spirito, senza che si possa parlare di due figli. Ma è soprattutto nel *Contra Felicem* che un'intera sezione è dedicata alla discussione di questo livello terminologico-teologico della questione. Si tratta nel I Libro dei capp. 22-26: qui Paolino intende discutere l'equivalenza dei termini *advocatus*, *mediator*, *reconciliator* – termini di evidente funzionalità salvifica – con quello di *adoptivus*. La connessione logica di Felice doveva essere la seguente: se si accetta come possibile la prima serie dei termini, con i quali si indica la mediazione graziosa dell'intervento divino nell'agire umano di Gesù, perché non si può dire tutto questo con il termine di "adottivo", dove si sottolinea appunto l'agire grazioso di Dio a proposito di Gesù, come primogenito di molti fratelli ⁽¹⁹³⁾? Abbiamo qui a livello terminologico, quella attrazione nella soteriologia, di cui abbiamo parlato sopra a proposito della struttura di pensiero (cf 2, c). Poiché questi termini dicono l'opera salvifica del mediatore, allora il Signore stesso condivide il regime della grazia, *nello stesso modo* di coloro che sono nell'economia del peccato. Così avviene che Felice stabilisca anche l'equivalenza tra *advocatus* e *mediator* (e *reconciliator*). Paolino eccelle qui nell'analisi semantica e cerca di problematizzare la differenza tra *advocatus* e *mediator/reconciliator* ⁽¹⁹⁴⁾. Egli arriva persino – in un estremo

(192) MGH, *Conc* II, 135 [25-32].

(193) A proposito del rapporto tra *adplicatus* e *adoptivus*: «Numquid quod dicitur 'adplicauit' eum intellegi debet 'adoptauit' eum, cum ille numquam sit ad ueniam reuersurus et quasi per adoptionis gratiam in sorte sit filiorum reintegraturus?» *Contra Felicem*, CCCM I, 22 [18-21].

(194) «'Aduocatus' igitur non est idem quod 'mediator'» e spiega perché *mediator* non può essere inteso solo sul versante dei salvati: «'Mediator' igitur ab eo quod

tentativo di dialogo – a concedere in che senso si potrebbe attribuire a Gesù il termine “adottivo” (195). Come non si può dire che Cristo, perché ci redime, è il “redento”, ma il “redentore”, non è il “salvato”, ma è il “salvatore”, così si potrebbe dire che Cristo non è il (figlio) “adottivo”, ma “adottante” (196), per quanto la locuzione non sia tradizionale. Così Paolino intende capovolgere l’uso del motivo soteriologico fatta dal partito feliciano: è il salvatore che spiega la gratuità della salvezza data ai redenti e non è il bisogno di salvezza dei redenti che funge da lente di lettura del mistero di Cristo. La funzione dell’argomento soteriologico è qui spezzata, o meglio è corretta nel suo uso improprio (197): la soteriologia è il luogo di emergenza della cristo-logia, ma è la dottrina della persona di Cristo che è il criterio di verità della salvezza portata a noi e non viceversa (198). Così Paolino procede anche per le altre equivalenze, con le denominazioni di *praedestinatus* e *primogenitus* (199).

Il terzo livello è quello propriamente *teologico-concettuale*: esso intende mostrare che il referente antropologico, quando sia assunto senza il senso dell’analogia, produce effetti negativi non solo sul versante proprio della comprensione della salvezza, ma mette in

medius sit inter utrasque dissidentium partes, ut reconciliet ambos in unum; ma anche a proposito di *advocatus* si può e si deve intendere non solo su quel versante ‘Advocatus’ namque est, qui iam pro reconciliatis interpellat, quem admodum isdem redemptor noster facit, cum humanam deo patri in unitate dei hominisque personae naturam ostendit. Hoc est enim deum patrem pro nobis interpellare. [...] Quod si ‘advocatus’ hoc est, ut tua fert opinio, quod et ‘mediator’, et ideo quia advocatus, uerus non creditur deus. Quia tibi ergo uidetur de spiritu sancto, qui incarnatus non creditur, et tamen ab ipso ‘paraclytus’, hoc est ‘advocatus’ appellatus est?». Cf su tutto ciò *Contra Felicem*, CCCM I, 23.

(195) «Denique quia tam obstinate mentis infestus perucacia adoptatium dei filium quoquomodo adfirmare non parcis, audi ergo qua ratione poteris ei inculpabiliter hoc adscribere nomen» *Contra Felicem*, CCCM I, 25 [1-3].

(196) «Hoc igitur modo, sicut praemisimus, honestae et absque ulla iniuriae calumnia potest non ille adoptatus sed adoptator praedicari, quamvis non sit hoc nomen usitata tritum locutione et ideo forte praetiosum, quia rarum» *Contra Felicem*, CCCM I, 26 [1-4].

