

## Echi pagani e cristiani del sacco di Roma del 410 d.C.<sup>1</sup>

### *1. Il dramma del 410*

Verso la fine dell'agosto del 410 i porti dell'Africa proconsolare si affollavano di imbarcazioni provenienti da Roma. Il loro carico era ben diverso da quello che aveva un tempo reso festosi quei lidi opulenti, adagiati sulla riva meridionale del Mediterraneo. Non più, infatti, vi sbarcavano *possessores* di ville e terreni, ornati dei simboli del clarissimato romano, i quali avevano lasciato, per poi serenamente farvi ritorno, le loro ampie residenze urbane o le tranquille dimore gentilizie adagate sulle verdeggianti colline del Tuscolo. I viaggiatori non accarezzavano più nella memoria lo spettacolo dell'Urbe reso unico dal rosseggiare dei suoi marmi al tramonto. Meste e silenziose, o atterrite e agitate, si precipitavano in Africa folle di uomini e di donne, di anziani e di bambini che fuggivano dalla città, un tempo ritenuta eterna, ma che ora era stata colorata sinistramente con il rosso del sangue di tante, troppe vittime e del fuoco che le orde barbariche al sèguito di Alarico avevano appiccato a quanto s'era trovato di venerabile e vetusto, offrendo così lo spettacolo della capitale saccheggiata e diruta, tanto nei suoi popolosi *vici* quanto nei suoi più alti e marmorei fastigi<sup>2</sup>.

Le donne fuggivano da un destino di schiavitù o, ancor peggio, di violenza sui loro stessi corpi; i bimbi d'un colpo avevano dato l'addio all'innocenza degli anni verdi; gli anziani erano persuasi che la stessa morte sarebbe stata per loro forse prospettiva più accettabile del sopravvivere in tempi tanto calamitosi. Ma più di tutto era significativo il pensoso silenzio o l'accorato lamento di senatori, di uomini maturi e avvezzi a valutare

---

<sup>1</sup> *Nel caro ricordo di Salvatore D'Elia che Agostino lesse, comprese e amò.*

<sup>2</sup> Per un inquadramento generale cf P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions*, Paris 1964<sup>2</sup>; F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'occident latin a l'époque des grandes invasions*, Rome 1967.

situazioni ed eventi. Costoro, oltre alle immagini del sacco di Roma e all'avvilimento per la rovina dei propri beni, agitavano nelle loro menti e nei precordi delle loro anime alcune *quaestiones* di gran rilievo: perché la soccombenza della città creduta eterna quanto il mondo stesso? Perché la schiavitù, la tortura, la morte di tanti giusti? Le divinità capitoline erano state abbandonate da quel popolo che per secoli, di fronte al mondo intero ammirato, aveva goduto della *pax deorum*, e ora erano state messe al bando da una serie di leggi le quali erano giunte a scardinare i loro stessi sacelli. E ciò affinché ci si mettesse sotto l'egida del mite Nazareno, nel nome e nel nume di quel dio che era stato dei giudei e che le legioni di Tito, prima, poi di Traiano e di Adriano avevano creduto di seppellire tra le rovine del suo tempio gerosolimitano<sup>3</sup>.

Nel 410 il sacco del barbaro Alarico sulla città di Roma fece immediatamente diventare d'attualità l'antica accusa mossa dai pagani<sup>4</sup> secondo la quale la novità cristiana avrebbe portato sciagure al popolo e calamità all'impero. La notizia, ingigantita di bocca in bocca, rendeva così cogenti le argomentazioni di alcuni tardi nostalgici del paganesimo che anche tra i cristiani vi fu chi divenne preda del dubbio.

È questo lo sfondo nel quale dobbiamo leggere la più ampia opera di Aurelio Agostino, il *De civitate Dei*. Ma non basta la sola (e pur necessaria) ricostruzione del quadro degli eventi, sarà il caso di comporre la voce dell'Ipponense con quelle, numerose, che tra pagani e cristiani si levarono allora o per esprimere disperazione o per dare agli eventi un senso nel percorso di una storia che, ci si persuadeva, non poteva e non doveva avere termine con quella che era stata la città dei Cesari.

---

<sup>3</sup> La storiografia moderna conviene nel riconoscere al movimento di Gesù il carattere di una delle correnti di cui si componeva il giudaismo del primo secolo dell'era volgare. Certamente a renderne già piuttosto definita l'identità contribuiva sia un'incipiente riflessione cristologica sia l'assenza di propositi sovversivi antiromani. Si pone pertanto il problema di quando questo movimento, caratterizzatosi successivamente come 'cristianesimo', abbia reciso il legame con la sua matrice giudaica. In tale contesto problematico è interessante porre la questione se i pagani abbiano colto tempi e modi di questa separazione. È un problema ampio nel quale qui non entriamo, ma ci limitiamo a ipotizzare che i pagani (pur distinguendo tra i due gruppi) abbiano colto l'identità della loro visione del mondo, e in questa abbiano ravvisato l'antitesi più profonda con la *paideia* classica.

<sup>4</sup> Mi rendo conto dell'estrema ambiguità del termine 'pagano' che qui adopero in considerazione della sua utilità pratica in riferimento ai seguaci di culti di matrice non giudaica (come il cristianesimo) ma connessa a celebrazioni di tipo tradizionale, cf G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppo storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Chieti-Roma 2008, 71.

Il sacco di Roma di Alarico, in questo angoscioso 410 d.C., può contendere alla deposizione di Romolo Augustolo del 476 il ruolo di spartiacque tra quelle che noi oggi definiamo l'età antica e quella medioevale. E ciò non tanto per l'innegabile significato che all'evento riconosciamo quanto per i riecheggiamenti vari e sempre profondi che esso produsse tra i contemporanei tutti.

## 2. *Gli antefatti*

La presenza dei barbari lungo il *limes* romano non era certo un problema recente, e neanche lo era il loro dilagare nei territori dell'impero e nelle sue stesse città. Gli ultimi anni del principato di Marco Aurelio avevano visto l'imperatore in armi protagonista di quell'epopea antibarbarica che ancora oggi ammiriamo nella colonna coclide istoriata di piazza Colonna a Roma dove gli avversari di Roma, i barbari, giacciono nella polvere in pannelli che esprimono icasticamente la solidità del dominio e della legge di Roma. Poi era venuto quel secolo terzo, teatro dell'anarchia militare e quindi dell'opera degli imperatori *restitutores* la quale fu di rafforzamento non solo delle strutture interne dell'impero, ma anche dei confini minacciati. Ultimo di questa serie gloriosa, della quale aveva fatto parte un Claudio il Gotico e un Aureliano, era stato quel Diocleziano che, per il suo impegno di consolidamento dell'impero e per il suo successo contro le pressioni barbariche, era stato salutato quale *conspicuus et praesens Iuppiter* da un suo panegirista<sup>5</sup>.

Nel secolo quarto il problema barbarico acquisì dimensioni mastodontiche e tragica attualità. Si era giunti all'epoca di Valente nella quale, a causa dei movimenti degli Unni nel centro dell'Asia, la pressione dei barbari al *limes* era divenuta insostenibile e il suo dilagare all'interno dell'impero inarrestabile. Nell'autunno del 376 i Visigoti, guidati dal loro capo Fritigerno, avevano ottenuto da Valente di oltrepassare in numero di circa duecentomila il Danubio e di raccogliersi nella Mesia, presso Durostorum. Era solo la prima di una lunga serie di invasioni. Già l'anno seguente, al di qua di un Danubio oramai sempre più indifeso, si erano stabiliti gli Ostrogoti, poi fu la volta degli Unni, degli Alani, dei Sarmati.

Da Antiochia era accorso lo stesso Valente per tentare un argine. Dalla Gallia il nipote Graziano aveva mandato truppe composte da Fran-

---

<sup>5</sup> *Paneg. Lat.* 19,9,5.

chi comandati da Ricomero e Frigerido. La resistenza dispiegata da questi ultimi non era certo sufficiente e così, mentre si attendevano altre truppe dall'occidente, gli invasori ebbero modo di far scorrerie nell'Illirico e nella Tracia.

Si era giunti così a quel fatidico 378 quando, alla fine di maggio, Valente s'era recato a Costantinopoli per tentare, in una prima fase con successo, di respingere i Goti. La capitale poteva dirsi ben difesa e così, sia pure alla spicciolata, i Goti erano stati qua e là respinti. Ma fu poco dopo, durante il mese di agosto, che ad Adrianopoli non soltanto questi barbari ebbero la meglio sulle truppe romane ma uccisero anche l'imperatore! Tra i cristiani ortodossi, ma anche tra i pagani, corse voce che la divinità si sarebbe così vendicata di un imperatore che aveva in ogni modo favorito la fazione ariana reprimendo i loro culti. Ad Adrianopoli, dunque, si iniziò a ritenere dio il regista in qualche modo delle gesta belliche dei barbari.

I quattro anni che seguirono furono colmi di devastazioni e scorriere. A poco valsero le armi del cattolicissimo spagnolo Teodosio I; fu più efficace la sua politica di patti e mediazioni con gli invasori. Tra il 380 ed il 381 (potremmo dire tra l'Editto di Tessalonica e il primo concilio costantinopolitano) i Goti venivano fatti insediare nella Mesia con la qualifica di 'federati'. Questo *status* non imponeva loro l'assimilazione alla civiltà romana ma li disponeva a eventuali interventi militari difensivi a favore dell'impero. In realtà l'esercito romano andava sempre più colorandosi di barbarico, tanto in oriente quanto in occidente, e in sèguito si ebbe spesso la sensazione esatta che quando questo era impegnato sui campi di battaglia fossero barbari a impugnare le armi contro altri barbari.

È il caso della nota "rivolta di Eugenio". Nel 393, alla morte di Valentiniano II, il generale barbaro Arbogaste aveva fatto rivestire la porpora imperiale al retore Eugenio, cristiano in superficie, in realtà proclive a simpatie e accordi con il 'partito' dei pagani. Teodosio decise di intervenire in armi e, alle porte orientali dell'Italia, presso il fiume Frigidus, non lontano dall'odierna Gorizia, lo scontro ebbe a consumarsi. Al sèguito di Arbogaste e di Eugenio, dunque, un esercito in gran parte composto da barbari Franchi e Alamanni; al comando di Teodosio, invece, Alani, Vandali e Goti. Fu proprio tra queste ultime truppe che iniziò a brillare il talento bellico del giovane Alarico il quale si rese protagonista della vittoria. Lo scontro fu poi interpretato come l'ultimo capitolo del conflitto tra paganesimo e cristianesimo. Le truppe di Eugenio avevano posto i *simulacra Iovis* a tutela delle loro armi, quelle di Teodosio avevano invocato il dio dei cristiani. Forse anche il suicidio del *pontifex* e console pagano Virio

Nicomaco Flaviano, a sèguito della soccombenza di Eugenio, contribuì a caratterizzare lo scontro del Frigido come una guerra di religione, così come è stata poi comunemente intesa dalla storiografia moderna<sup>6</sup>.

Ma Teodosio non ebbe né modo né tempo di godersi la vittoria e l'acquisita condizione di imperatore unico. Dopo circa tre mesi, nel 395, egli morì a Milano. Gli succedevano i due figli, giovinetti e ben lontani, in ogni senso, dal raggiungere la sua statura: il diciassettenne Arcadio<sup>7</sup> in oriente e l'undicenne Onorio<sup>8</sup> in occidente. Ma oltre alla giovane età dei *principes* e alla loro inadeguatezza, oltre alla lacerazione dell'impero, fu pernicioso a quest'ultimo quell'Alarico che s'era visto al Frigidus armeggiare con talento in prima fila contro le truppe di Eugenio. Ora egli, divenuto capo dei Goti, aveva attratto ancora altre tribù di questa etnia al di qua del Danubio e, messi alla loro testa, s'era diretto a Costantinopoli a trattare con il prefetto Rufino. Quest'ultimo pensò bene di risolvere il problema allontanandolo, cioè dirottando le sue orde verso occidente. Si ebbe così l'intervento difensivo di Stilicone, che agiva per conto di Onorio e che fu costretto ad abbandonare la Macedonia proprio mentre stava per farcela contro Alarico. Sta di fatto che Arcadio dichiarò nemico pubblico Stilicone, concesse ad Alarico il ruolo di comandante dell'Ilirico e ai barbari al suo sèguito lo *status* di federati nell'Epiro. Si era nell'anno 397. Le strade delle due *partes imperii* erano oramai divise. Il destino dell'occidente sempre più fatalmente legato alle ingerenze e all'incidenza dei barbari. Qui ricorderò soltanto ciò che attiene a Roma e all'Africa, l'immediato teatro della tragedia del 410 da cui il nostro discorso ha preso le mosse.

L'anno 397 è per l'Africa anche quello della rivolta di Gildone, comandante militare che aveva voltato le spalle a Onorio per mettersi sotto la signoria di Arcadio. Stilicone, appena un anno dopo, aveva avuto buon gioco nel contrapporgli il fratello-rivale Mascezel e stroncarlo. Più temibili furono invece le incursioni di Alarico e dei suoi Visigoti scatenatesi non molto dopo in territorio italico e poi fin dentro Roma. Le ricordiamo.

Verso la fine del 401 Alarico aveva varcato le Alpi Giulie. Dopo aver posto l'assedio ad Aquileia<sup>9</sup> s'era diretto presso la residenza impe-

---

<sup>6</sup> Sugli aspetti religiosi di questo conflitto cf G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*. II. *Testi e documenti*, Bologna 1998, 257-260 e la bibliografia ivi citata.

<sup>7</sup> Posto sotto la tutela del prefetto del pretorio dell'oriente Rufino. Scelse come sua residenza Costantinopoli.

<sup>8</sup> Posto sotto la tutela del vandalo romanizzato Stilicone. Fu a Milano fino al 404, poi a Ravenna.

<sup>9</sup> HIER., *ad Rufin.* 3,21.

riale di Milano seminando dovunque il terrore<sup>10</sup>, ma l'intervento di Stilicone (principalmente a Pollentia, nella valle del Tanaro) gli aveva inflitto una sconfitta tale da costringerlo a un accordo secondo il quale avrebbe dovuto restituire i prigionieri e abbandonare l'Italia. Sembra che Alarico a tali patti non si sia attenuto dirigendosi invece verso la valle dell'Adige. Il terrore spinse la corte a trovar rifugio a Ravenna, ben difesa dalle circostanti paludi. Stilicone intervenne in armi presso Verona inferendo ai barbari una pesante sconfitta. Alarico fuggiva in Epiro liberando, almeno per il momento, l'Italia da un incubo. Onorio, significativamente, alla fine del 403 decise di celebrare il trionfo sul barbaro proprio a Roma. Prudenzio, in un unico impeto di ammirazione, celebrò allora la romanità, sacra non più solo per i suoi vetusti sacelli e per i templi ancora rifulgenti, come quello dedicato a Venere, ma ora anche per le memorie di apostoli e di martiri. L'Urbe poteva proclamare, attraverso le labbra del poeta: «Adesso sono venerabile, i martiri non si uccidono più, Alarico è stato cacciato dall'esercito che ha disperso il nugolo dei suoi cavalieri».

Nel 405 fu la volta di Radagaiso, un capo ostrogoto pagano che seppe mettersi alla testa di una vasta coalizione. Si ricorse all'arruolamento degli schiavi ai quali fu promessa la libertà, provinciali e altri barbari furono coinvolti per la difesa sotto le insegne di Roma. I barbari furono sconfitti presso Fiesole grazie a un'abile manovra di accerchiamento. Radagaiso fu giustiziato e migliaia di barbari al suo sèguito furono arruolati nell'esercito romano o venduti quali schiavi a basso prezzo<sup>11</sup>.

Era comunque iniziata l'epoca delle grandi invasioni, quella durante la quale le popolazioni barbariche si erano stabilmente insediate in ampie regioni entro i confini dell'impero, riconoscendo formalmente la sovranità di Roma, del suo senato e del suo imperatore, ma avviando di fatto un processo di indipendenza politica dei territori da loro occupati. Così la Britannia e la Gallia furono perdute per Roma. L'attenzione degli imperatori era tutta catturata dal problema barbarico e dalla volontà di mettere in pratica una politica di favore esclusivo verso la *catholica fides*. E infatti dove il loro potere era vigente sempre più si attuavano *constitutiones* che discriminavano i giudei<sup>12</sup>, met-

<sup>10</sup> CLAUDIAN., *de bell. Goth.* 194-266.