(197) «Ille non adoptatius sed proprius dei filius, in plenitudine temporum missus a patre, natus ex muliere, factus sub lege, adoptionis nobis gratiam sua dignatus est benignitate per lauacrum regenerationis largire» *Contra Felicem*, CCCM I, 26 [13-16].

(198) «Adoptator quapropter ille, sicut saluator, liberator et redemptor, non adoptatus, quia nec saluatus nec liberatus nec redemptus. os nimirum saluati, liberati et redempti; ille prorsus saluator, liberator, redemptor et adoptator, qui nos saluauit, liberauit, redemit et adoptauit in sortem filiorum dei, ut qui ex debito filii eramus irae, hoc est diaboli, gratuito eius munere filii dei per ipsius gratiam effici mereremur» *Contra Felicem*, CCCM I, 26 [17-24].

(199) *Contra Felicem*, CCCM II, 1-2; II, 7 (ex I,33); II, 15-16 (ex I, 41-42).

dubbio anche la figura cristologica e ultimamente non rende ragione della dottrina della persona di Cristo. De Nicola, nel suo saggio già citato, ha indicato pertinentemente cinque ragioni, per le quali non è possibile chiamare Cristo, proprio in quanto uomo, figlio adottivo di Dio ⁽²⁰⁰⁾: ora la prima, la quarta e la quinta sono ragioni propriamente trinitarie e cristologiche; la seconda e la terza sono antropologiche e soteriologiche. Ne viene che il dispositivo dimostrativo con cui Paolino delinea l'inaccettabilità teologica della posizione adozianista può essere sintetizzato in tre passaggi: il motivo antropologico, quello soteriologico e quello cristologico-trinitario:

* *il motivo antropologico*. Dall'analisi semantica e da quella teologica del termine "adottivo" deriva che il referente antropologico non consente di essere trasposto sul versante cristologico: "adozione" significa estraneità tra l'adottante e l'adottato; "adozione" comporta volontarietà tra l'adottante e l'adottato. Ora questi due aspetti non sono sufficientemente plastici, per dire il *modo singolare dell'unione* con cui l'umanità di Cristo è "assunta": essa suppone un motivo di gratuità, che non è spiegato nella linea della *gratia capitis*, e quindi costituito a partire dall'incarnazione, ma colloca il senso dell'umanità di Cristo nell'economia di redenzione dal peccato ⁽²⁰¹⁾. L'intenzione della tesi adozianista – che Paolino conosce, anche se non comprende nella sua forza dirompente –, vale a dire di enfatizzare l'umanità di Cristo, non sarebbe quindi realmente raggiunta, perché è la nostra umanità (peccatrice) che spiega la venuta e l'umanità di Cristo. Paolino capovolge – e in questo ha perfettamente ragione – l'ordine degli eventi salvifici: è l'incarnazione redentrice che spiega la nostra salvezza, anche se resta avvolto nella prospettiva della redenzione.

(200) A. DE NICOLA, *Il contributo di Paolino di Aquileia alle questioni teologiche del secolo VIII*, «Memorie Storiche Forogiuliesi» LXVI (1986) 63-86: 80-84.

(201) «Porro adoptivus dici non potest nisi is, qui alienus est ab eo, a quo dicitur adoptatus; et gratis ei adoptio tribuitur, quoniam non ex debito, sed ex indulgentia tantummodo adoptio prestatur...» MGH, *Conc* II, 134 [5-7]. «Non enim Christo Iesu consequenter rataeque possibilitatis appellatio defertur adoptionis, cui numquam dedecus contigit alienationis, cum sit adoptio nomen mihi cunctorumque redemptorum bonum. [...] Christus autem Iesus quo pacto adoptivius filius credi conveniat, nullius rectae fidei considerationis conspicuus ordo demonstrat. Ipse quippe solus ac singulariter de spiritu sancto conceptus et natus, ex uirginea uulva sine peccato prodiit deus et homo. Numquam quidem fuit filius irae, quatenus ex dono gratiae per adoptionis processum fieret filius dei. Ex quo enim uerbum caro factum est, et coepit homo Christus esse una cum deo persona, semper unus ex utroque uerus et unigenitus permanet filius dei» *Contra Felicem*, CCCM II, 17 (ex I, 43) [9-12.19-26].

* *Il motivo soteriologico*: è questo il punto che ha affaticato di più la lunga confutazione del Patriarca di Aquileia. Poiché egli condivide con la patristica – e giustamente – la prospettiva dell’incarnazione redentrice, tutta la sua dimostrazione resta concentrata sul fatto che il termine “adozione” qualifica ciò che è comune a tutti i giusti: l’adozione è la grazia data alla libertà peccatrice; è la giustificazione dell’empio che da peccatore diventa figlio di Dio (202). Ora Paolino si sofferma a dire che la gratuità che pure potrebbe essere attribuita all’assunzione della natura umana da parte del Verbo non è della stessa qualità di quella di cui noi abbiamo bisogno a motivo del peccato: la sua giustifica la nostra adozione a figli, ma non dev’essere la nostra adozione gratuita che spiega il modo dell’assunzione della sua umanità (203).

* *Il motivo cristologico-trinitario*: è questo il livello più radicale di contestazione della posizione adozianista e pertanto della possibilità di parlare di figlio adottivo. L’adozianismo non rende ragione dell’unità singolare del Signore Gesù. Il profilo della persona che è privilegiato da Paolino, non parte dalle due nature (la divina e la umana), per pensarne poi la successiva unione, come una *enosis*. Il suo punto di partenza è il Verbo divino come soggetto dell’unità cristologica: non un’astratta natura divina, in parallelo alla quale pensare la natura umana (compresa la sua differenza dalla divina), ma il Verbo Figlio, che da sempre è nella relazione filiale (a Dio), e che assumendo la carne gli fa partecipare – sul versante umano – alla vera filialità divina, costituendo la sua umanità come *singolare* e quindi obiettivamente salvifica rispetto alla nostra (204). Per questo Paolino usa come argomento di rincalzo – ma in quest’ottica assume una valenza specifica – il fatto che le opere della Trinità ad extra sono inseparabili. I feliciani non sono in grado di indicare quali delle tre persone abbia adottato il Cri-

(202) «...sicut nos aliquando, cum essemus peccando filii irae, alieni eramus a Deo. Per proprium et verum filium eius, qui non eguit adoptionem, adoptio nobis filiorum donata est» *MGH, Conc II*, 134 [5-7].

(203) «...cum nihil Deus egerit, qui erat in eo non per gratiam quemadmodum in ceteris sanctis purisque hominibus, sed essentialiter per naturam. [...] Quo igitur pacto nobis adoptionem filiorum tribuit, si ipse necessarium eguit, ut sibi haberet? am quia peccatum non habuit, ideo nobis peccata donavit; quia non accepit, ut vita esset, sed ipse essentialiter vita est, idcirco nobis vitam aeternam inculsit» *MGH, Conc II*, 133 [4-10].

(204) «Ante igitur quam nasceretur in terra, semper erat in caelo. Humana nempe natura non fuit in caelo antequam nasceretur in terra, id est homo. Filius autem quia unus et ipse est dei et hominis filius, semper erat in caelo et in terra» *Contra Felicem, CCCM II*, 28 (ex II,9) [9-13].

sto (205). In realtà l'argomento dovrebbe affermare che solo la natura divina, *in quanto* è quella *del Figlio*, potrebbe giustificare propriamente la singolarità – non semplicemente adottiva – della natura umana di Cristo. Paolino qui si ferma alla impossibilità dei suoi avversari di rispondervi, ma non accenna all'argomento di "convenienza" della incarnabilità del *Figlio-Verbo*. In conclusione, però, l'argomento decisivo consiste nel fatto che una filiazione adottiva della natura umana di Cristo, comporta la perdita dell'unità personale di Cristo, insinua la dualità dei figli, con la caduta – nonostante le proteste in contrario degli adozianisti – nel nestorianesimo (206), e ultimamente parla di due persone. È su questo punto che si nota l'incapacità ad intendersi (207): per uno la dualità dei figli significa chiaramente la duplicità delle persone, perché con tutta la tradizione colloca il termine "figlio" sul registro dell'unità personale; per l'altro la dualità dei figli significa semplicemente la distinzione delle nature, perché, innovando almeno il linguaggio, interpretava l'*adoptivus filius* sul versante della natura (umana) come il centro delle proprietà e delle operazioni, ma intendeva indicare anche la relazione a Dio – in senso forte, probabilmente a partire dal diritto – e dunque al suo Figlio divino. Così Paolino può accusare Felice di introdurre una quaternità in Dio, inserendo un figlio nuncupativo in Dio, appunto come figlio (cioè persona). La paradossalità della critica serve evidentemente ad indicare la perdita dell'unità ipostatica (208). L'identità del termi-

(205) «Nam quis eum adoptasse in filium credatur, cum tota sancta Trinitas hominem Christum in utero virginis operata sit? [...] Dicant ergo, si valeant Heretici – quod si nequeunt, catholicis se humiliter salubribus subdant documentis – quis de tribus personis adoptaverint eum, cum tota eum trinitas in utero immaculatae operata sit virginis» *MGH, Conc II*, 133 [32-33.39-40]; 134 [1-2].

(206) Paolino rimprovera questa scusa al Vescovo di Urgel come un errore di fatto e una menzogna: «Licet ille, et cum haec ita se uerius habeant, sepe tamen se uerbotenus ab his falsitatis scuto conatur defendere. Hoc est: 'Persona' ait 'non diuido, naturas prorsus distinguo'. Sed cum excusare se ab hac nititur noxa et tamen frequentius id agere, ex propriis nihilominus potest reuinci comentis. Duorum quapropter criminum, facti scilicet et mendacii, reus iusti iudicii sanctione, cessante nimirum ambage dubietatis, decernitur» *Contra Felicem, CCCM I*, 9 [40-47].