<sup>11</sup> Va rilevato che a tal proposito OROS., *hist. adv. pag.* 7,47,17 sembra quasi rincrescersi che il castigo per l'ingrata Roma sia stato procrastinato per cinque anni e inferto nel 410!

<sup>12</sup> *CTh* 16,8,16 (*SCh* 497, 393) del 22 aprile 404 indirizzata a *Romulianus*, prefetto del pretorio in Gallia: i giudei sono esclusi dalla milizia.

tevano al bando gli eretici<sup>13</sup>, costringevano all'abiura i pagani<sup>14</sup>.

La notizia della morte dell'imperatore d'oriente, Arcadio, avvenuta nel maggio del 408, aveva rotto gli equilibri politici ridando vigore a quel partito 'antibarbarico' avverso alla politica di Stilicone, accusato di essere lui stesso un *semibarbarus* troppo proclive ad aprire le terre e le legioni dei romani a queste *gentes externae*<sup>15</sup>. Così Stilicone, già tante volte efficace baluardo contro le invasioni, moriva vittima degli intrighi di corte privando l'impero del suo più valido difensore. Uccisioni di *foederati* barbari e allontanamento di militari germanici non fecero altro che accrescere le milizie di Alarico.

Nel 408, dunque, si maturarono i tempi e le circostanze per ulteriori, più perniciose, discese di Alarico in Italia. Il capo barbaro era deciso a vendere a caro prezzo i suoi 'servizi' e riuscì pienamente a mostrare la sua forza avanzando senza difficoltà verso Aquileia, poi attraversando Cremona, Bologna e Rimini e spingendosi così lungo la via Flaminia sino alle porte di Roma dove un senato atterrito gli consegnò l'oro che serviva per allontanarlo<sup>16</sup>. Nell'autunno di quello stesso anno Alarico rientrò in Italia e senza eccessive difficoltà giunse alle porte di una Roma guarnita di mura ma priva del suo imperatore, che era fuggito nella più sicura Ravenna. Si ripeté il copione dell'assedio, della fame e della capitolazione del Senato che fu obbligato a comperare la partenza dei Visigoti assediati. Alarico ripiegò nella Tuscia portando con sé, oltre al bottino, Galla Placidia<sup>17</sup> in ostaggio. Seguirono a Rimini, nel 409, trattative con il prefetto del pretorio Giovio, ma queste fallirono e di nuovo; ancor più minaccioso, Alarico ritornò presso Roma cingendola d'assedio e imponendo così al senato la destituzione di Onorio e la nomina a imperatore del prefetto di Roma Prisco Attalo. Seguirono scontri in Emilia Liguria, poi la rottura con questo suo imperatore fantoccio e la decisione di ritornare a Roma, questa volta per entrarvi trionfalmente.

---

<sup>13</sup> *CTh* 16,5,38 (*SCh* 497, 282-284) del 12 febbraio 404: «Una sit catholica veneratio, una salus sit».

<sup>14</sup> *CTh* 16,5,41 (*SCh* 497, 290-291) del 15 novembre 407 indirizzata a *A. Aelius Pompeius Porphyrius Proculus* proconsole d'Africa.

<sup>15</sup> La politica di Stilicone, in linea con quella di Teodosio I, era orientata a federare i barbari coinvolgendoli nel compito di difesa dell'impero. Insomma una sorta di *divide et impera* nei riguardi di queste popolazioni vigorose e minacciose con le quali era impossibile non fare i conti. La situazione ereditata da Stilicone, per necessità delle cose, era ancora più sbilanciata nella direzione di una integrazione dei barbari, e aveva anche portato i suoi frutti (si pensi a Pollenzo e a Fiesole).

<sup>16</sup> *ZOSIM.*, *hist. n.* 5,29.

<sup>17</sup> Era figlia di Teodosio I e, pertanto, sorella dell'imperatore Onorio.

Così nei giorni tra il 24 ed il 26 agosto i Visigoti al sèguito di Alarico, attraverso la Porta Salaria, entrarono nella città ritenuta eterna, la saccheggiarono inferendo colpi che lacerarono non solo e non tanto i suoi edifici e tanta parte della popolazione civile ma anche, e principalmente, l'immagine simbolo di un potere che si era ritenuto eterno. Chi poté si affrettò a percorrere le vie del mare, cercando rifugio nei porti di quell'Africa abbastanza vicina per essere agevolmente raggiunta e sufficientemente lontana dal teatro della sciagura. Aurelio Agostino era allora vescovo di Ippona. Tra le sue incombenze pastorali vi fu immediatamente e tragicamente anche quella di mediare tra stati d'animo diversi: quello di chi paventava nella disfatta di Roma la fine di un mondo le cui sorti si ritenevano legate a quelle della città 'eterna', quello di chi auspicava così l'avvento prossimo dell'atteso Regno di Dio, quello di chi prendeva in odio il Dio dei cristiani che aveva scalzato gli dèi protettori dell'impero. Sulla scorta delle fonti pervenute possiamo dedurre che su questi atteggiamenti predominava il senso di profondo sgomento generale e che i pensieri, pur tra loro diversi, si susseguivano e si affastellavano accrescendo un diffuso senso di confusione e di sconcerto.

Allo storico rimane il compito di valutare il più attendibilmente possibile l'effettiva portata della devastazione prodotta da Alarico e i suoi Goti. Compito non facile poiché se a pagani e cristiani fu comune la sensazione profonda di meraviglia che l'accadimento determinò, molto diverse fra loro furono le reazioni e le valutazioni. Anche tra gli stessi cristiani, come vedremo tra poco, i commenti furono profondamente diversi. Si andò dallo scoramento di un Girolamo<sup>18</sup>, che immediatamente pensò a scenari da fine dei tempi, alla tradizione apologetica di un Orosio<sup>19</sup> che cercò di ridimensionare gli esiti del sacco, adducendone a motivo una presunta mitezza che la conversione al cristianesimo avrebbe indotto nei barbari; dall'onesta ammissione della gravità degli eventi da parte di storici quali Socrate<sup>20</sup> e Filostorgio<sup>21</sup> alla sublimazione in chiave di filosofia della storia di Agostino<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> L'evento e, più in generale, le coeve irruzioni dei barbari entro i confini dell'impero lasciarono tracce nel suo epistolario; cf HIER., *epp.* 122,4; 123,15-16; 127,12; 128,5; 130,5. L'asceta fu raggiunto dalla notizia mentre a Betlemme attendeva alla compilazione del suo commento a Ezechiele, anche la prefazione a quest'opera, infatti, attesta la sua reazione.

<sup>19</sup> OROS., *hist. adv. pag.* 7,39,15-40.

<sup>20</sup> SOCR., *Hist. eccl.* 3,10.

<sup>21</sup> PHILOST., *Hist. eccl.* 13,3.

<sup>22</sup> Il ridimensionamento dell'evento operato dalla storiografia apologetica cristiana non ha mancato di influenzare anche le valutazioni dei moderni in tal senso. M. VANNESSE, «La



### 3. *Le precomprensioni dei pagani*

Le pagine di Agostino ci restituiscono l'affresco più significativo di quei tragici eventi e, più ancora, della loro risonanza. Esse testimoniano reazioni da parte di queste sensibilità diverse delle quali costituiscono, per così dire, un punto di confluenza. Per noi che le leggiamo oggi, a sedici secoli di distanza, è indispensabile recuperare quelle sensibilità particolari le quali diedero rilievo e spessore a un evento che, in sé e per sé, non apparirebbe diverso dai tanti, tantissimi che si sono succeduti alla ribalta della storia.

Nella prima decade del secolo quinto i seguaci delle antiche tradizioni religiose erano tutt'altro che estinti completamente, come volevano alcune enfatiche affermazioni di testi legislativi o di autori cristiani. A cancellare ogni residuo di paganesimo non era stato sufficiente quel lungo processo di cristianizzazione dell'impero che, iniziato con Costantino, aveva sempre più decretato favori per la chiesa e sottratto spazi alle altre denominazioni religiose, fino alla *constitutio* "*Cunctos populos*" con la quale, nel 380, Teodosio I dichiarava unica legittima religione dell'impero quella seguita dal pontefice di Roma Damaso e dal vescovo di Alessandria Pietro. Né era bastato lo sviluppo di una nuova apologetica cristiana 'postcostantiniana'<sup>23</sup> che non si limitava più, come in passato, a invocare la libertà di credere (traguardo oramai da tempo brillantemente raggiunto), ma che era divenuta più aggressiva tanto da far coincidere l'evangelizzazione con la scomparsa di tutti gli altri culti o, come nel caso di Firmico Materno, addirittura con la eliminazione fisica dei pagani. Né, ancora, si poteva dire che i divieti di celebrazione dei sacrifici pagani avevano sempre sortito il loro effetto; le loro reiterazioni, infatti, costituiscono la prova della parzialità dei risultati conseguiti<sup>24</sup>. D'altro canto su queste norme erano chiamati a vigilare governatori la cui professione di fede era a macchia

---

reconstruction de Rome après le sac de 410: entre Mythe et réalité», *Latomus* 69 (2010) 508-510 utilizza i dati archeologici per un accertamento effettivo delle devastazioni operate e delle opere di ricostruzione che si resero successivamente necessarie.

<sup>23</sup> L'apologetica cristiana continua e riorisce anche dopo che Costantino aveva concesso ciò che questa aveva sempre richiesto: la liceità della professione di fede cristiana. Essa aveva ora altri e più ambiziosi traguardi: vincere la battaglia culturale col paganesimo, anzi sollecitarne la totale scomparsa. L'affermazione della chiesa non sarebbe mai stata completa se non fosse *ipso facto* coincisa con l'eliminazione dei culti pagani e la scomparsa dei loro seguaci.

<sup>24</sup> Le leggi che abolivano i sacrifici sono trasmesse nel titolo decimo del XVI libro del *CTh* (*SCh* 497), cf R. DELMAIRE, ed., *Le lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), I. Code Théodosien. Livre XVI*, Paris 2005, 84-85.427-469.

di leopardo e che, pertanto, ove mai avessero avuto simpatie per il paganesimo sarebbero stati disposti a chiudere un occhio. Inoltre il paganesimo di quest'epoca di Tardo Impero aveva da tempo superato l'idea della necessità dei sacrifici di sangue offerti agli dèi: le riflessioni dei filosofi avevano senza mezzi termini dimostrato che la divinità non aveva certo bisogno del sangue delle vittime sacrificali. La pietà, quella vera, era dunque un atto tutto interiore, della mente e del cuore, come da tempo aveva insegnato il Porfirio della *Lettera a Marcella*<sup>25</sup>.

Tuttavia una progressiva erosione degli spazi di legittimità riservati ai pagani e il fallimento di ogni loro speranza di restaurazione (si veda la controversia sull'altare della Vittoria o l'usurpazione di Eugenio) aveva comportato la riduzione dei seguaci delle antiche tradizioni in due categorie distinte piuttosto nettamente: da un lato quel popolo delle campagne che ancora affidava a riti ancestrali la prosperità dei raccolti, dall'altro gli appartenenti ad ambienti aristocratici i quali placavano le loro ansie religiose nelle iniziazioni a culti misterici divenuti ora misteriosofie o nella cura con la quale trascrivevano e chiosavano i classici della romanità.

Il sacco di Roma del 410, per noi che giudichiamo oggi, giova ripetere, in sé e per sé non sembra avere avuto alcun effetto di spartiacque nella storia, un po' come la 'caduta' di Roma del 476, che fu – per usare una felice espressione – una caduta “senza rumore”. Tuttavia se rileggiamo le fonti pagane, sia dirette sia indirette, ci rendiamo conto che l'avvenimento fece emergere un fiume carsico di paure, polemiche, recriminazioni le quali partivano tutte dalla convinzione che l'abbandono dei culti tradizionali aveva comportato per Roma (e il suo impero) la rottura della *pax deorum*, dando la stura a un declino che si stava trasformando in catastrofe. Il punto di partenza, in questa fattispecie, era proprio l'equazione tra il concetto di *pax deorum* e l'ideologia della *aeternitas Romae*. Il dito accusatore era puntato sul cristianesimo in quanto novità destabilizzante. Dunque, per ricorrere ad una immagine propria delle reazioni chimiche, quell'evento che vide protagonista il goto Alarico fu come un catalizzatore positivo, atto ad accelerare il riemergere di polemiche antiche.

---

<sup>25</sup> L'insistenza sulla celebrazione dei sacrifici attestata nel *De diis et de mundo* del filosofo Salustio si spiega con il coinvolgimento di questo personaggio, che fu prefetto del pretorio d'oriente negli anni di Giuliano, nella politica di restaurazione dei riti pagani di questo imperatore.

È nota la tesi storiografica di fondo del pagano Zosimo<sup>26</sup> la quale derivava da Eunapio<sup>27</sup> e ravvisava nella svolta filocristiana di Costantino la causa prima della decadenza dell'impero. Lo storico non si lasciò sfuggire l'occasione dell'assedio di Roma da parte di Alarico nel 408/409 per far comprendere al lettore come l'abolizione dei sacrifici fosse stata per la città causa di sciagure. Egli descrisse lo sgomento dei cittadini e degli ambasciatori romani dopo un colloquio con il capo barbaro e affermò che ci si era ricordato, proprio in quel triste momento, «degli aiuti che un tempo la città aveva ricevuto in situazioni critiche e dei quali erano stati privati dopo aver trascurato i riti tradizionali»<sup>28</sup>. Poi proseguì raccontando che il prefetto della città Pompeiano<sup>29</sup> si era incontrato con alcuni uomini provenienti dall'Etruria<sup>30</sup> i quali affermavano di aver liberato la città di Narni dall'assedio del barbaro facendo ricorso ai rituali dell'antico paganesimo. Pompeiano, poiché era cristiano, ritenne doveroso informare il vescovo Inno-

<sup>26</sup> Lo storico Zosimo fu attivo a Costantinopoli nell'età dell'imperatore Anastasio (491-518). Si vedano le edizioni a cura di F. Paschoud (Paris 1971-1989) e di L. Mendelssohn (Leipzig 1987); la trad. it. di F. Conca, Milano 1977; sul suo pensiero in relazione al cristianesimo cf Z. PETRE, «La pensée historique de Zosime», *Studia Classica* 7 (1965) 263-272; F. PASCHOUD, *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975; L. CRACCO RUGGINI, «Zosimo, ossia il rovesciamento delle storie ecclesiastiche», *Augustinianum* 16 (1976) 23-36; H. CI-CHOCKA, «Zosimus' account of Christianity», *Syc Gymn* 43 (1990) 171-183.

<sup>27</sup> Eunapio di Sardi (ca. 345-420) compose un'opera storica in quattordici libri che trattavano il periodo tra il 270 e il 404. Il lavoro era dedicato a Oribasio, medico personale di Giuliano e autore di trattati di medicina; esso individuava la causa della decadenza dell'impero romano nell'abbandono delle divinità tradizionali e nella diffusione del trionfante cristianesimo. Della *Storia* di Eunapio sopravvivono soltanto frammenti (C. MULLE- RUS, ed., *Fragmenta Historicorum Graecorum, collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus Mullerius*, Paris 1851), mentre dello stesso possiamo leggere le *Vite dei sofisti*, una raccolta di biografie di filosofi d'ispirazione neoplatonica attivi nel IV secolo; sul suo pensiero in relazione al cristianesimo cf G. J. M. BARTELINK, «Eunape et le vocabulaire chrétien», *Vigiliae Christianae. Review of early Christian life and language* 23 (1969) 293-303; A. BALDINI, *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi. Problemi di storiografia tardopagana*, Bologna 1984.

<sup>28</sup> Cf ZOSIM., *hist. n.* 40,3.

<sup>29</sup> In carica tra la fine del 408 e il febbraio del 409, cf A. CHASTAGNOL, *La prefecture urbaine sous le Bas Empire*, Paris 1960, 166-167.