(207) «Ex quo igitur tam fribulae disputationis affatu luce clarius animaduertitur et singularis personae mysterium in dualitate numeri discreuisse, et unionem diuini nominis per discidium pluralis numeri conuincitur rescasse» *Contra Felicem, CCCM I*, 9 [37-40] e ancora: «In duobus igitur uocabulis, proprii scilicet et adoptiui uerique et nuncupatiui dei, unicum eundemque dei filium diuidere fronte impudentissima non formidat» *Contra Felicem, CCCM I*, 11 [1-3].

(208) In realtà la critica era tradizionale nei confronti del nestorianesimo, e la si trova già in Agostino. Paolino afferma «Nam cum nuncupatiuum et uerum deum, adoptatiuum et uerum filium falsissima unum Christum pronuntiare lingua causaris, quattuor nihilominus introducere infamaris personas, cum trino deus tantomodo

ne “figlio” e “persona” è ciò che costituisce la forza della confutazione di Paolino⁽²⁰⁹⁾; la distinzione del termine “persona” e “figlio” (e la collocazione di quest’ultimo sul versante delle nature, per indicare la duplice origine) è ciò che l’adozianismo introduce come innovazione. Su ambedue i fronti le intenzioni dell’altro restavano inascoltate, e non vi poteva essere intesa e ulteriore sforzo di precisazione. Paolino aveva però il conforto di tutta la tradizione patristica, e quindi la sua posizione non poteva non apparire quella ortodossa. Solo un confronto a livello ermeneutico consentirebbe di esplicitarle, mostrando limiti e pregi delle due posizioni, anche se si deve dire fin d’ora che appariva più legittima sotto il profilo del registro concettuale greco (natura e persona) la posizione del Patriarca di Aquileia e dunque risultava inaccettabile quella del Vescovo di Urgel.

CONCLUSIONE. DUE CRISTOLOGIE A CONFRONTO:

DISCUSSIONE ERMENEUTICO-TEOLOGICA DEI MODELLI

La preoccupazione ermeneutica che ci ha già mossi nella ricostruzione sia dell’adozianismo spagnolo, sia della cristologia di Paolino, ci consente ora di tracciarne brevemente – in forma di conclusione – un confronto. L’obiettivo dovrebbe essere quello di uscire dalla preoccupazione di registrare l’ortodossia o meno delle posizioni – in questo senso la questione è risolta, nel senso che almeno il linguaggio degli adozianisti è difforme dalla retta fede – per cogliere la *intentio profundior delle due posizioni*. Ora è facile notare che le due posizioni proseguono la linea antiochena e la linea alessandrina e quindi faticano a intendersi a vicenda, soprattutto a valorizzare l’aspetto di verità contenuto nella sottolineatura che l’altra parte enfatizza. Per di più si deve dire che – stando alle informazioni fornite da Heil⁽²¹⁰⁾ – vi era anche un diverso riferi-

numero in personarum gaudeat discretione et indiuiduo in sacramento inseparabilis essentiae recipiat unionem» *Contra Felicem*, CCCM I, 38 (ex I, 57) [15-20].

(209) «Nuncupatiuus etenim et uerus, proprius et adoptiuius, non naturalia sed personalia nomina esse quis ambiget?» *Contra Felicem*, CCCM I, 38 (ex I, 57) [20-22].

(210) W. HEIL, *Der Adozianismus*, 131-132, è l’unico che tenta qualche tratto interpretativo della cristologia di Paolino, affermando che: «Questo tentativo mostra chiaramente, per quanto difficile e quasi impossibile dovesse essere, come fosse possibile dedicarsi al significato cirilliano del Calcedonese...» [132] e il giudizio conclusivo: «se noi guardiamo indietro a questo abbozzo, ci viene incontro in Paolino una confessione univoca della cristologia cirilliana, che non poteva gettare alcun ponte verso Elipando e Felice» [133].

mento alla tradizione dei concili: per gli adozianisti i primi quattro, per Paolino il riferimento comprendeva anche il quinto concilio ecumenico, il Costantinopolitano II (553), legato alla complessa controversia dei tre capitoli ⁽²¹¹⁾. Queste cifre così generali non permettono tuttavia di cogliere il significato peculiare della controversia adozianista, la quale se può certo essere collocata entro gli orientamenti spirituali della cristologia antica, ha nondimeno anche accentuazioni proprie. Il confronto a mio giudizio può essere illustrato attorno ai tre punti su cui abbiamo concentrato la nostra attenzione.

1. *La consustanzialità con noi e la prospettiva soteriologica*. La differenza decisiva tra le due impostazioni sta nella diversa valutazione del "motivo soteriologico". Ora qui tra i due fronti c'è un punto comune e un disaccordo di fondo. Il punto comune è quello della lettura della realtà cristologica per rapporto all'economia redentrice, alla storia del peccato, nella prospettiva agostiniana del Cristo redentore e riconciliatore: l'incarnazione è in vista della redenzione, Cristo assume la *caro peccati* non per sé, ma per noi. Il disaccordo di fondo si riferisce al modo di intendere la "consustanzialità con noi", il "totus in nostris" del *Tomus Leonis*.

Per gli *adozianisti* la consustanzialità con noi comporta di pensare il rapporto di Cristo-uomo con Dio sulla falsariga del nostro rapporto con Dio: l'umanità in noi (la relazione con Dio per grazia, per adozione) è la lente di lettura del rapporto dell'umanità di Gesù con Dio. La preoccupazione di dover difendere la consistenza dell'umanità di Cristo, di fronte alle pericolose interpretazioni di sapore monofisita di Migezio prima e di Beato poi, portarono a formulare questo rapporto con il termine di "adozione". Il motivo soteriologico attrae dunque la stessa comprensione del mistero di Gesù: siccome Gesù, in quanto uomo, è nato, è vissuto, è morto per la nostra salvezza e per restituirci l'adozione a figli, la sua umanità è quindi in un rapporto di adozione rispetto a Dio, secondo l'umana generazione, mentre il Verbo è il Figlio vero e proprio di Dio, generato prima di tutti i secoli: il Verbo è l'Unigenito del Padre, l'uomo assunto è il figlio adottivo, Primogenito tra molti fratelli.

(211) Secondo J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, 114-115, il significato fondamentale del Concilio va ritrovato nella riabilitazione piena della nozione cirilliana dell'unità di soggetto in Cristo [...]. la sua ipostasi è il Verbo divino preesistente [...]. Precisamente codesta nozione di ipostasi ha permesso alla teologia bizantina di ritrovare, nella sua interpretazione del Verbo incarnato, il contenuto positivo del pensiero antiocheno e l'intuizione fondamentale del Tomo di Leone, secondo la quale agisce ciò che le è proprio.

Paolino, pur accogliendo l'intenzione dichiarata degli adoziاني-
sti di affermare la piena e vera umanità di Cristo, tuttavia inverte il
funzionamento del "motivo soteriologico". Non è a partire dagli
uomini redenti e chiamati per grazia all'adozione che si deve legge-
re il significato dell'opera salvifica di Cristo e quindi il rapporto della
sua umanità con Dio, semmai è l'inverso: proprio la vicenda umana
di Cristo è salvifica per noi, onde la consustanzialità con noi non
deve tanto mettere in luce ciò che è comune, ma ciò che gli è
proprio, perché la sua umanità sia effettivamente il fondamento e la
sorgente del suo essere *pro nobis*. Su questo punto Paolino ha rag-
ioni da vendere e soprattutto mostrerà che ciò che è proprio del-
l'umanità di Cristo si radica nell'essere la *singolare umanità* assunta
dal Verbo fin dall'inizio della sua umana vicenda (nel seno della
vergine) e non "adottata" in seconda battuta e proclamata come
figlio adottivo (nel battesimo e nella trasfigurazione). La consistenza
dell'umano in Cristo non può non avere valore tipico per rapporto
all'umanità decaduta e la sua consustanzialità è salvifica per rappor-
to a noi, nel senso che ci libera dal peccato e ci fa figli.

Tuttavia, il punto comune colloca entrambi i fronti in una stret-
toia che produce due esiti diversi: per gli adoziاني-
sti l'uomo Cristo a Dio e di noi a Dio è della stessa qualità, quello
della filiazione adottiva; per Paolino il duplice rapporto è di qua-
lità diversa, il Cristo, anche in quanto uomo, è il figlio vero e
proprio di Dio, noi siamo i figli adottivi per grazia. La prima po-
sizione è inaccettabile, la seconda è corretta. Tuttavia Paolino fa
fatica a spiegare la *singularità* e la *consistenza* della umanità di
Cristo: la afferma, ma deve spiegarla per rapporto al suo valore
salvifico, inteso quasi univocamente nella linea redentiva. Alcuni
temi ne sono una spia: esattamente quei temi in discussione con
gli adoziاني-
sti e che essi – maldestramente – usavano per afferma-
re la consistenza dell'umano di Gesù: la preghiera di Gesù, la
volontarietà della passione, la bontà dell'umanità di Cristo, l'igno-
ranza del giorno del giudizio, il potere nel giudizio, la soggezione
del Figlio al Padre. Il modo con cui Paolino risolve questi temi è
caratteristico: Gesù non prega per sé, non soffre per sé, non ignora
per sé, ecc., ma *pro nobis*. Effettivamente questo è vero nella pro-
spettiva dell'economia del peccato per cui Cristo non viene per
redimere sé e non si assoggetta per sua colpa a questa economia,
ma ciò – precisamente il comprendere l'incarnazione solo in pro-
spettiva redentrice – nasconde il fatto che Cristo è il primo pensato
e il primo voluto nel disegno divino e che quindi l'umanità di
Cristo non ha solo funzione redentiva, ma ha una funzione esem-
plare, archetipica, è la figura perfetta dell'umano e quindi quei
temi – che sono esattamente i temi critici per la cristologia di orien-