<sup>30</sup> Il territorio dell'Etruria è stato tra i più lenti a cristianizzarsi. D. BRIQUEL, *Chrétien et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1997 e I. RAMELLI, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Alessandria 2003 analizzano utilmente i rapporti tra l'eredità religiosa etrusca e il cristianesimo.

cenzo il quale «anteponendo alla propria fede la salvezza di Roma, lasciò che celebrassero di nascosto le cerimonie che conoscevano». Zosimo annota poi che nessuno ebbe il coraggio di partecipare a quelle cerimonie e che i senatori si trovarono soli. In realtà quei riti avrebbero avuto valore se celebrati pubblicamente. Così gli uomini venuti dall'Etruria andarono via e non si trovò di meglio, per soddisfare l'esosa richiesta del barbaro, che raccogliere oro e danaro, anche fondendo le statue degli dèi.

Lo storico cristiano Sozomeno<sup>31</sup> riferì lo stesso evento ma in una versione favorevole al cristianesimo: i rituali celebrati dai senatori ancora pagani e dagli etruschi si rivelarono vani e fu chiaro a ogni persona di buon senso che quanto avveniva era il prodotto dell'ira di Dio la quale voleva colpire una società che trasgrediva le sue leggi; fu piuttosto un santo monaco, così annota Sozomeno, che incontrando Alarico durante la sua marcia lo aveva esortato e persuaso a non mettere la città a soqquadro<sup>32</sup>.

La morale che Zosimo trasse dall'assedio romano di Alarico diviene ancora più chiara se si rilegge il suo racconto della liberazione di Atene dalla minaccia dello stesso barbaro la quale ebbe luogo nel 396<sup>33</sup>. Lo storico introduce il racconto affermando che esso ispira pietà agli ascoltatori: Alarico quando già era in armi pronto ad assalire la città ebbe la duplice visione di Atena Promachos, che la difendeva lungo le mura, e di Achille, come lo aveva descritto Omero quando irato vendicava l'amico Patroclo. Il barbaro «non sopportando questa visione, rinunciò ad ogni iniziativa contro la città e incominciò un negoziato...». Possiamo completare il quadro grazie ad alcune informazioni di Eunapio relative a questa stessa discesa in Grecia di Alarico. Le disgrazie e le sciagure che incombevano sulla Grecia erano state profetizzate da uno ierofante di Eleusi il quale aveva messo in relazione il declino del suo culto con l'imperversare dei barbari. E infatti – è sempre Eunapio a narrare<sup>34</sup> – nel 395 Alarico ave-

<sup>31</sup> SOZ., *Hist. eccl.*, 9,6.

<sup>32</sup> M. SORDI, «Augustinus, *De Civitate Dei* V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo», *Augustinianum* 25 (1985) 205-210 elenca da un lato queste testimonianze di Zosimo e di Sozomeno, dall'altro quelle di AVG., *ep.* 105,10; ID., *Civ. Dei* 5,23 e OROS., *hist. adv. pag.* 7,37. Dal fatto che le prime sono relative agli eventi del 408/409 e le seconde a quelle che videro protagonista Radagaiso nel 406 la studiosa evince che, anche alimentati dal terrore e dallo smarrimento di molti cristiani, ebbero luogo due distinti tentativi di restaurazione pagana.

<sup>33</sup> Cf ZOSIM., *hist. n.* 6,1.

<sup>34</sup> EUNAP., *Vitae soph.*, (*The Lives of Sophists*), W.C. WRIGHT, ed., London 1968 (Loeb Classical Library, n. 134), 438.

va invaso quelle regioni procedendo senza ostacoli grazie alla complicità di “uomini vestiti di nero”, cioè monaci cristiani. Se il cristianesimo era stato causa di decadenza, la sua espressione monastica, che era più rigorosa e radicale, andava considerata più direttamente e più gravemente implicata in questo processo eversivo. In un frammento delle *Historiae*<sup>35</sup> lo stesso Eunapio parlò del carattere infido dei Goti a proposito del loro passaggio del Danubio. Egli sostenne che in quell’occasione i barbari celavano gli oggetti e i ministri del loro culto e che addirittura giungevano a indossare i rozzi paludamenti dei monaci cristiani sapendo come questi esercitassero un profondo ascendente nei territori al di qua dell’impero<sup>36</sup>.

È evidente che tra pagani e cristiani si sviluppò ben presto una vera e propria controversia su chi (e cosa) avesse avuto il potere di far arretrare le orde dei barbari così come su quali fossero state le cause religiose del loro imperversare. Il carme XXI di Paolino di Nola, ad esempio, attribuì la vittoria di Stilicone a Fiesole a san Felice, ma anche a Pietro e Paolo<sup>37</sup>; a Edessa era invece san Tommaso a essere invocato e celebrato quale baluardo contro Alarico<sup>38</sup>.

#### 4. Le precomprensioni dei cristiani.

Ci si dimentica sovente che la composizione di un’opera lunghissima, stratificata, a tratti farraginoso e disorganica, come il *De civitate Dei* non avvenne tutta d’un tratto ma fu il frutto di un lunghissimo lavoro di riflessione e di scrittura che, pur prendendo le mosse dagli eventi del 410, seppe produrre non solo un’apologia *adversus gentiles* ma anche una (re)visione della storia tutta, dalla biblica vicenda dei protopla-

<sup>35</sup> Cf *Fragmenta Historicorum Graecorum*, cit., IV, 39, n. 55.

<sup>36</sup> Lo stato frammentario e vago del testo eunapiano non ci rende certi delle precise circostanze storiche in cui avvenne l’episodio, che tra l’altro non chiarisce l’annoso problema della data della cristianizzazione dei Goti. A noi qui interessa sottolineare l’abbinamento che egli fa tra goti e monaci cristiani nel quadro della ricorrente accusa mossa dai pagani al cristianesimo di agevolare, in un modo o nell’altro, la dissoluzione dell’impero di Roma, cf G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 329-329, 403-404.

<sup>37</sup> È il *carmen natalicium* XIII dove il patriottismo romano dell’antico *consularis Campaniae* convive con la devozione ai santi e alle loro reliquie; cf PAVL. NOL., *CSEL*, 30, 158-186.

<sup>38</sup> La notizia è desunta da un sermone pseudocrisostomico, cf A. PIGANIOL, *Il sacco di Roma, quadro generale*, Novara 1971, 80.

sti nell'Eden alla fine dei tempi, alla Gerusalemme celeste e al giudizio di Dio<sup>39</sup>. Il quadro sintetico che Agostino stesso traccia dell'opera nelle sue *Retractationes* riflette, infatti, l'anatomia del suo lavoro così come si presentava una volta tutto bell'e composto. È ben in evidenza, in ogni caso, l'occasione che indusse il pastore-apologeta a metter mano all'impresa:

Nel frattempo Roma era stata distrutta dalla violenta e disastrosa irruzione dei Goti, guidati dal re Alarico. I cultori di molti e falsi dèi che siamo soliti chiamare pagani, nel tentativo di imputare alla religione cristiana la distruzione della città, incominciarono con maggiore asprezza e animosità del solito a bestemmiare il vero Dio. Ardendo di zelo per la casa di Dio decisi di scrivere dei libri su la città di Dio, per controbattere i loro errori blasfemi. L'opera mi ha tenuto occupato per alcuni anni in quanto continuavano a frapporsi molte altre indilazionabili incombenze al cui disbrigo ero tenuto a dare la precedenza. Questa estesa opera su la Città di Dio finì col comprendere, una volta terminata, ben ventidue libri. I primi cinque libri confutano coloro secondo i quali l'umana prosperità esigerebbe come condizione necessaria il culto dei molti dèi venerati dai pagani, mentre sarebbe la proibizione di tale culto a provocare l'insorgere e il moltiplicarsi di tanti mali. I successivi cinque libri sono rivolti contro coloro secondo i quali nella vita dei mortali questi mali non sono mai mancati in passato e non mancheranno mai in futuro e, ora grandi ora piccoli, variano a seconda del tempo, del luogo e delle persone. Ritengono però che il culto di molti dèi, con i sacrifici che comporta, sia utile ai fini della vita che verrà dopo la morte. I primi dieci libri, dunque, contengono la confutazione di queste due inconsistenti dottrine contrarie alla religione cristiana. Per evitare però l'accusa di criticare le teorie altrui senza esporre le nostre, abbiamo deputato a questo la seconda parte di quest'opera, che comprende dodici libri, benché anche nei precedenti ci sia capitato di esporre le nostre idee e di confutare nei dodici successivi quelle degli avversari. Di questi dodici libri i primi quattro trattano la nascita delle due città, quella di Dio e quella di questo mondo, i quattro successivi della loro evoluzione e del loro sviluppo, gli altri quattro, che sono anche gli ultimi, dei dovuti fini di ciascuna di esse.

---

<sup>39</sup> Agostino non iniziò a scrivere il *De civitate Dei* immediatamente alla notizia del sacco di Roma; un'attendibile cronologia della composizione dei vari libri di cui l'opera consta potrebbe essere la seguente: anno 413 (libri I-III), 413-414 (libri IV-V), 415 (libri VI-10), 417-418 (libri XI-XIII), 418-420 (libri XIV-XVI), 420-425 (libro XVII), 425 (libro XVIII), 425-427 (XIX-XXII).

Tutti i ventidue libri, pertanto, pur trattando di entrambe le città, hanno mutuato il titolo dalla migliore, la Città di Dio... Quest'opera incomincia così: La gloriosissima città di Dio<sup>40</sup>.

Sarebbe riduttivo ravvisare nelle fittissime pagine di questo trattato l'atto di nascita della visione medioevale della società e della storia; noi preferiamo invece considerarle il punto d'approdo di filoni diversi di storia del pensiero cristiano in riferimento sia a una valutazione dei regni della terra, sia all'interpretazione di pagine bibliche che riguardano il rapporto tra la società dei santi, gli imperi, il Regno di Dio a venire. Gli eventi del 410 posero traumaticamente ai cristiani il problema di un giudizio su Roma e tutto ciò che il suo dominio, la sua storia rappresentava ai loro occhi. Dunque per valutare le reazioni dei cristiani ai fatti di quell'anno è necessario rievocare, sia pure in modo estremamente sintetico, l'evoluzione del loro atteggiamento nei riguardi di Roma. Anche in questo caso possiamo affermare che la storia della dottrina cristiana coincide con la storia dell'esegesi biblica.

La soluzione della *quaestio* relativa ai rapporti che la comunità dei credenti avrebbe dovuto avere nei confronti del potere costituito (nel nostro caso si tratta dell'impero romano) è dagli evangelisti attribuita a Gesù stesso. Possiamo effettivamente credere che così sia stato. Il famoso discorso di Gesù sul «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mc 12,17) è stato quasi sempre piegato e spiegato in base ai convincimenti di tipo politico che l'esegeta moderno aveva a cuore. Dunque un Gesù che impone il rispetto verso il regnante di turno o, proprio al contrario, che legittima riserve e forse ostilità nei riguardi del potere<sup>41</sup>. Bisogna invece leggere questa breve ma densissima espressione di Gesù non certo sulla scorta delle ideologie ad essa successive ma sullo sfondo di quel mondo dell'apocalittica nel quale l'azione e il verbo gesuano acquisisce per noi significato. Dunque la frase sembra coerente con quella dottrina dei due eoni che ricorre nella letteratura degli apocalittici e la caratterizza, pertanto andrebbe interpretata come un'esortazione a considerare transeunte il mondo dei cesari e imminente, invece, l'eterno futuro, quello che coincide con il Regno di Dio. Gesù, dunque, era

---

<sup>40</sup> AVG., *Retract.* 43.

<sup>41</sup> Considerando che la sfera religiosa era allora fusa con quella politica, alcuni esegeti hanno colto nella dicotomia gesuana una volontà di separazione dei due ambiti, una sorta di desacralizzazione del potere di Roma.

egli stesso lo spartiacque provvidenziale tra le due dispensazioni e non certo uno tra i tanti rivoltosi della Giudea di cui la storia avrebbe poi a stento ricordato il nome.

Anche le note esortazioni paoline sul rispetto che il cristiano deve alle autorità costituite e che leggiamo in quella sua *Epistola ai Romani*, la quale fu composta nel 'felice' *quinquennium Neronis*, sono state spesso strumentalizzate e decontestualizzate al fine di essere rese funzionali a sensibilità moderne<sup>42</sup>. In quella esortazione più che una legittimazione (o meno) dell'impero di Roma<sup>43</sup> dobbiamo a mio avviso leggere una riflessione che faremo bene a inserire nel ricco filone della trattatistica περὶ βασιλείας del tardo ellenismo. In questa si soleva affermare che il re era immagine vivente anzi vera e propria incarnazione della legge, è il noto motivo del νόμος ἔμψυχος. Sopravvivono allo stato di esigui frammenti le trattazioni su tali temi di Archita, Diotogene di Locri, Stenida e dello Pseudo Ecfanto di Crotone le cui composizioni oggi si preferisce collocare nel II secolo d.C. ma che comunque sono il punto d'approdo di ben più antiche trattazioni. In Paolo è invece assente ogni forma di sacralizzazione del potere anche se egli individua un'istanza gerarchica superiore: le autorità in tanto possono esigere obbedienza in quanto è da Dio che sono ordinate. In ogni caso, è certamente evidente una posizione lealistica nei riguardi dell'impero. Nella scuola paolina<sup>44</sup> si andrà ancora un po' più oltre in questa direzione, come nella *I Petri* dove v'è la nota esortazione, pure rivolta ai credenti: «Siate sottomessi per amor del Signore, a ogni umana istituzione: al re, come al sovrano; ai governatori...». È qui evidente la sottolineatura del carattere puramente umano delle istituzioni preposte alle quali quasi si assegna un compito, che ha la cogenza di un vincolo di mandato: «... come mandati da lui per punire i malfattori, e per dar lode a quelli che fanno il bene» (1 Pt 2,13-14).

La *I Petri*, con ogni probabilità, è il manifesto di una comunità pao-

<sup>42</sup> Cf J.V. PICCA, *Romanos 13,1-7. Un texto discutido*, Roma 1984.

<sup>43</sup> E, pertanto, per inferenza, di qualsivoglia potere costituito.

<sup>44</sup> In tema di rapporto con le autorità è il caso di accennare alla lettera della comunità cristiana di Roma a quella di Corinto, comunemente nota come *Prima lettera di Clemente*, la cui preghiera finale, nel contesto di un centone di citazioni bibliche dai *Salmi*, esprime i sentimenti di lealismo dei credenti verso le autorità costituite nelle quali dovremmo probabilmente identificare *in primis* Nerva in associazione con Traiano, se la data del 97/98, come quella di composizione dell'opera, va accettata come la migliore, cf A. JAUBERT, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Paris 1971.



lina dell'Asia romana<sup>45</sup> la quale volle accreditare le proprie posizioni ponendole sotto il manto autorevole del *princeps apostolorum*. Nell'incertezza in cui ci muoviamo a proposito della datazione di questo documento una collocazione in età domiziana sembra tra le meno improbabili. Se queste ipotesi sono nel vero ci troviamo di fronte a un documento affine, almeno per datazione e collocazione geografica, all'*Apocalisse di Giovanni*. Ma oltre a questa affinità di contesto i due scritti, pur collocati a breve distanza anche nello stesso *corpus* del Nuovo Testamento, riflettono posizioni profondamente diverse<sup>46</sup> e anche opposte, specialmente in riferimento al giudizio da darsi su Roma e il suo impero. Le visioni giovanee non sono soltanto una reazione alle tribolazioni che nello scorcio dell'età domiziana ebbero a determinarsi nell'Asia proconsolare, e particolarmente in Efeso, quale conseguenza del culto dell'imperatore<sup>47</sup>. Al di là di una farragine di simboli e di esoterismi, nel testo di Giovanni v'è un chiaro pronunciamento sui regni della terra (si legga: Roma) nella previsione della beata speranza degli apocalittici: la loro rovina e l'avvento del Regno di Dio.

Se è legittimo considerare l'*Apocalisse di Giovanni* un'espressione di quel giudaismo credente in Gesù che andava evolvendosi in cristianesimo, a differenza dell'altro tronco della religione d'Israele il quale prendeva corpo nel fariseismo, è anche a mio avviso possibile considerare l'opera quasi come un *peshet* di quel capolavoro dell'apocalittica veterotesta-

---

<sup>45</sup> Nella Babilonia ricordata in 5,13 si suole individuare Roma conformemente ad alcune attestazioni in tal senso che cogliamo nella letteratura apocalittica. Questa scelta si sposa solitamente con l'attribuzione a Pietro apostolo di questo scritto e con la sua redazione poco prima della morte dell'apostolo. Tuttavia recentemente, e con argomenti a mio avviso persuasivi, è stato proposto di intendere 'Babilonia' come riferimento più generico alla società pagana in cui la chiesa si sente immersa.

<sup>46</sup> L'*Apocalisse* giovannea, ad esempio, riflette l'ambiente di comunità asiatiche nelle quale non solo le osservanze del giudaismo erano strettamente vincolanti per quanto riguarda i cibi, ma nelle quali, anche, le libertà paoline in materia erano considerate segno di apostasia. Mi sembra che ciò sia attestato dal riferimento polemico ai nicolaiti (Ap 2,6.14-15) i quali sono a mio avviso una maschera allusiva a cristiani che non avevano problemi a mangiare idoli. Questi nicolaiti sono infatti equiparati al profeta Balaam il quale insegnò agli ebrei che ci si poteva cibare di carni sacrificate agli idoli pagani (Nm 25,1 ss.; 31,16). In tal caso intenderemo il misterioso termine nicolaiti come allusivo a "coloro che conquistano il popolo", cioè come un riferimento all'ampia diffusione tra i seguaci di Gesù in terra d'Asia della posizione paolina, cf G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 318. E ciò illuminerebbe ulteriormente il paolinismo della *I Petri*.

<sup>47</sup> Cf G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia 2004.

mentaria che è il libro di Daniele. Qui, com'è noto, l'intera storia dell'umanità è compendiata nell'eterno tentativo dell'uomo di darsi un regno, una monarchia universale nella quale sia esclusivamente l'uomo a trionfare con la sua bramosia di dominio. Così la visione di Nabucodonosor, del capitolo secondo, raffigura la statua di un colosso le cui varie parti del corpo sono in metallo di valore decrescente: la testa d'oro, il petto e le braccia di argento, il ventre e le cosce di rame, la gambe di ferro, i piedi di ferro misto ad argilla. Questa è una successione d'imperi la quale trova parallela espressione in un'altra diversa visione, che è quella del capitolo settimo; qui dal mare vengono fatte salire quattro bestie spaventose: un leone con ali d'aquila, un orso con tre costole fra i denti, un leopardo con quattro ali e quattro teste, una quarta bestia più spaventosa delle prime e dotata di dieci corna tra le quali spunta poi un "piccolo corno". A queste visioni di imperi terreni (dal volto demoniaco) fa seguito l'immagine della loro catastrofe e dell'instaurazione del Regno di Dio. Nel cap. 2 è una pietra che si stacca dalla montagna e manda in frantumi la statua, nella sua fragile base di argilla mista a ferro; nel cap. 7 è il "Figlio dell'uomo" a intervenire. In realtà Daniele ravvisava nel regno di Antioco IV Epifane l'estrema, più raffinata espressione dell'avversario di Dio che stava per essere colpito da una sconfitta la quale avrebbe segnato il grande passaggio dalla storia dei regni della terra (il primo 'eone') all'avvento del regno di Dio (il secondo 'eone').

Sono ben noti i tentativi d'interpretazione di questi testi da parte di esegeti i quali s'impegnarono a trovar corrispondenza tra i diversi particolari evocati dalle visioni e i potentati della storia<sup>48</sup>. Pur nella loro molteplicità queste diverse chiavi di lettura hanno un comune tratto caratterizzante: vi predomina non tanto la curiosità erudita relativa ad una ricostruzione del passato, bensì l'intento di dare un volto all'ultimo dominio, quello che è in piedi, ma la cui distruzione è imminente.

Per primo il veggente di Patmos rilesse Daniele in modo attualizzante (proprio come nei *peshirim* ebraici) e lo adattò alla situazione peculiare nella quale visse. Così al posto delle note serie di mostri che si succedevano nella visione di Nabucodonosor egli collocava una sola bestia che saliva dal mare e faceva guerra ai santi, e questa bestia in sé racchiu-

---

<sup>48</sup> Per la storia dell'esegesi di Daniele nei primi secoli del cristianesimo cf. M. SIMONETTI, «L'esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e III secolo», in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Napoli 1983, 37-47; R. BODENMANN, *Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles*, Tübingen 1986.

deva i tratti più feroci di tutti quelle danieliche<sup>49</sup>. Il giudizio che su Roma dava Giovanni (e le comunità presso le quali il suo carisma vigoreggiava) era quello stesso che Daniele aveva formulato in merito alla regalità ellenistica del monarca ‘Epifane’, l’avversario di Dio per eccellenza. E la gioia di Giovanni per il tracollo di Roma è espressa con esultanza se possibile ancora maggiore di quanto non si legga nelle visioni danieliche. Possiamo affermare che già con l’*Apocalisse di Giovanni* la storia dei rapporti tra cristiani e impero romano viene a coincidere con quella dell’esegesi del profeta Daniele, in particolare con l’identificazione della quarta bestia del capitolo secondo e, in stretto parallelismo, dei piedi di ferro misti ad argilla del capitolo settimo. Ma è una storia che non nasce dal niente: già nella letteratura apocalittica del medio giudaismo la quarta bestia di Daniele, cioè il quarto regno, era stata identificata con l’impero di Roma. Quella giovannea, dunque, è una ‘antiromanità’ derivata dal *background* giudaico o, comunque, a questo assimilabile<sup>50</sup>.

Oltre al dittico antiromano Daniele/Apocalisse e ai testi ‘lealisti’ di matrice paolina, v’era un terzo luogo scritturistico che esigeva una scelta di campo interpretativa da parte di quei credenti che utilizzavano la Scrittura come una bussola per intendere i problemi e le prospettive dell’età loro. Si trattava di quel secondo capitolo della seconda epistola ai Tessalonicesi dove Paolo esortava i lettori a non ritenere la parusia di Gesù come imminente. Infatti prima che questo evento si fosse verificato si sarebbe diffusa una generale apostasia con la manifestazione dell’ “uomo del peccato”, l’avversario (ἀντικείμενος) che avrebbe usurpato il culto da rendersi a Dio. Però lo scatenarsi di questi temibili eventi sarebbe stato ritardato grazie all’azione di “quel che li trattiene (τὸ κατέχων)”; in realtà il “mistero dell’empietà” era già all’opera, così argomentava Paolo, soltanto che ora v’era “colui che lo trattiene (ὁ κατέχων)”. Paolo presumeva che questi accenni sarebbero stati ben chiari ai suoi lettori, ma in realtà la chiave interpretativa di queste affermazioni si perse lasciando spazio a congetture esegetiche. Quella che sappiamo essere stata privilegiata identificava

<sup>49</sup> Così pure lo spirito demoniaco di Antioco IV per Giovanni rivive nell’ottavo re “che viene dai sette e se ne va in perdizione” (cf Ap 17,11).

<sup>50</sup> Ciò spiega anche perché l’esegesi cristiana, tranne esigue eccezioni, sempre più abbandonò la prospettiva accanitamente antiromana. Ciò avvenne quale conseguenza dei due fenomeni che caratterizzarono la storia del cristianesimo nei successivi secoli: 1. Il lacerante distacco dalla matrice giudaica; 2. l’esigenza di una serena relazione con l’impero e, più ancora, l’integrazione della chiesa in quest’ultimo.

il *κατέχων/κατέχων* con l'impero romano. Ma questa previsione escatologica, dal punto di vista politico, aveva una profonda ambivalenza: da un lato a Roma veniva riconosciuta una funzione tutto sommato positiva, quale antitesi del nemico finale, dall'altro, però, la fine del suo impero sarebbe stata un ingrediente necessario di quell'epilogo degli ultimi tempi culminanti con la realizzazione della beata speranza del credente.

Tra i lettori cristiani, in ogni caso, l'interesse predominante nell'intendere queste Scritture non fu determinato dalla passione per l'erudizione o per la politica ma fu caratterizzato dal desiderio di scrutare gli eventi futuri dando così un senso alla storia e una speranza ai credenti. Inoltre: se presso i pagani l'idea di Roma era unicamente quella consacrata dalla tradizione augustea e celebrata dai culti civici di cui l'imperatore/*pontifex maximus* era massima espressione, presso i cristiani essa dipendeva da scelte esegetiche operate sulla scorta dei testi biblici<sup>51</sup> e comunque coerenti con un sistema di dottrina religiosa.

Nell'età flavia in alcuni ambienti cristiani (destinati però ben presto a divenire minoranza esigua) si maturò e acquisì così piena evidenza la grande antitesi tra impero di Roma e popolo di Dio. Se dovessimo rappresentare questa antitesi non troveremmo immagini migliori delle seguenti due, che sono totalmente contrapposte: da un lato quella giovannea della Roma che crolla suscitando sia il lamento degli intrallazzatori sia l'inno di gioia dei santi<sup>52</sup> e dall'altro quella della *Aeternitas Romae* che proprio in questi stessi anni iniziava a essere impressa nelle emissioni monetali<sup>53</sup>. In

---

<sup>51</sup> Come abbiamo visto non sempre coerenti a causa della loro diversità di autore e di circostanze di composizione.

<sup>52</sup> Il lamento per la caduta di Babilonia-Roma è in Ap 18. La reazione dei santi: «Rallegrati, o cielo, per la sua rovina! E voi, santi, apostoli e profeti, rallegratevi perché Dio, giudicandola, vi ha reso giustizia». Se consideriamo da un lato questo atteggiamento di gioia dei cristiani di fronte alla rovina del cosmo che prelude all'avvento del Regno di Dio (si pensi anche a 2 Pt 3), dall'altro la credenza nella sacralità del cosmo stesso e dell'impero di Roma, possiamo immaginare che Nerone non dovè faticare molto a spargere la voce secondo la quale sarebbero stati i cristiani ad appiccare il fuoco a Roma.

<sup>53</sup> Con Vespasiano l'*aeternitas Romae* inizia a comparire sulle monete; la leggenda è abbinata all'immagine di una donna velata, davanti a un'ara sacrificale, che ha in mano gli astri eterni: il sole e la luna, cf G.G. BELLONI, *La moneta romana*, Roma 2002, 152. Rilevo che il testo giovanneo esulta proprio per la scomparsa di questi stessi astri in 6,12 (il sole diviene nero e la luna color di sangue), 8,12 (la terza parte dei suoi astri è colpita), 9,2 (un fumo oscura gli astri); inoltre nella Gerusalemme celeste non v'è spazio per il sole e la luna, 21,23; 22,5. Un altro testo apocalittico, 2 Pt 3,10, parla del dissolvimento degli astri e del cielo che si arrotolerà come un papiro.

termini espliciti: l'*Apocalisse* celebrava come una festa il crollo di Roma e del suo potere; la propaganda dei Flavi magnificava invece l'eternità dell'Urbe facendola coincidere con quella del suo impero.

Paolinismo lealista, dunque, e apocalittica antiromana sono i due poli tra i quali si mosse il pensiero politico dei credenti in Gesù in quell'Asia che va considerata terra cristiana per eccellenza e laboratorio prolifico di dottrine. Sono poli destinati a riemergere nel secolo secondo, in occasione del principato di Marco Aurelio che, tra pestilenze, invasioni barbariche e rivolte, vide spesso i cristiani ancora una volta in posizioni di sofferenza. Tuttavia la linea di lealismo verso Roma è quella nella quale si riconobbe l'apologetica che fiorì allora, sembra proprio a ridosso della rivolta di Avidio Cassio. Melitone di Sardi costituisce il più radicale ed esemplare rappresentante di questa tendenza: nel noto frammento della sua *Apologia* tramandatoci da Eusebio<sup>54</sup> i sobri sincronismi lucani tra la nascita di Gesù (Lc 2,1), l'esordio della missione di Giovanni Battista (Lc 3,1) e i principati di Augusto e di Tiberio si sono evoluti in una dottrina che sembra già legare il destino della chiesa alla prosperità dell'impero nel chiaro auspicio che quest'ultimo possa essere governato dal figlio stesso di Marco Aurelio<sup>55</sup>. Diverso era invece, proprio in quegli anni e in terre non lontane, l'atteggiamento di quei credenti che, messisi al sèguito di Montano e delle sue profezie, attendevano l'avvento della Gerusalemme celeste e, naturalmente, di conseguenza, non avrebbero certo pianto troppo per il tracollo di Roma e della sua economia. Tra questi estatici che avevano la loro roccaforte nelle regioni della Misia e della Frigia i mal sopiti spiriti dell'apocalittica giovannea sembravano essere ancora capaci di infondere euforia ed entusiasmo di fronte alla prospettiva del crollo di quel sistema di potere che, in concreto, era rappresentato da Roma e dal suo im-

<sup>54</sup> Cf Eus., *Hist. eccl.* 4,26.7.

<sup>55</sup> Anche Atenagora, apologeta pressoché coevo il quale riflette l'area antiochena, rivolse un esplicito augurio affinché l'impero di Roma si fosse accresciuto e avesse "sottomesso tutti gli uomini", significativo è il suo concordare con Melitone affinché sia Commodo a succedere al padre Marco Aurelio. Sotto alcuni aspetti Melitone anticipa la dottrina di Eusebio di Cesarea che ravvisava nella Chiesa e nell'Impero due realtà coeve, destinate a incrociare i loro destini con reciproco beneficio.

<sup>56</sup> In merito al problema dei rapporti tra cristiani e impero nell'età di Marco Aurelio il *Discorso veritiero* di Celso costituisce un documento fondamentale, specialmente per quella sua esortazione ai credenti in Gesù a collaborare con le strutture di potere e a partecipare al loro buon funzionamento. È nota l'ipotesi di M. Sordi secondo la quale lo scrittore pagano avrebbe confuso i montanisti con i cristiani *tout court*. Contro questa milita il fatto che Celso, a mio avviso, riflette quegli ambienti alessandrini presso i qua-

pero<sup>56</sup>. Ma si tratta di frange destinate alla marginalità. La sopravvivenza di tali aspettative apocalittiche è in questa stessa epoca attestata anche in alcuni brani di matrice giudaica confluiti in quel centone composito (altro prodotto dell'Asia romana) che è il libro ottavo degli *Oracoli sibillini*<sup>57</sup>. Qui, infatti, desta entusiasmo la prospettiva del crollo fragoroso di Roma, superba regina altezzosa che cade per mai più rialzarsi.

L'escatologia dei cristiani poteva colorarsi di tinte antiromane soltanto quando derivava da moduli e modelli giudaici, come nel caso dell'apocalittica<sup>58</sup>. La dottrina millenarista<sup>59</sup> venne però tra i cristiani professata senza alcun proposito di antiromanità. È il caso di Melitone, lo abbia-

---

li la Nuova profezia doveva costituire merce rara. Tuttavia la tesi di fondo della studiosa è solida e valida laddove rivendica il carattere lealista verso l'impero della "Grande Chiesa". Contro questa prospettiva è intervenuto a più riprese G. Jossa tentando di contrapporre un cristianesimo 'borgnese' (riflesso, ad esempio, da un Melitone di Sardi) a un altro di carattere più popolare, antiromano (come nel caso dei montanisti) o con "riserve verso l'impero" (come per i quartodecimani tutti), cf G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 1991, 165.169. La dicotomia di Jossa sembra però tagliata con l'accetta; quanto poi alle riserve verso l'impero da parte dei quartodecimani va detto che esse non stanno né in cielo né in terra se solo si pensa che il calendario quartodecimano è un tratto caratterizzante del cristianesimo asiatico tutto (compreso Melitone!). Più opportuna sarebbe invece un'analisi adeguata della stratificazione sociale nell'Asia proconsolare la quale, probabilmente, dimostrerebbe tensioni tra alcuni strati della *plebs* cristiana. Né si può troppo enfatizzare (come tratto distintivo di un cristianesimo 'borgnese') l'auspicio a che Commodo fosse successo a Marco Aurelio, come figlio al padre, un auspicio che abbiamo riscontrato anche in Atenagora e che più che agli "ambienti borgnesi" doveva piuttosto sorridere proprio alla *plebs*, come attesta esplicitamente Herod. 1,5,5-6; 1,7,1-3, cf G. RINALDI, «*Rectores aliqui*. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane», *Annali di Storia dell'Esegesi* 26/1 (2009) 106-128.