tamento alessandrino – non possono essere risolti solo in prospettiva redentiva, ma propriamente cristologica. Questo è ciò che si intende precisamente come *singularità dell'umanità di Cristo*, la quale non va descritta solo con il criterio dell'eccellenza, ma con la preoccupazione di dire la verità dell'umano in noi, la sua misura il suo criterio e, infine, il suo compimento. La comune prospettiva dell'incarnazione redentrice non consentiva di portare alla luce questo aspetto, che forse era l'intenzione maldestramente espressa – e perciò inaccettabile – nella prospettiva adozianista.

2. *Il punto di vista dell'unità della persona e il mistero di Cristo.* La lingua tradizionale a disposizione di Paolino, anche sulla scorta della sua inclinazione alessandrina, gli consentiva di capovolgere l'ipostazione adozianista: non si deve partire dalle nature, e poi mettere in parallelo le due filiazioni e le loro caratteristiche, attribuendo alla filiazione umana un carattere "adottivo", e spostando il termine figlio dal piano della persona al piano delle nature. Paolino sottolinea con forza che si deve partire dal punto di vista dell'unità della persona, che è quella del Verbo-Figlio in relazione al Padre, la quale sussiste in due nature, che sono in diverso modo proprie del Verbo. La natura divina della persona del Verbo è il soggetto assumente, mentre la natura umana è assunta dalla persona del Verbo, che la costituisce come la sua umanità *propria*, e quindi *singolare*, e perciò obiettivamente salvifica. Pertanto non si può intendere l'atto dell'assunzione *secondo una successione temporale*, così che il Figlio di Dio, generato come Unigenito prima di tutti i secoli, prenda in seconda battuta la natura umana di Gesù, assumendolo come figlio adottivo. La lingua ecclesiale non consente tale spostamento del termine figlio dal versante della persona al versante delle nature, così come non consente di numerare un *alius et alius* ma solo di denominare all'interno dell'unità un *aliud et aliud*. Qui Paolino è tenacemente fedele al linguaggio tradizionale e a partire da esso giudica l'innovazione linguistica adozianista. Con assoluta precisione scova le incertezze del linguaggio di Elipando e Felice, mette in luce la mentalità analitica della loro teologia, che partendo dal punto di vista delle nature non può che pensare l'unità di Cristo al modo della somma numerica delle parti. Per ciò, soprattutto nel *Libellus*, contesta la somma delle sostanze che entrano a costituire il mistero di Cristo: il Verbo, l'anima e la carne. Nel paragone antropologico Paolino segue anche qui il punto di vista dell'unità dell'uomo, pur utilizzando uno sviluppo logico che fa eco alla mentalità geometrica di Elipando.

È forse questo l'aspetto più convincente nella confutazione dell'adozianismo spagnolo, perché mostra il vantaggio della pro-

spettiva sintetica su quella analitica: essa mantiene in unità la teologia trinitaria e l'economia salvifica, sottolinea la singolarità dell'umanità in Cristo per rapporto a noi, ne afferma la perfezione anche sul versante della natura umana. Ma è proprio questo anche il punto delicato. La perfezione e la consistenza dell'umano di Gesù è solo affermata, ma difficilmente se ne rende ragione. Occorre però stare attenti a citare qui i successivi sviluppi, vuoi della teologia medievale, vuoi della teologia moderna e contemporanea. Sarebbe un giudizio anacronistico retroproiettare le consapevolezze successive sulla valutazione di questo momento, né d'altra parte lo sviluppo va interpretato in senso evoluzionista ⁽²¹²⁾. Il pensiero patristico si connota per questo carattere sintetico, unitario, per la sua *Denkform* simbolica, non ancora sottoposta alla analisi metafisica medievale. Ma quest'ultima non va semplicemente intesa come uno sviluppo o approfondimento della prima, ma come l'introduzione di un altro strumento filosofico. La difficoltà a ricostruire lo sfondo e gli influssi, sia dell'adozianismo sia del pensiero carolingio, ci consentono di mettere in luce il tributo pagato da questo pensiero alla cornice noetica greca: il pensare in termini di *ousia* e di *natura* la differenza in Cristo, su un altro livello rispetto al termine *persona* per indicare l'unità dell'unico e medesimo Signore, fa fatica ad integrare il tema della storia, la quale è precisamente il registro su cui si può e si deve pensare la consistenza dell'umano, la sua figura esemplare per rapporto alla storia della nostra libertà. Ma un pensiero è impossibilitato ad uscire dalle sue condizioni epocali; il carattere critico della riflessione ne corregge, con maggiore o minore vigilanza, le incompatibilità con la ricchezza viva e vitale della fede. Paolino ha difeso l'irriducibilità della fede, con i mezzi allora a disposizione.