<sup>57</sup> Il libro è solitamente incluso tra quelli che compongono gli *Oracoli sibillini* cristiani, come il sesto e il settimo, ma contiene ampie parti giudaiche, come quella ricordata nel testo, cf E. SUÁREZ DE LA TORRE, «Oráculos Sibilinos», in A. DíEZ MACHO - A. PIÑERO SÁENZ, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid 2002, 348. Sul carattere eteroclitico di questo documento aveva già insistito J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehung der Oracula Sibillyna*, Leipzig 1902, ecco perché non è il caso di utilizzarlo *sic et simpliciter* in quanto testo "sicuramente cristiano" che esprime la protesta dei "ceti contadini" come affrettatamente fa G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, cit., 171-172.

<sup>58</sup> È ciò spiega come mai il genere apocalittico sia stato messo da parte dal giudaismo rabbinico preoccupato di prendere le distanze da un materiale così politicamente compromettente e pericoloso.

<sup>59</sup> Il millenarismo cristiano, si pensi specialmente a quello asiatico, affondava le sue radici nella *humus* delle attese escatologiche del giudaismo, cf M. SIMONETTI, «Millenarismo», in *NDPAC*, II, Genova 2007, coll. 3280-3282.

mo visto, ma anche quello di Ireneo<sup>60</sup> che pure riflette la cultura asiatica. Anche Ireneo, infatti, nel contesto della sua polemica antignostica<sup>61</sup>, lesse i due noti capitoli di Daniele derivandone la convinzione che la quarta bestia della profezia fosse da identificare con l'impero di Roma, così come doveva pensare in merito alla bestia proveniente dal mare dell'*Apocalisse* giovannea. Quanto poi alle dieci corna esse raffiguravano regni escatologici, derivati dalla dissoluzione dell'impero romano e prodromi del regno dell'anticristo. Eppure l'attenzione del polemista esegeta è tutta presa e compresa nell'avvento del Regno di Dio e non scivola mai in quello che sarebbe stato un facile esito di antiromanità<sup>62</sup>.

La necessità di realizzare un'integrazione con la società romana, quale fu avvertita dalle comunità cristiane nell'età dei Severi, andò di pari passo con il ritardo della parusia e con le aperture di questa dinastia verso i culti di provenienza orientale. A Roma, per citare un esempio significativo, tra i cristiani si tentò la strada dell'intesa sia dal punto di vista culturale che da quello della politica ecclesiastica. Quanto al primo punto, si pensi alla scuola di Teodoto da cui promanava un'attenzione alle discipline scientifiche 'profane' e un profilo di Gesù, uomo sapiente, che avrebbe potuto sorridere anche a osservatori pagani<sup>63</sup>. Quanto al secondo aspetto si pensi a quella normazione del vescovo Callisto che rendeva ai cristiani praticabile un'etica la quale derogava da rigorismi inaccettabili specialmente per le classi agiate. Diversa, e più complessa, era la situazione dell'Africa dove in Tertulliano convissero atteggiamenti contrastanti nei riguardi di Roma e del suo impero. Egli fu consapevole dell'equiparazione di queste realtà alla deprecabile Babilonia<sup>64</sup> la cui fine sarebbe stata indispensabilmente connessa alla realizzazione della beata speranza dei cristiani<sup>65</sup>, coerentemente fu ancora più certo che la cittadinanza vera del cristiano era solo quella celeste<sup>66</sup>. D'altro canto il credente se da un

<sup>60</sup> Cf M. SIMONETTI, «L'esegesi patristica di Daniele», cit., 39-41.

<sup>61</sup> Il millenarismo di Ireneo, oltre a essere un tratto caratterizzante della cultura dell'Asia cristiana, era accentuato anche in funzione della polemica contro quegli gnostici i quali predicavano una liberazione dalla storia nel contesto di uno spiritualismo esasperato e di una generale condanna della realtà materiale.

<sup>62</sup> Come invece avviene nel caso del *Commento a Daniele* di Ippolito di cui parleremo tra poco.

<sup>63</sup> Cf EUS., *Hist. eccl.* 5,28.

<sup>64</sup> Cf TERT., *Adv. Iud.* 9,15; *adv. Marc.* 3,13,10.

<sup>65</sup> Cf TERT., *Resur.* 22,2. «Il mondo durerà finché ci sarà l'impero» è detto in *Scap.* 2,6.

<sup>66</sup> Cf TERT., *Coron.* 13,4. Questa convinzione lo spinge a conclusioni di un pesante e squallido pessimismo, come quando attribuisce ai cristiani la speranza che i loro figli premuoiano ai genitori per andar primi nel regno celeste, cf. *ad uxor.* 1,5,1-2.

lato pregava affinché si instaurasse il Regno di Dio<sup>67</sup>, sapeva però che questo evento avrebbe comportato sciagure e calamità cosmiche connesse alla fine dell'impero di Roma; in concreto tanto terrore lo spingeva a pregare affinché il dominio dei romani perdurasse<sup>68</sup>. Naturalmente nel repertorio di un apolo-gista non potevano mancare le consuete dichiarazioni di lealismo nei riguardi dell'impero e, nel caso di Tertulliano, queste furono pronunciate con tutta l'enfasi che simile autore era solito manifestare<sup>69</sup>.

Nella stessa età severiana si ebbe la redazione del primo commentario continuativo scritto da un cristiano al libro di Daniele. L'autore è il cosiddetto Ippolito che oggi, ancora tra incertezze e chiaroscuri, la stragrande maggioranza degli addetti ai lavori identifica con uno scrittore di area asiatica prevalentemente interessato all'interpretazione scritturistica<sup>70</sup>. Queste pagine riflettono un punto di vista antiromano. Chiamato a dover compiere una puntuale scelta esegetica, Ippolito non esitò a identificare l'impero romano con l'ultimo regno rappresentato in *Dan.* 2 (i piedi di ferro e di argilla) e *Dan.* 7 (la quarta bestia)<sup>71</sup>; così le dieci dita della statua e le dieci corna dell'ultima bestia avrebbero fatto riferimento a regni che sarebbero sorti in sèguito alla dissoluzione di questo impero. Il sistema di Ippolito traeva ispirazione da quella lettura di Daniele antiromana che, come abbiamo visto, era alla base dei capitoli 13 e 17 dell'*Apocalisse di Giovanni*. A conferma di questa lettura, e quale sua naturale conseguenza, l'autore affermava che il censimento promosso dalle autorità dell'impero serviva a identificare i romani, laddove i credenti in Gesù erano identificati dalla loro fede e costituivano un gruppo ben diverso e separato<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> Cf TERT., *Orat.* 5,1-4; ID., *spect.* 28,5.

<sup>68</sup> Cf TERT., *Apol.* 32,1; 39,2.

<sup>69</sup> Cf TERT., *Apol.* 31-32. In realtà la contraddizione di Tertulliano, come di tutti gli altri apologeti cristiani, era insita nel suo atteggiamento che era di condanna per la religione di Roma e per le sue tradizioni ma di accettazione dell'impianto politico. È noto, infatti, che nel caso dell'impero, degli imperatori e dei governatori a cui si rivolgevano questi autori cristiani l'aspetto religioso era tutt'uno con quello politico, talché appariva assurdo demonizzare il primo e dichiarare di accettare lealmente il secondo.

<sup>70</sup> Per un'esauritiva sintesi della complessa questione ippolitea cf M. SIMONETTI, *Ippolito, Contro Noeto*, Bologna 2000, 17-146.

<sup>71</sup> Cf M. SIMONETTI, «L'esegesi patristica di Daniele», cit., 41-45. Questa lettura comportò l'identificazione, poi divenuta tradizionale, del regno di Babilonia, di Persia e di Macedonia rispettivamente con la prime tre bestie e, in corrispondenza, con le parti in oro, argento e bronzo della statua.

<sup>72</sup> Non è facile spiegare i motivi dell'antiromanità di Ippolito. Poco probabile sembra l'esperienza di una persecuzione generale anticristiana, della quale oggi si du-



Nel secolo terzo le grandi persecuzioni anticristiane, o comunque il clima di sofferenza che queste determinavano nelle comunità, insieme agli sconvolgimenti epocali (epidemie, invasioni) diedero la stura a sentimenti di timore per la fine del mondo e di rinnovato interesse per le profezie apocalittiche.

È il caso di Cipriano che, in alcune sue opere composte tra lo scorcio del principato di Decio e quello di Treboniano Gallo, rifletté a lungo sul tema della *senectus mundi*. Inoltre nel suo *Ad Demetrianum* cogliamo alcuni motivi controversistici, già attestati in Africa<sup>73</sup> e che esploderanno anche successivamente, proprio in questa stessa regione, nell'età di Agostino in occasione del sacco di Roma. Il pagano Demetriano si era fatto portavoce di una diffusa insinuazione secondo la quale i cristiani avrebbero causato con la loro stessa presenza sciagure e calamità. Cipriano non negava certo l'imperversare di epidemie e sciagure ma le attribuiva *in primis* alla vecchiaia del mondo e, in via subordinata e rovesciando la stessa accusa ricevuta, all'immoralità connessa ai culti e ai costumi dei pagani contro i quali Dio esercitava il suo giusto risentimento<sup>74</sup>. Così successiva-

---

bita a proposito della tollerante età dei Severi; se persecuzione vi fu questa poté dispiegarsi a livello locale. Più corretto sembra limitarsi a rilevare la posizione "fuori dal coro" del nostro autore così com'è attestata nel documento che oggi c'è dato di leggere.

<sup>73</sup> Ricordiamo che Tertulliano aveva già dovuto rispondere a quanti accusavano i cristiani di essere causa di sciagure (TERT., *Apol.* 40) e lo aveva fatto con argomenti che ritroveremo poi in Agostino: di calamità ve ne erano state, anche di gran lunga superiori, ancora prima della venuta di Gesù! Inoltre i cristiani avevano avuto il merito di intercedere con le loro preghiere per limitare questi castighi divini e poi, in ultima analisi, essi non sono affatto attaccati alle realtà di questo mondo per cui la morte è per loro una gradita prospettiva di passaggio a miglior vita. Tertulliano, tra l'altro, ricorse a un argomento che (naturalmente nella direzione opposta) fu poi fatto proprio dai pagani testimoni del sacco di Roma del 410: la divinità che si adira è quella che è stata negletta. Ora questa considerazione aveva potuto scagionare i cristiani nell'epoca in cui era stato in vigore il paganesimo, ma quando quest'ultimo venne messo al bando essa poteva (come in realtà fu) essere utilizzata dai pagani: gli dèi antichi, negletti e perseguitati, avevano cessato di proteggere Roma. Fu così che i pagani tornarono ad agitare contro i cristiani l'accusa antica di essere causa di sciagure. Cf anche TERT., *Scap.* 3.

<sup>74</sup> Nel *De mortalitate* Cipriano si trova ad affrontare il tema affine del perché di tanta sofferenza e morte che imperversava; lo svolge affermando che per il credente la morte non è una prospettiva terrorizzante ma il passaggio alla vita vera. Nel *De opere et elemosynis*, dopo aver preso come altre volte atto di un diffuso contesto di sofferenza, egli afferma che la pratica delle buone opere a beneficio di chi sta male è una maniera per procacciarsi il perdono dei peccati commessi dopo il battesimo.

mente, in età tetrarchica, Arnobio<sup>75</sup> e Lattanzio<sup>76</sup> ebbero la necessità di replicare a quei pagani che ancora ravvisavano nei cristiani la causa di sciagure. Possiamo dire che le persecuzioni anticristiane dell'era dei martiri<sup>77</sup> (nell'età della tetrarchia) specialmente tra il popolino traevano giustificazione principalmente da questa diffusa convinzione della pericolosità del popolo cristiano. Essa è attestata oltre che nella letteratura anche nella produzione degli oracoli<sup>78</sup> e in quelle epigrafi dell'età di Massimino Daia che ricordano i decreti di espulsione dei cristiani da varie città<sup>79</sup>. D'altro canto anche prima, laddove gli accusatori pagani avevano trovato credito presso i governatori locali, il terrore del cristiano in quanto causa di sciagure poté tradursi in vere e proprie persecuzioni: ciò era avvenuto nell'età di Massimino il Trace nella Cappadocia e nel Ponto governate da Licinio Sereiano<sup>80</sup>. Dopo decenni di 'quiescenza' queste specifiche argomentazioni anticristiane riemersero come un fiume carsico, sollecitate sia dalla effettiva negligenza del culto pagano, oramai decretato per legge, sia dalla tragicità della sorte di Roma nel 410.

Ma le riflessioni su Roma e il suo impero, catalizzate da siffatte sciagure e inquadrare nella visione storica universale sulla scia dell'apocalittica impegnavano piuttosto la mente di uomini addottrinati laddove l'eterno quesito *unde malum?*, divenuto tragicamente ancor più attuale, dovè turbare ogni credente. Fu così agevole per la gran parte dei cristiani ricorrere a una eziologia che faceva leva sull'etica e su diffusi sensi di colpa e di peccato: quanto accaduto era la conseguenza delle trasgressioni al-

---

<sup>75</sup> Al tema Arnobio dedicò ampie porzioni del primo libro del suo *Adversus nationes* il quale inizia proprio riferendo un oracolo nel quale i cristiani erano accusati di determinare calamità e declino della società poiché il loro moltiplicarsi avrebbe ridotto il culto degli dèi antichi e conseguentemente minacciato la *pax deorum*.

<sup>76</sup> In LACT., *Div. inst.* 5,4,3 egli critica Cipriano perché nel suo *Ad Demetrianum* era ricorso a una dovizia di citazioni bibliche laddove il suo destinatario, un pagano, riteneva le Scritture intessute di falsità e fantasie: più opportunamente si sarebbe dovuto far ricorso ad argomenti razionali.

<sup>77</sup> Per usare il felice titolo di una ancora utile e suggestiva opera di Giuseppe Ricciotti.

<sup>78</sup> Si ricordi che secondo LACT., *mort. pers.* 11,7 fu un oracolo che indusse Diocleziano a intraprendere le sue sanguinose persecuzioni anticristiane. Sull'oracolo che accusava i cristiani di sciagure cf ARN., *adv. nat.* 1,1.

<sup>79</sup> Mi riferisco alle iscrizioni di Aricanda e di Colbasa sulle quali cf G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., 628-629.

<sup>80</sup> Cf CYPR., *ep.* 75,5; su Sereniano cf *Prosopographia Imperii Romani*, Berlin 1933 (PIR), L 245.

la volontà di Dio. Era Dio, Dio stesso, che si era avvalso del flagello dei barbari per impartire una lezione al suo popolo. In tale ottica il sacco di Roma e la diffusa barbarie acquisivano funzione e significato: è il noto motivo dei barbari in quanto strumenti della divina provvidenza<sup>81</sup>.

### 5. *Echi pagani ed echi cristiani in Agostino*

Il periodo in cui giunse nell'Africa di Agostino la notizia del sacco di Roma vedeva la cristianità di quella regione impegnata nella controversia donatista. Il coinvolgimento di ambienti donatisti nella fallita rivolta di Gildone del 397 aveva contribuito a rendere la loro fazione ancor più malvista dal potere politico<sup>82</sup>. I vescovi di Cartagine e di Ippona, Aurelio e Agostino, erano scesi in campo con accresciuta determinazione, l'uno ricorrendo all'istituto del concilio locale e mettendo costantemente all'ordine del giorno la *quaestio* donatista, l'altro impegnandosi nella composizione di trattati<sup>83</sup>. Ma più che le discussioni tra pastori e le trattazioni dei teologi, contro i donatisti poté il peso di una legislazione repressiva che nella primavera del 405 Onorio riacutizzò e che senza mezzi termini prevedeva la messa al bando della loro denominazione e la confisca dei loro beni<sup>84</sup>.

Quanto al fronte della polemica antipagana la situazione si presentava decisamente più tranquilla. La repressione voluta dalla legislazione di Teodosio II aveva in concreto ricacciato i seguaci dei culti antichi in Afri-

<sup>81</sup> Questo è un tema di fondo della visione storico-apologetica di Orosio (cf 7,39,18; 4,3), ma anche del *De gubernatione Dei* di Salviano di Marsiglia e dell'anonimo *Carmen de providentia*. Non è assente in HIER., *ep.* 128,5 ed AVG., *civ. Dei* 1,1.32. Mi sembra che la preistoria di questa visione sia rintracciabile in quella storiografia deuteronomistica, attestata, ad esempio, nei libri biblici dei re.

<sup>82</sup> Possiamo ipotizzare che in queste circostanze specialmente i ceti più abbienti che erano stati coinvolti nel donatismo avevano iniziato prudentemente a prenderne le distanze. Costoro maturarono in misura ancora maggiore la decisione di dissociarsi quando Onorio promulgò gli editti di confisca di beni a danno degli 'eretici'.

<sup>83</sup> Sulla produzione antidonatista di Agostino, iniziando da questi anni, cf A. TRAPÈ, «Agostino», in A. DI BERARDINO, ed., *Patrologia*, III, Torino 1978, 362-365. S'intende che il vescovo s'impegnò anche dopo il 410 (e la famosa *Collatio* del 411) dando il colpo di grazia al movimento.

<sup>84</sup> I donatisti erano duramente colpiti da quella legislazione *Ne sanctum baptismata iteretur* che è confluita in *CTh* 16,6. Cf in particolare *CTh* 16,6,4 (*SCh* 497, 344ss.) che è del 12 febbraio 405.

ca in due ‘nicchie’ mano mano sempre più erose dal progredire dell’egemonia del cattolicesimo. La chiesa cattolica andava imponendosi sia in quanto fonte di una nuova visione del mondo, sia in quanto ispiratrice di ulteriori *constitutiones e decreta* che, sottraendo spazio a ogni genere di avversari, consacravano il suo trionfo. Quanto alle due nicchie a cui si accennava, va detto che i pagani nell’Africa di Agostino erano in quel tempo plebei restii ad abbandonare costumi e riti ancestrali, oppure intellettuali che avvertivano il bisogno di far luce su quanto stava sotto i loro occhi lentamente ma inesorabilmente avvenendo: la scomparsa della loro visione del mondo e l’affermazione di un punto di vista nuovo che, per molti aspetti aveva ancora il sapore della ‘rivoluzione’.

L’attaccamento del popolo ai culti antichi dava luogo talvolta anche ad azioni violente e scontri fisici con quei cristiani che, spinti dal loro zelo, plasmavano il volto nuovo delle città. È il caso di Sufetula<sup>85</sup> dove, nello scorcio del 399, alcuni cristiani facendosi scudo di una recente *constitutio* indirizzata proprio al proconsole della loro provincia<sup>86</sup>, avevano distrutto una statua di Ercole, veneratissima *interpretatio romana* del vetusto Melqart fenicio, da secoli immemorabili protettore di quella città. La reazione pagana aveva lasciato in terra morti sessanta *eversores* cristiani<sup>87</sup>. Nove anni dopo, nel 408, a Calama<sup>88</sup> il clero della locale comunità cristiana aveva tentato d’impedire la celebrazione di una festa pagana per le sue danze ritenute oscene; la reazione del popolino era stata dura e, tra sassate e una devastazione della chiesa, vi fu un presbitero cristiano ucciso<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Città allora della Byzacena, oggi Sbiba in Tunisia, a circa cento chilometri a ovest di Kairouan.

<sup>86</sup> *CTh* 16,10,18 (*SCh* 497, 454-455) del 20 agosto 399, indirizzata al proconsole Apollodoro (attestato in carica dal 20 agosto 399 al 14 aprile 400). Questa legge attribuiva ai vescovi la competenza di processi vertenti su tematiche religiose, riconfermava il divieto di celebrare “riti profani (pagani)” ma concedeva pubbliche manifestazioni festose secondo il costume antico e stabiliva che gli edifici di culto pagano non dovevano essere distrutti; inoltre eventuali idoli oggetto di culto avrebbero dovuto essere consegnati all’ufficio del proconsole.

<sup>87</sup> Siamo informati dell’episodio dall’*ep.* 50 di Agostino indirizzata ai maggiorenti locali colpevoli di non aver esercitato una doverosa energica azione repressiva. Nel sermone 24,6 (del 16.6.401) Agostino tuonò contro il culto di Ercole in Africa incitando gli uditori a spazzarne via ogni traccia come era avvenuto a Roma: “A Cartagine come a Roma!”.

<sup>88</sup> Oggi Guelma, in Algeria.

<sup>89</sup> Siamo informati dalla corrispondenza tra Nettario, notevole pagano di Calama, e Agostino: il primo invocò l’intervento dell’influente vescovo al fine di mitigare le punizioni, cf *AVG.*, *ep.* 90-91. In questo epistolario è degno di rilievo la professione di amor pa-

Se il popolo si esprimeva con questi rozzi ricorsi alla violenza, un garbato maestro di retorica come Massimo di Madaura era in grado di formulare con ben altri toni il disagio dei pagani di fronte all'abbandono degli dèi antichi che i cristiani perpetravano a beneficio, osservava il colto grammatico, del culto dei cadaveri dei loro martiri dal nome barbarico. Tra le righe di questo corrispondente di Agostino non è difficile cogliere la paura che tale abbandono avrebbe potuto tradursi in danno per la patria<sup>90</sup>.

In realtà i pagani colti avevano della religione di Gesù l'idea che si poteva ricavare grazie alla testimonianza di un parente, alla conversazione con un amico cristiano, ma non era insolito il caso di chi ricorreva allo studio di quelle pagine *Contra Christianos* che, oramai più di un secolo prima, il filosofo Porfirio aveva composto<sup>91</sup>. In queste il pensatore pagano aveva avuto la lucidità di mettere al centro dell'attenzione le Scritture sacre ai seguaci di Gesù, essendosi ben reso conto che in ultima analisi proprio queste costituivano il fondamento dell'edificio contro il quale egli aveva affilato le armi del suo intelletto e della sua erudizione. 'Porfiriani',

---

trio di Nettario che Agostino elogia ma che gli offre lo spunto per affermare che ancor più della patria terrena è importante quella celeste alla quale egli vorrebbe che un giorno anche il suo corrispondente pagano appartenesse. Nettario replicò esponendo il suo concetto di patria celeste il quale era aderente al modello del *Somnium Scipionis* ciceroniano che riservava l'immortalità astrale a chi ha ben meritato per la sua patria: «ho pure accolto con grato animo il tuo invito a contemplare la patria celeste. Mi sembrava infatti che tu parlassi non di una città racchiusa entro una cerchia di mura, né del mondo, che i filosofi nei loro trattati chiamano la patria comune di tutti, ma della città ove ha dimora e sede il sommo Dio e le anime che hanno ben meritato di Lui: alla quale tendono per vie e sentieri diversi tutte le leggi, la quale non si può descrivere a parole, ma può essere trovata solo col pensiero. Sebbene sia questa la città che dobbiamo certamente cercare ed amare soprattutto, tuttavia penso non si debba trascurare l'altra, in cui siamo nati e per cui siamo membri della stessa nazione: quella in cui i nostri occhi hanno visto per la prima volta la luce, che ci ha nutriti ed educati. Per esprimere poi un particolare relativo alla nostra questione dirò quanto affermano gli uomini più dotti, che cioè dopo la morte del corpo è preparata in cielo una dimora per i benemeriti di essa e che i servizi resi alle città che ci diedero i natali, sono come gradini per elevarci alla città superna ove dimorano, in più intima unione con Dio, coloro i quali risultano aver procurato la salvezza della patria col consiglio e con l'opera», cf *Nectarius apud AVG.*, ep. 103,2. Questo delle due patrie è un tema che ritroveremo dopo non molto sviscerato e chiarito a seguito degli eventi del 410.

<sup>90</sup> Cf *AVG.*, ep. 16 che è del 390.

<sup>91</sup> Si veda la recente edizione dell'opera *Contro i cristiani* di Porfirio, raccolta da Adolf von Harnack nel 1916, con tutti i nuovi frammenti in appendice, curata da G. Muscolino che rende fruibile al lettore italiano il fondamentale lavoro di Harnack e offre, inoltre, un documentato *status quaestionis* sul trattato (PORFIRIO, *Contro i cristiani. Testo latino, greco e tedesco a fronte*, ed. G. MUSCOLINO, Milano 2009)

ad esempio, erano detti in Africa coloro che andavano evidenziando le contraddizioni dei racconti evangelici e i cui dubbi circolavano, in forma di discorsi o magari anche come elenchi di *quaestiones*, anche tra chi frequentava le comunità cristiane. Questo è il contesto nel quale dobbiamo collocare la composizione, avvenuta probabilmente poco dopo il 400, del *De consensu evangelistarum*. Basta leggere il primo libro di questo trattato per rendersi conto della motivazione che aveva indotto Agostino a intraprendere la sua fatica esegetica: la circolazione di accuse mosse ai testi evangelici dagli avversari della fede cristiana<sup>92</sup>, siano questi pagani o manichei<sup>93</sup>. Giova fare ulteriore chiarezza sulla genesi di quest'opera: Agostino fu soltanto *stimolato* a mettere per iscritto il suo lavoro dalla circolazione di accuse di pagani che riuscivano a turbare i membri della sua chiesa. Mi sembra qui attiva una dinamica che credo di riscontrare anche in altri trattati apparenti al genere delle *quaestiones et responsiones*: non possiamo affermare che quelle critiche ai vangeli siano derivate *sic et simpliciter* dall'armamentario controversistico degli avversari della fede, ma non abbiamo neanche sufficienti argomenti per escludere che qualcuna di queste possa riecheggiare il pensiero dei *calumniatores*<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Motivazioni e scopo dell'opera sono chiari anche da *Retract.* 16: «Nei medesimi anni nei quali a poco a poco venivo dettando i miei libri su *La Trinità* ne ho scritti anche altri, sfruttando, con una perenne attività, il tempo lasciato libero dai primi. Di questi fan parte i quattro libri sull'accordo fra gli evangelisti, rivolti contro coloro che li calunniavano come fossero in contrasto fra loro. Il primo è scritto contro coloro che onorano o fingono di onorare Cristo come un uomo di grande sapienza, ma non credono al Vangelo in quanto scritto non da lui, ma dai suoi discepoli che a torto gli attribuirebbero la divinità per cui è creduto Dio...». Qui è denunciato l'atteggiamento di quei pagani che tentavano di scardinare il movimento cristiano dal suo interno, cioè elogiando Gesù come uomo sapiente ma privando la teologia del suo cardine fondante: la dottrina della divinità di Gesù Cristo.

<sup>93</sup> Gli argomenti controversistici, così come le *quaestiones*, circolavano in modo più esteso e capillare di quanto oggi, nella nostra epoca di iperspecialismi, non si creda. Tra cristiani, gnostici, manichei, giudei, pagani il dialogo doveva essere serrato e la circolazione di argomenti e *topoi* controversistici doveva necessariamente e molto spesso superare gli steccati che dividevano i vari gruppi. Sugli avversari presi di mira nel *De consensu* cf. P. DE LUIS, «Introduzione», in *Sant'Agostino. Il consenso degli Evangelisti*, (NBA, X/1), Roma 1996, 26-31.

<sup>94</sup> Questa precisazione mi sembra opportuna poiché chiarifica il mio pensiero in merito alla letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* in quanto probabile vettore di argomenti controversistici anticristiani. Ne ho trattato in G. RINALDI, «Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones*», *Annali di Storia dell'Esegesi* 6 (1989) 99-124; ID., *La Bibbia dei pagani*, cit., 279-317 dove non ho mai affermato che i testi che vi appartengono costituiscono tutti *sic et simpliciter*

Il sacco di Roma del 410 distolse per un certo tempo l'attenzione di Agostino dalla controversia con i donatisti e aprì, per così dire, un altro fronte di polemica, questa volta all'indirizzo dei pagani i quali, in sintesi estrema, agitavano una questione di grande attualità con l'attribuire la sciagura occorsa alla città ritenuta eterna all'abbandono del culto dei suoi dèi protettori decretato dagli imperatori cristiani.

A questo diffuso malessere, a queste critiche erosive che giungevano a turbare anche cristiani vicini al vescovo, Agostino ebbe necessità e volontà di rispondere e lo fece a più riprese: immediatamente, rivolgendosi al suo uditorio ecclesiastico attraverso sermoni tra i quali il *De excidio Urbis Romae* è il più specifico, poi nell'ambito di una corrispondenza con alcuni suoi interlocutori colti, quali il proconsole pagano Volusiano e il *comes* Marcellino<sup>95</sup> e poi, ancora successivamente, in modo più ampio e sistematico nelle pagine del *De civitate Dei*.

*I sermoni.* Non saprei dire se il sermone *De excidio Urbis Romae* sia anteriore o posteriore alla corrispondenza con Volusiano e Marcellino<sup>96</sup>.

---

confutazioni di argomenti posti dai pagani; ho invece ipotizzando che la composizione di queste opere possa essere stata talvolta stimolata dalla circolazione di obiezioni alle quali sembrava utile offrire risposta. S'intende, dunque, che la massa di *quaestiones* che compare in ogni trattato è stata solitamente prodotta dall'erudizione dell'autore o da esigenze di scuola, insomma ha un carattere di artificialità, ma ciò non toglie che una concreta necessità apologetica abbia talvolta offerto in origine all'autore lo spunto per realizzare opere vaste e a carattere sistematico. Così, di conseguenza, non ci meraviglieremo se alcune tra le *quaestiones* trattate coincidano per contenuto con obiezioni esplicitamente attribuite a pagani da altre testimonianze letterarie.

<sup>95</sup> Costui era convinto cristiano ed era in Africa per avviare a soluzione la controversia donatista organizzando la famosa *Collatio* cartaginese tra vescovi cattolici e donatisti che avrebbe visto la soccombenza di questi ultimi. Come vedremo tra poco, Marcellino frequentava la residenza del proconsole nella quale avevano luogo dotte conversazioni anche in merito alla religione cristiana e alle Scritture su cui questa si basava.

<sup>96</sup> Si noti che non pochi motivi del sermone *De excidio Urbis Romae* sono anticipati, di qualche mese, dalla *ep.* 111 di Agostino al presbitero Vittoriano il quale era turbato dal diffondersi delle crudeltà che i barbari un po' dovunque perpetravano con le loro invasioni entro i confini dell'impero. Il pastore con ogni probabilità era stato messo in crisi da pagani, cioè da «coloro poi che non cessano di scagliare empî rimproveri contro la fede cristiana dicendo che prima della predicazione della dottrina di Cristo nel mondo l'umanità non era vittima di simili sventure». A questi rimproveri Vittoriano aggiungeva una sua personale mestizia derivante dal rilevare come anche tanti servi e serve di Dio erano stati ridotti in schiavitù. La risposta di Agostino è in linea di massima improntata all'esortazione alla pazienza e alla sopportazione in vista di beni maggiori nell'altra vita.

Ritengo che probabilmente esso la preceda poiché si può cogliere nel *continuum* della riflessione agostiniana un progressivo approfondimento che non dipende solo dalla diversa qualità degli interlocutori. In ogni caso il contesto fu il medesimo e anche l'occasione fu identica: la rovina della città ritenuta eterna, la morte di tanti innocenti avevano spinto molti, moltissimi pagani e anche cristiani tiepidi (perché no?) a uscire allo scoperto nella loro contestazione della cultura che ispirava da quasi un secolo i *rectores* dell'impero. Il loro sgomento era tanto da indurli persino a frugare nelle pieghe di quelle Scritture cristiane dalle quali solitamente preferivano tenersi lontani, poiché trattenuti, prima ancora che dai contenuti, dalla loro inadeguatezza stilistica. Questa volta i pagani avevano rievocato l'episodio della distruzione di Sodoma che Dio aveva promesso di evitare ove mai in città vi fossero stati anche solo dieci giusti. Ecco Agostino:

Ci si presenta infatti una questione grave e importante, sollevata specie da persone che guardano alle nostre Scritture con empietà, non da quelli che le investigano con spirito di pietà. Essi dicono, ora di fronte alla rovina di così grande città: "Non vi erano in Roma cinquanta giusti? In mezzo a un così grande numero di fedeli, di monache, di uomini consacrati nella continenza, di servi e di serve di Dio, non si poterono trovare cinquanta giusti, né quaranta, né trenta, né venti, né dieci? Se ciò è inammissibile, perché dunque Dio per quei cinquanta, o anche per quei soli dieci non risparmiò quella città?"<sup>97</sup>.