3. *La critica al linguaggio di adozione.* È qui che Paolino ha mostrato prevalentemente la finezza della sua analisi semantico-concettuale. In tutto ciò che egli ha proposto può essere accolto con eguale consenso. Qualche volta la sua abilità di grammatico – lo abbiamo notato puntualmente – gli ha consentito di tirarsi fuori con eleganza, ma non sempre con altrettanta obiettività, dall'impaccio. In ogni caso sia sul versante semantico, sia sul versante teologico, sia, infine, su quello concettuale, ha saputo mostrare

(212) Cf A. DE NICOLA, *Il contributo di Paolino di Aquileia*, 85: «A noi che veniamo dopo le grandi sintesi teologiche dei maestri del passato, la dottrina di Paolino può sembrare ovvia, ma se pensiamo alle sfavorevoli congiunture di quel periodo dobbiamo giudicarla veramente qualificata».

l'inadeguatezza del linguaggio di adozione: esso non è capace di dire la differenza del rapporto dell'uomo Gesù a Dio, e del rapporto nostro a Dio. L'adozione dice alterità che viene colmata per grazia, ma un conto è l'alterità dell'umano assunta dal Verbo, un conto è l'alterità dell'umano in noi chiamato per grazia all'adozione. Si tratta di una duplice gratuità: l'una (quella data a Gesù uomo) che lo fa partecipare alla filialità propria del Verbo e la rende l'umanità singolare del Figlio, fin dalla sua incarnazione; l'altra (quella concessa a noi) che ci fa partecipare alla figura singolare dell'umanità di Gesù, mediante la fede che ci giustifica nell'evento battesimale. Il linguaggio di adozione, che parla dell'*adoptivus filius*, non è in grado di dire la differenza specifica dell'umano di Gesù e dell'umano in noi. Altrimenti – ma l'obiezione è facilmente formulabile – noi saremmo tutti “cristi”. Il nostro rapporto con Dio è quello di una libertà che si compie per grazia in Cristo, *perché* Gesù è la figura perfetta della libertà. Cristo non viene solo per redimerci dal peccato, ma ci redime dalla colpa, perché egli è originariamente il senso/compimento dell'umano. Paolino e con lui gli altri che hanno risposto a Felice hanno giustamente rifiutato il linguaggio dell'*adoptivus filius*. Forse non avvertivano – come suggerisce qualcuno – il senso forte del legame di adozione così come lo intendevano gli spagnoli. Questi sottolineavano il risultato (si tratta di un figlio che dal punto di vista giuridico ha tutti i diritti del figlio naturale), Paolino e gli altri sottolineavano il gesto di benevolenza e di libertà tra l'adottante e l'adottato. In ogni caso la sottolineatura delle differenze poneva la questione della trasposizione analogica tra il registro antropologico e quello teologico. Una questione assai delicata che forse non era alla portata dello strumento concettuale di quel tempo. Questo basti per dire i pregi e i limiti della cristologia di Paolino d'Aquileia.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
*Seminario Arcivescovile
 Venegono Inferiore (Va)*

19 Settembre 1996
 Nel XII Centenario del Concilio
 di Cividale del Friuli (*)

(*) Il testo è la relazione, presentata in forma succinta al Convegno Internazionale per il XII Centenario del Concilio di Cividale del Friuli (796-1996), tenuto a Cividale il 18-20 settembre 1996, che apparirà anche negli atti del Convegno.

LA CONTROVERSIA ADOZIANISTA

FASE SPAGNOLA (2 momenti)

1° momento:	Inizio della disputa nell'emirato di Cordova	
754 o 780	Elipando (nato 717) arcivescovo di Toledo (alla morte di Cixila: cf. <i>Rivera</i>) Elipando eredita una situazione confusa sotto il profilo dottrinale e pratico-pastorale Notizie di pretese messianiche del giudeo Sereno Un episodio sabelliano a Toledo Il gruppo rigorista di Migezio si oppone alle forme di collaborazione e di promiscuità tra musulmani e cristiani mozarabici Missione contemporanea di Egila, incaricato di propagare la riforma franca soprattutto contro le difformità pratiche della Chiesa spagnola Obiettiva collusione tra l'azione di Egila e il gruppo rigorista di Migezio Presa di posizione di Elipando contro Migezio Sinodo di Siviglia (condanna di Migezio)	MGH, <i>Epp.</i> III, 643-648. 636-643 <i>Epist. ad Migetium</i> [PL 96, 859-867] <i>Professio fidei</i> citata indirettamente in <i>Heterii et Beati ad Elipandum Epistola</i> [PL 96, 916ss] = CCCM 59, XI-XII [1025-1091]
780 ca.		
782		
783		

- 2° momento:* La disputa si allarga al regno delle Asturie 785
- 785 Lettera del Vescovo Ascario (Asturie), che informa circa notizie critiche sulle formulazioni adozianiste dal distretto di Liébana
- 785 ott. Lettera di Elipando all'abate Fedele
- 785 nov. Scritto in due libri di Beato di Liébana/Eterio di Osma contro Elipando
- 785/91 Lo scritto è inviato anche al Papa Adriano
Papa Adriano scrive ai vescovi spagnoli condannando Elipando e Ascario
- 785/91 Elipando chiede aiuto a Felice di Urgel
Risposta di Felice;
- 789 con Felice l'adozianismo diventa questione occidentale
Biglietto di Alcuino in cui chiede preghiere a Felice
- in citazioni indirette: *Heterii et Beati ad Elipandum Epistola*
[PL 96, 894 D - 895 A]
= *CCCM* 59, I, [1-13]
Heterii et Beati ad Elipandum Epistola
[PL 96, 893-1030] = *CCCM* 59, pp. 183
- MGH, Conc II, 22-30*
- MGH, Conc II, n. 5, 30-31*

FASE CAROLINGIA (3 momenti)

1° momento:

Intorno al Colloquio di Ratisbona

792

Citazione di Felice da parte di Carlo Magno
Colloquio di *Ratisbona* (presente *Paolino*)

Angilbert● accompagna a Roma Felice

Confessio fidei di Felice

792/3

Ritorno a Urgel di Felice

792/3

Riunione Sinodale di Elipando

Due lettere dei *vescovi spagnoli*

- ai Vescovi di Gallia, Aquitania e Austria

- a Carlo Magno

MGH, Conc II, 202

MGH, Conc II, 111-119

MGH, Conc II, 120-121

2° momento:

Concilio di Francoforte

Il re chiede l'intervento● del Papa

Lettera di Papa Adriano ai vescovi spagnoli

793/4

794

1 giugno: il problema adozianista all'o.d.g.
del Concilio di *Francoforte*;

Divisione dei compiti nella risposta

- *Epistola Karoli Magni ad Elipandum*et *episcopos Hispaniae*- *Libellus Sacrosyllabus Episcoporum Italiae*- *Epistola Episcoporum Franciae*

I documenti vengono inviati ai vescovi spagnoli

con la Lettera di Adriano●

Continuazione della disputa tra *Felice-Alcuino**Libellus adversus Felicis baeresim*

ai monaci della Gotia

MGH, Conc II, 122-130

MGH, Conc II, 157-164

MGH, Conc II, 130-142

MGH, Conc II, 142-157

PL 101, 82-120

797?	Lettera di Alcuino a Felice	<i>MGH, Ep. IV</i> , n. 23, 60-65
798 ca.	<i>Sermo prolixus</i> di Felice inviato a Carlo M. Non conservato, se non in citazioni indirette	
798 lug.	Alcuino accusa ricevuta del trattato di Felice da parte di Carlo M.	<i>MGH, Ep. IV</i> , n. 148, 237-241
798 lug.	Alcuino invita il Re a far visionare l'opera anche da altri: Leone III, Paolino d'Aquileia, Richiboldo di Treviri, Teodolfo d'Orléans	<i>MGH, Ep. IV</i> , n. 149, 241-245
796-7	Sinodo di Cividale, riferimento di Paolino all'adozianismo	<i>MGH, Conc II</i> , 177-195
798 ott.	Concilio a Roma S. Pietro	<i>MGH, Conc II</i> , 202-204
3° momento:		
	Disputa di Aquisgrana	
799	Commissione inviata dal Re a Felice	
	Guidata da Leidrado vescovo di Lione	<i>MGH, Ep. IV</i> , n. 200, 330-333
800	Felice ad <i>Aquisgrana</i>	
	Disputa ad Aquisgrana per una settimana	
	Sottomissione di Felice: <i>Confessio Fidei</i>	
	Esilio a Lione presso Leidrado	<i>MGH, Conc II</i> , 221-225
800 ca.	Alcuino: risponde al <i>sermo prolixus</i> <i>Adversus Felicem libri VIII</i>	notizie in <i>MGH, Ep. IV</i> , n. 202, 203. PL 101, 127-230 PL 99, 343-468; CCCM 95 PL 104, 29-70
	Paolino: <i>Contra Felicem libri III</i>	PL 103, 1399-1411
	Agobardo: <i>Liber adversus dogma Felicis</i>	<i>MGH, Ep. IV</i> , n. 166, 268-274
	Benedetto d'Aniane: <i>Disputatio adversus Felicianam impietatem</i>	<i>MGH, Ep. IV</i> , n. 182, 300-307
799	Lettera di Alcuino a Elipando	PL 101, 243-300
	Risposta di Elipando, mentre Felice va ad Aquisgrana	
	Alcuino: <i>Adversus Elipandum libri quatuor</i>	
818	Morte di Felice	