Dunque, e qui sta la *quaestio* dei pagani: perché Dio non ha risparmiato Roma, non v'erano forse più di cinquanta, dieci uomini giusti? Il rilievo, intriso di sottile ironia<sup>98</sup>, sollevava il tema ben più grave della *ae-*

---

<sup>97</sup> AVG., *exc. Urb. Rom.* 2,2 (cf Gen 18, 23-32). Sul brano cf G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 120-121. La fortuna della saga biblica di Sodoma e Gomorra in ambito pagano merita qualche cenno. TAC., *ann.* 5,7 dimostra di conoscere questa tradizione poiché ricorda a proposito il fuoco celeste distruggitore. Celso l'aveva criticata paragonandola alla storia di Fetonte, cf ORIG., *Cel.* 4,21. Diversa e più irenica è la citazione di Gen 18,26 che troviamo in LIBAN., *progymnasm. laudat.* 6,8. L'iscrizione pompeiana (CIL, IV, 4976) menziona le due città ed è probabilmente giudaica, come il papiro magico PGM, II,173 che invoca la loro distruzione e che venne adoperato in ambito pagano. La stessa *quaestio* scritturistica posta dai pagani nel *sermo* agostiniano ricorre in AMBR., *quaest. Veteris et Novi Test.* 13.

<sup>98</sup> Si aggiunga che Orosio nelle sue *Hist. adv. pagan.* 7,39 affermava che il vescovo di Roma Innocenzo all'epoca del sacco della città del 410 si era recato alla corte imperiale di Ravenna rimanendo così illeso da quella orribile esperienza, proprio come era avvenuto per il giusto Lot a Sodoma!



*ternitas* di Roma minacciata dal Dio dei cristiani e dal culto che costoro gli rendevano.

Agostino elesse la *quaestio* a tema centrale di uno dei suoi più impegnativi discorsi. La sua prima reazione emotiva fu quella di non negare la drammaticità degli eventi:

Ci sono state portate orrende notizie: di stragi, di incendi, di rapine, di uccisioni, di torture. È vero, molte cose del genere ci sono state riferite. Di ognuna abbiamo sofferto. Spesso abbiamo pianto, da riuscire a stento a consolarci; non nego, ammetto di aver sentito che in quella città sono avvenute molte [nefandezze]<sup>99</sup>.

Ma poi nel corso del sermone le esigenze del pastore e del polemi-  
sta gli imposero un diverso genere di esternazioni. Intanto egli fece notare che il paragone tra la Sodoma dell'età di Abramo e la Roma dell'età di Alarico non stava in piedi: la prima città era stata distrutta, la seconda soltanto castigata e giustamente poiché, in ogni caso, non si sarebbe mai potuto dire che v'erano dei giusti dal momento che l'uomo è naturalmente empio e inguaribilmente peccatore. Avevano avuto l'umiltà di ammetterlo anche dei grandi della tradizione ebraica come Ezechiele, Giobbe, Daniele. Il predicatore incalzava tentando di darsi una ragione, di minimizzare, di razionalizzare: da Roma molti erano soltanto scappati, ma costoro sarebbero poi tornati sani e salvi; quanto a coloro che avevano trovato la morte, se erano cristiani allora questa sarebbe stata non una sciagura ma l'ingresso nel premio della beatitudine eterna, se poi le vittime non avevano avuto la fede, in tal caso era la loro incredulità a dover essere chiamata in causa. Comunque quelle sofferenze, così circoscritte nel tempo, erano senz'altro infinitamente meno gravi e più sopportabili delle pene eterne dell'inferno, quelle sì da esorcizzare tramite la conversione e la fede. Se poi persino alcuni giusti avevano subito tormenti prima di incontrare la morte bisognava rilevare che questi non erano niente in confronto alle pene eterne sofferte dal biblico Lazzaro, e comunque costoro si erano risparmiati ben più gravi sventure e tribolazioni future<sup>100</sup>. Dunque il ruolo di Dio nella faccenda del 410 sarebbe stato quello di colui che saggiamente attraverso il castigo ha voluto correggere:

<sup>99</sup> AVG., *exc. Urb. Rom.* 2,3.

<sup>100</sup> Agostino probabilmente qui allude alla grande tribolazione connessa alla fine dei tempi.

Così non c'è dubbio che Dio ha risparmiato anche la città di Roma perché prima della devastazione dell'incendio nemico, in molti punti della città gli abitanti in gran parte erano partiti: erano scampati sia quelli che erano fuggiti, sia quelli che, ancora più rapidamente, erano usciti dal corpo. Molti, presenti all'eccidio, in qualche modo si nascosero; molti, riparatisi nei luoghi sacri, scamparono sani e salvi. La città fu piuttosto punita da Dio che correge, non distrutta, punita come un servo, che sa quale è la volontà del suo padrone e invece fa cose degne di percosse e molte ne riceve<sup>101</sup>.

In quanto al pensare dei buoni non turbatevi: è una prova<sup>102</sup>.

Mi interessa sottolineare la 'prudenza' politica di Agostino in questa circostanza. È indubbio che l'idea del declino e della soccombenza di Roma, ritenuta diffusamente città eterna, era collegata alla fine dei tempi. E questo abbinamento era profondamente radicato in ambito tanto pagano quanto cristiano. Al di là del numero dei morti, dei feriti e dei profughi era forse questo il terrore che scuoteva i provinciali un po' ovunque. Nella tradizione cristiana, lo abbiamo visto, la fine dei tempi era messa in relazione alla distruzione di quella quarta bestia di Daniele che solitamente gli esegeti cristiani identificavano con l'impero di Roma<sup>103</sup>. Ora per Agostino sarebbe stato facile, anche in un contesto omiletico e pastorale, citare Daniele e interpretare la sciagura dell'Urbe alla stregua di un colpo reso alla quarta fatale bestia. In realtà nel *sermo* il vescovo ricorda più volte Daniele ma mai in riferimento alle sue visioni le quali avrebbero dato un significato e una direzione politica immediata allo sgomento diffuso tra il suo uditorio cristiano. Daniele venne invece ricordato solo come esempio di umiltà<sup>104</sup>, di uomo che confessa i suoi peccati<sup>105</sup>, di chi è colpito dalla prova pur essendo 'giusto'<sup>106</sup>, di consolatore degli esiliati<sup>107</sup>. Agostino, in questo momento della sua riflessione, proiettò il dramma del 410 sul piano della esortazione morale e dell'escatologia indivi-

---

<sup>101</sup> AVG., *exc. Urb. Rom.* 7,8.

<sup>102</sup> *Ibid.* 8,9.

<sup>103</sup> Come abbiamo notato questa equazione divenne tradizionale in esegeti sia antio-mani (si pensi al c.d. Ippolito) sia lealisti verso l'impero (abbiamo ricordato Ireneo).

<sup>104</sup> *Ibid.* 1,1.

<sup>105</sup> *Ibid.* 5,5.

<sup>106</sup> *Ibid.* 2,1.

<sup>107</sup> *Ibid.* 2,1.

duale<sup>108</sup>. Fu attento a non inciampare in espressioni che avrebbero potuto colorare il suo discorso di antiromanità. Tutto ciò, certo, in coerenza con quella che egli svilupperà come la sua dottrina escatologica ma anche, a mio avviso, in considerazione del fatto che la contemporanea controversia con i donatisti era giunta al punto di poter essere risolta definitivamente a favore della causa cattolica proprio grazie all'intervento forte del potere di Roma. Lo stesso Marcellino che, come vedremo fra poco, era coinvolto nei ragionamenti dei pagani, era impegnato in Africa, in quei giorni, per organizzare il grande incontro tra cattolici e donatisti che si sarebbe tenuto di lì a breve, a Cartagine. In quella assise proprio Agostino avrebbe invocato come legittima e ben ispirata tutta una serie di leggi antidonatiste che da Costantino in poi, in costanza di comportamento, gli imperatori di Roma avevano prodotto<sup>109</sup>. Come dunque si sarebbe potuto dipingere il volto di quel potere il cui intervento si invocava insistentemente con le fattezze belluine e demoniache di regni che, nelle visioni apocalittiche di Daniele e di Giovanni, incarnavano il nemico per eccellenza di Dio e del suo popolo?

Se nella corrispondenza con interlocutori colti Agostino poteva liberamente muoversi a suo agio, non così avveniva per i discorsi pubblici, quelli pronunciati in chiesa. Qui l'uditorio era vasto e variamente composto, possiamo immaginare seduti a fianco dei veri credenti anche parenti pagani o catecumeni pigri, cristiani tiepidi e distratti. Così corse voce che Agostino non avesse realmente a cuore le sorti di Roma, cosa grave per un maggiorenne ecclesiastico che, ricordiamolo, grazie alla normazione costantiniana (e a quella successiva) era insignito anche di incarichi da svolgere nel nome dell'impero. Sta di fatto che in un suo sermone<sup>110</sup> tenuto a

---

<sup>108</sup> Tale atteggiamento egli dimostrò specialmente con il suo sermone 81 che, se lo si colloca verso la fine del 410, potrebbe essere considerato quale prima sua reazione al sacco di Roma. Qui egli, citando le invettive dei pagani contro i *tempora Christianorum* nei quali si assisteva allo scardinamento di Roma, insisteva sul motivo della caducità di ogni realtà terrena (ivi compresa l'Urbe!) e del carattere di prova predisposta da Dio che rivestiva la sofferenza del credente la quale, pertanto, non è da considerarsi motivo di scandalo, come diffusamente si asseriva. Agostino poi, attingendo all'epopea virgiliana, tirava in ballo la caduta di Troia e la soccombenza dei suoi dèi, realtà da cui ebbe a derivare Roma. Tra i concetti base del suo argomentare v'era anche la convinzione secondo la quale una città non sarebbe stata costituita dalle sue mura e dai suoi edifici, bensì dai suoi abitanti; alla virtù di questi era affidata il senso della sopravvivenza.

<sup>109</sup> Si legga l'*ep.* 105 di Agostino ai donatisti nella quale egli fa la storia del loro movimento denunciando le loro violenze, le vessazioni dei circumcellioni e ricordando le opportune ordinanze di legge antidonatiste degli imperatori cristiani

<sup>110</sup> *Sermo* 105.

Cartagine forse nel 411 il vescovo, parlando di una parabola evangelica avvertì il bisogno di aprire un'ampia digressione per rispondere a quell'accusa di coloro che gli ingiungevano «Tu non puoi parlarci di Roma, è molto meglio se taci!». Egli non si lasciò intimidire, anzi in una prima battuta di risposta rilevò di essere a quella città affezionato:

Non abbiamo forse avuto a Roma numerosi fratelli e non li abbiamo ancora? Non vive forse lì una gran porzione della città pellegrinante, di Gerusalemme? Non ha essa sopportato lì le sciagure temporali senza perdere i beni eterni?<sup>111</sup>.

Sùbito dopo egli entrò nel vivo della questione e senza mezzi termini contestò che dèi di pietra, di legno o di metallo avrebbero potuto salvare la città dal momento che si erano dimostrati impotenti a salvare loro stessi dai rigori della legislazione cristiana e dalle conseguenze delle *eversiones*. Anzi, la storia recentissima aveva fornito un eloquente esempio della infondatezza delle accuse dei pagani che attribuivano alla cessazione dei sacrifici la soccombenza del 410: il capo goto e pagano Radagaiso, nonostante avesse celebrato i sacrifici ai suoi dèi, era stato sconfitto presso Fiesole nel 405 dal cristiano Stilicone il quale aveva agito nel nome di Roma. Al contrario, nel 410, Alarico, cristiano sia pur di denominazione ariana e nemico degli idoli, aveva avuto la meglio sui romani, gettando nella polvere i pagani e, quanto ai cristiani, inferendo loro tormenti o anche morte ma non potendo però privarli del regno dei cieli, loro massima aspirazione<sup>112</sup>. Agostino intendeva così affermare che la conversione al cristianesimo aveva reso più mite e rispettoso il carattere dei re goti: da un lato l'abominevole pagano Radagaiso, dall'altro Alarico il quale comunque aveva rassicurato il rispetto delle basiliche romane (*in primis* quelle di Pietro e di Paolo) facendo salve le vite di chiunque, anche pagano, vi si fosse rifugiato. Questa contrapposizione esemplare fu poi raccolta ed esasperata da Orosio<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, 105,9. Questo rilievo di Agostino certamente, da solo, non lo metteva in buona luce di fronte ai suoi accusatori, anzi avrebbe potuto fornire ulteriore prova di ciò che gli si imputava: un esclusivo amore per la comunità dei cristiani a cui apparteneva e un disinteresse per Roma e il suo impero a cui egli sembrava essere estraneo.

<sup>112</sup> Qui Agostino elogia i possidenti cristiani che benedicevano la perdita dei loro beni e condanna i ricchi pagani che bestemmiavano per aver patito lo stesso depauperamento.

<sup>113</sup> In Oros., *hist. adv. pag.* 7,37 lo storico apologeta insiste particolarmente sui sacrifici pagani che Radagaiso celebrava e che furono vani dimostrando come non era stata la

*Il cenacolo di Volusianus.* Al di là del riferimento ironico alla storia di Sodoma, i pagani presero lo spunto dagli eventi coevi per agitare il tema della incompatibilità tra la religione di Gesù e i doveri inerenti al servizio verso una patria in un'epoca difficile, qual era appunto la prima decade del secolo quinto. L'argomento fu al centro di uno scambio epistolare tra Agostino e *Rufius Antonius Agrypinus Volusianus* che fu proconsole d'Africa negli anni a ridosso del sacco di Roma del 410. Quest'ultimo proveniva dall'illustre famiglia dei *Ceionii Rufii* che ora, a cavallo tra il IV e il V secolo, era divenuta 'mista' quanto all'afferenza religiosa. Anche in questo caso troviamo vigente il seguente accomodamento: i maschi erano ancora legati ai culti della tradizione<sup>114</sup>, le donne ostentavano una loro militanza tra le fila dei cristiani abbracciando con radicalità il *propositum* monastico<sup>115</sup>. Così il nostro Volusiano ebbe un padre adepto al culto di Cibele<sup>116</sup> e una madre cristiana, anzi *sancta*<sup>117</sup>. Agostino fu in rapporti cordiali e in corrispondenza con questo colto rappresentante di Roma. Lo esortò a studiare la Bibbia e a non esitare a sottoporgli le *quaestiones* che da tale

---

loro abolizione a nuocere successivamente, nel 410, alla causa romana. Secondo S. PRETE, «Un episodio del sacco gotico di Roma del 410 (HIER., *ep.* 127,3 – OROS., *hist. adv. pag.* 7,39)», in *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, Roma 1974, 529-540, la notizia di HIER., *ep.* 127 *a principia* in base alla quale l'asceta cristiana Melania sarebbe stata frustata da un barbaro che pretendeva da lei oro venne poi sviluppata da OROS., *hist. adv. pag.* 7,39 il quale narra di un barbaro mosso a pietà da una vergine anziana dalla quale aveva preteso brutalmente oggetti preziosi. Sarebbe poi intervenuto Alarico ordinando di portare in corteo i preziosi alla basilica di san Pietro con la scorta dei barbari stessi. La realtà fu ben diversa: il *Liber Pontificalis*, ad esempio, attesta l'incendio della chiesa di S. Maria in Trastevere e il furto del baldacchino argenteo che si trovava nella basilica lateranense, sui riscontri archeologici e altri casi cf M. VANNESSE, «La reconstruction de Rome après le sac de 410», cit., 508-510.

<sup>114</sup> Probabilmente anche a causa delle ottemperanze connesse alla loro appartenenza a quel senato che a Roma fu l'estremo baluardo del paganesimo.

<sup>115</sup> Il ruolo più defilato della donna romana e un suo minore coinvolgimento nella *paideia* classica, oltre alla proverbiale curiosità delle donne nei riguardi dei culti orientali, predisponesse queste *clarissimae feminae* a scelte autonome e innovative come quella della conversione a un cristianesimo radicale, monastico. Girolamo, com'è noto, fu nei suoi anni a Roma, presso il vescovo Dammaso, il maestro di questi cenacoli aristocratici di donne cristiane appartenenti al clarissimo.

<sup>116</sup> *Ceionius Rufius Albinus*, padre di Volusiano, è ricordato da RVT. NAM., *de re dit.* 1,165-178 ed è un protagonista dei *Saturnali* di Macrobio. *CIL* VI 511.512 sono iscrizioni del *Phrygianum* del Vaticano riguardanti le iniziazioni dei parenti di Volusiano.

<sup>117</sup> Non ne conosciamo il nome, ma così la definisce proprio Agostino nella sua *ep.* 142. Cristiana era anche la sorella Albina che fu madre della più nota Melania la Giovane.

studio sarebbero derivate<sup>118</sup>. E così fu. Volusiano ospitava nella sua residenza un cenacolo di pagani i quali mettevano al centro delle loro discussioni non solo gustosi temi di retorica ma anche, spesso e volentieri, le dottrine dei cristiani e i testi biblici che a queste facevano da fondamento. Fu Volusiano stesso a sottoporre ad Agostino alcune *quaestiones* che aveva ascoltato da un suo ospite<sup>119</sup>, ma altre e più numerose obiezioni all'indirizzo della fede cristiana, che pure erano state avanzate in quella stessa palestra di riflessione, furono sempre ad Agostino sottoposte dal *comes* cristiano Marcellino il quale soleva frequentare con attenzione e zelo tal genere di riunioni rimanendone turbato poiché era di fede cristiana<sup>120</sup>. Il turbamento fu tale che Marcellino supplicò il dotto Agostino di cogliere l'occasione offerta da queste controversie per mettersi a tavolino e formulare una vasta, organica complessiva risposta ai discorsi dei pagani: videro la luce di lì a poco i primi tre libri del *De civitate Dei*<sup>121</sup>.

Le circostanze facevano sì che non potesse mancare, tra l'altro, una riflessione critica sulla compatibilità della religione cristiana con le esigenze di difesa e di governo dello Stato. Questa volta non si trattava di rispondere ai *rumores* del popolino pagano che ravvisava nei cristiani la causa di sciagure anche naturali. Nel cenacolo colto di Volusiano dapprima erano stati criticati i cristiani poiché avevano voltato le spalle alle vetuste tradizioni dei giudei, poi erano stati ricordati esplicitamente alcuni precetti biblici ritenuti fondamentali e caratterizzanti l'identità cristiana e che mal si conciliavano con un avveduto governo della *res publica*. Ecco il testo:

(Il pagano) aggiungeva inoltre che la predicazione e la dottrina di Cristo non sono in alcun modo compatibili con le leggi d'uno Stato poiché, come si sente dire da molti, uno dei precetti inconcussi di essa è quello di

<sup>118</sup> AVG., *ep.* 132.

<sup>119</sup> Cf *Volusianus apud* AVG., *ep.* 135 a cui rispose AVG., *ep.* 137.

<sup>120</sup> Cf *Marcellinus apud* AVG., *ep.* 136 a cui rispose AVG., *ep.* 138.

<sup>121</sup> Ravviso in questa vicenda una esemplificazione di quanto sostenevo più sopra alla nota 100 in merito al contributo di *quaestiones* pagane alla stesura di opere di risposta cristiana a più ampio respiro. Qui la dinamica è chiarissima: vi sono discussioni tra pagani; le loro obiezioni vengono recepite anche da ascoltatori cristiani; è messo per iscritto un elenco di *quaestiones*; uno scrittore ecclesiastico viene in possesso di questo dossier e pertanto coglie l'occasione per comporre un'opera di carattere generale e ampia dove accanto a quei temi scottanti che erano immediatamente sotto i suoi occhi egli crea un vasto e generale tessuto argomentativo. Se è del tutto vero che il *De civitate Dei* ci trasmette obiezioni e argomentazioni di pagani, perché dovremmo escludere che altre opere, appartenenti al genere delle *quaestiones et responsiones*, possano talvolta veicolare obiezioni pagane?

non rendere a nessuno male per male (Rm 12,17), di porgere l'altra guancia a chi ci schiaffeggia (Mt 5,39), di dare il mantello a chi tenta di toglierci lo tunica (Mt 5,49), di percorrere un tratto doppio di strada con chi ci costringe a fare un miglio (Mt 5,41). Egli asserisce che tutte queste norme sono contrarie allo Stato. Chi mai infatti permetterebbe di farsi portar via qualcosa dal nemico oppure vorrebbe che al saccheggiatore d'una provincia non si contraccambiasse il male secondo il diritto di guerra? E aggiungeva tutte le altre obiezioni che la Santità tua comprende possano farsi agli altri precetti cristiani. L'amico pensa che tutte queste obiezioni possono aggiungersi al medesimo quesito, tanto più che secondo lui - anche se non si pronuncia su questo punto - molti guai son capitati allo Stato per causa degli imperatori cristiani i quali hanno osservato in massima parte la religione cristiana<sup>122</sup>.

Questa è una testimonianza molto importante non soltanto perché ci restituisce il punto di vista dei pagani in merito a brani biblici, ma ci dà anche il senso di una loro lettura per così dire 'attualizzante', cioè volta a cogliere non meno di quella dei cristiani il dramma della contemporaneità e il senso tragico di successivi sviluppi. Il pagano autore della *quaestio* (Volusiano stesso? Un suo ospite per noi anonimo?) non era certo un osservatore superficiale. Egli si dimostrava informato su una metamorfosi che proprio allora avveniva nella teologia e nell'etica dei cristiani a proposito della compatibilità tra una professione di fede rigorosa per tradizione e le esigenze di una chiesa oramai pienamente inserita nei gangli vitali di una macchina di governo nell'ambito della quale non mancavano cariche che comportavano l'esercizio dello *ius gladii*, cioè la possibilità e, in moltissimi casi, la necessità di comminare la pena di morte. L'orientamento patristico era stato chiaro nel senso di far prevalere i precetti evangelici sulle esigenze della politica<sup>123</sup>. Un sinodo romano del 382, nell'età di Damaso (366-384), si era pronunciato a conferma di questa tradizione ma poi, circa vent'anni dopo, il vescovo romano Innocenzo I (401-417), proprio negli anni di Volusiano!) aveva assunto posizioni più morbide sul tema affermando di non aver ricevuto nessuna tradizione da far valere, in altri termini si orientava

<sup>122</sup> *Marcellin. apud AVG. ep.* 136,2, cf G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 463-465 con commento.

<sup>123</sup> Cf TERT., *de idol.* 17; MIN. FEL., *Oct.* 5; *Canon. Hipp.* 2,16 (non sono ammessi al catecumenato coloro che detengono lo *ius gladii*); LACT., *div. inst.* 6,20; *Conc. Illib.*, can. 56; AMBR., *ep.* 54;

verso una dichiarazione di piena compatibilità tra l'appartenenza alla chiesa e l'esercizio di ogni magistratura con tutti i doveri derivanti da questa<sup>124</sup>, compresa la possibilità di comminare la pena di morte.

Lo studio della letteratura anticristiana ci documenta che in realtà non era certo la prima volta che i precetti biblici erano ritenuti incompatibili con le esigenze connesse a una sicura e felice gestione della cosa pubblica. Già Celso aveva citato questi stessi precetti denunciando un triviale plagio da Platone<sup>125</sup> e poi aveva insistito sulla contraddizione tra la loro mitezza e le prescrizioni bellicose e, quelle sì, adeguate a conseguire potenza che Mosè aveva a suo tempo presentato quali comandamenti divini<sup>126</sup>. Se si pensa che il filosofo platonico conclude il suo trattato con un appello ai cristiani a collaborare con le strutture dell'impero in un momento di grave necessità si può forse esplicitare questa critica ai precetti evangelici nel senso di una loro inadeguatezza alle esigenze dettate dalla difesa della società romana<sup>127</sup>.

Nel secolo quarto, con la progressiva e inarrestabile cristianizzazione dell'impero, il problema divenne di attualità. L'imperatore Giuliano<sup>128</sup> ne aveva annunciato la drammaticità, anche in virtù della sua carica istituzionale che lo impegnava in prima fila nella difesa del *limes* contro i barbari. Egli definiva incoerenti coloro che pregavano per i colpevoli e provavano pietà per chi aveva male operato e così, secondo una testimonianza concorde di Rufino<sup>129</sup> e di Socrate<sup>130</sup>, sarebbe giunto persino a vietare il governatorato di provincia e l'amministrazione della giustizia ai cristiani poiché la loro legge proibiva l'uso della spada. Più esplicito era stato Li-

---

<sup>124</sup> *Ep.* 6 ad Esuperio di Tolosa (*PL* 20,495). Si noti che le affermazioni di Innocenzo sono da inserire nello stesso periodo in cui i pagani del circolo di Volusiano ponevano il problema dell'etica cristiana in riferimento alle esigenze dello Stato.

<sup>125</sup> PLAT., *Crit.* 49BE; cf ORIG., *Cel.* 5,78; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 406-407.

<sup>126</sup> Cf ORIG., *Cel.* 7,18; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 421-422. Probabilmente il pagano ebbe davanti una fonte marcionita, e ciò dimostra ulteriormente come le argomentazioni controversistiche abbiano avuto una circolazione fitta in ambiti religiosi diversi.

<sup>127</sup> Sembra che anche Porfirio abbia citato Rm 5,12 accusando Paolo di essere contraddittorio; da un lato, infatti, si proclamava seguace del pacifico e tollerante Gesù, dall'altro si scagliava contro i suoi avversari della Galazia augurandosi che essi giungessero a 'mutilarsi' (e qui è un riferimento alla pratica della circoncisione contestata dall'apostolo, cf *Gal.* 5,12), cf PORPH., c. *Christ.* fr. 37 ap. Hier., *comm. in Gal. Ad* 5,12; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., 498.

<sup>128</sup> Cf IULIAN. IMP., *Adv. Galil.*, fr. 99.

<sup>129</sup> Cf RVFIN., *Hist. eccl.* 1,33.

<sup>130</sup> Cf SOCR. *H.e.* 3,13.



banio<sup>131</sup> quando aveva criticato coloro che tanto avevano brigato per divenire magistrati ma poi, una volta rivestita questa carica, erano stati tratti da problemi di coscienza quando si era trattato di comminare frustate o la pena di morte per decapitazione: era il caso del governatore cristiano Tisamenus a cui il retore/prefetto del pretorio consigliava di dimettersi. Ambrogio, che per i suoi trascorsi aveva raffinata stoffa di politico e polso fermo di amministratore, in un'epoca non lontana da quella di cui stiamo parlando, nel 404, seppe rispondere a un quesito postogli dal *praefectus Urbis Constantinopolitanae* Studius legittimando la possibilità per un cristiano di comminare la pena di morte<sup>132</sup>. Con ogni probabilità, dunque, nel secolo IV il problema del ricorso alla pena di morte per un governatore cristiano fu dapprima sollevato in ambienti pagani e poi dibattuto nelle comunità e nei sinodi ecclesiastici.

Ora nell'epoca delle grandi invasioni e, specialmente, a seguito del sacco di Roma del 410 diventava urgente per i pagani denunciare gli effetti negativi della gestione politica e militare dell'impero da parte dei nuovi padroni cristiani: non solo costoro avevano negletto e poi impedito quei culti antichi che avevano sempre assicurato la *pax deorum* (e con questa la prosperità della *res publica*), ma al posto dei valori connessi alla romanità vincente avevano collocato la loro etica desunta dai vangeli. I risultati erano sotto gli occhi di tutti e non dové certo essere difficile per il cristiano medio (o mediocre nella sua fede) rimanere turbato di fronte a queste evidenze.

Nell'epistola 138, che è una *responsio* alle *quaestiones* pagane sottopostegli dall'amico cristiano Marcellino, Agostino invitava i calunniatori a essere più precisi quando accusavano gli imperatori cristiani di non essere stati all'altezza, facendo nomi e indicando episodi; poi faceva notare sia che spesso le iniziative venivano prese da collaboratori, sia che la conoscenza della storia di Roma dimostrava che sconfitte e catastrofi ve ne erano state ben prima della nascita di Gesù. Se dunque fosse stato necessario individuare una causa del declinare della prosperità della *res publica* questa sarebbe stata piuttosto da ricercarsi nella corruzione di quei semplici sani costumi che avevano caratterizzato il romano antico. Qui Agostino attingeva al moralismo di storici di età tardo repubblicana e ricalcava il

---

<sup>131</sup> Cf LIBAN., *orat.* 45,27; più esplicitamente in *orat.* 4,36 egli prende di mira il magistrato cristiano Eutropio.

<sup>132</sup> Cf M. SORDI, «La lettera di Ambrogio a Studio e il problema della pena di morte», *Studi Tardoantichi* 7 (1989) 258-274.

quadro idilliaco di una società virtuosa e di conseguenza prospera. Egli poi esplicitamente asseriva che non v'era precetto cristiano che avrebbe impedito ai credenti di militare in armi nella difesa dello Stato; anzi uno stato in cui i costumi dei cristiani fossero ovunque diffusi sarebbe saldo nelle sue stesse fondamenta. Il concetto conclusivo con cui Agostino coronava questo suo primo ragionamento di risposta era che la violenza poteva avere una sua legittimazione allorquando era correttiva, cioè ispirata da amore nei riguardi di colui verso il quale la si esercitava.

Il *De civitate Dei*. Successivamente ai sermoni rivolti al popolo riunito in chiesa e alle epistole redatte per il lettore colto, l'eco del 410 si ripercosse nella stesura dei primi tre libri del *De civitate Dei* i quali denunciano immediatamente e a chiare lettere la loro circostanza di composizione in riferimento agli eventi di quest'anno.

Dopo i primi momenti di sgomento che ancora mi sembrano caratterizzare la reazione di Agostino nel *sermo De excidio*, il vescovo apologeta aveva trovato la calma per raffinare la sua strategia e individuare alcuni punti di forza che pervadono i suoi ragionamenti nel *De civitate* a iniziare dai primi tre libri: i pagani scampati alla devastazione di Roma nel bestemmiare il nome di Cristo si dimostravano irrispettosi poiché molti di loro avevano trovato scampo grazie al fatto che si erano rifugiati presso le sepolture dei martiri, in capienti basiliche cristiane, luoghi rispettati dai barbari. Costoro, inoltre, non riconoscevano che la loro salvezza era stata un atto di misericordia di quel Dio che aveva castigato la città proprio a causa della loro vita dissoluta. Ma rimaneva un altro pesante interrogativo: perché in quella tragica circostanza i buoni erano stati colpiti proprio come i malvagi? Agostino qui faceva osservare che la medesima sofferenza per i malvagi è castigo mirato al ravvedimento, per i buoni è un esercizio di sopportazione e pazienza. Inoltre chi tra i comuni mortali, anche credenti, avrebbe ardito proclamarsi del tutto esente da colpe? Troppi cristiani tralasciavano il dovere della riprensione evangelica per un quieto vivere tra i pagani! E poi vigeva sempre l'esempio del biblico Giobbe le cui sofferenze erano state un termometro per misurare quanto grande fosse il suo amore per Dio<sup>133</sup>. Vi furono cristiani di condizione agiata i quali rimpiangevano la perdita di quei beni che erano stati loro sottratti anche con il ricorso alla tortura; a costoro Agostino diceva che quelle ricchezze erano per loro un ostacolo alla perfezione cristiana e che i veri beni non

---

<sup>133</sup> AVG., *civ. Dei* 1,9.

potevano invece esser loro sottratti in alcun modo; anche la fame patita era un esercizio in vista di una vita più ascetica<sup>134</sup>. Molto spazio venne dedicato a rincuorare quelle vergini che erano state violentate dai barbari, alcune delle quali avevano poi preferito togliersi la vita piuttosto che sopravvivere segnate da quella esperienza<sup>135</sup>. In questo contesto Agostino si dilungava anche sulla necessità per il cristiano di evitare il suicidio<sup>136</sup>.

In conclusione possiamo dire che Agostino ebbe sì a cuore le sorti di Roma<sup>137</sup>, città alla quale sentiva in un modo o nell'altro di appartenere, ma tale coinvolgimento volle e seppe comporre col suo ministero pastorale e con gli assunti della sua teologia alla luce della quale la sciagura del 410 aveva una sua funzione addirittura provvidenziale e assurgeva a *exemplum* del castigo di Dio teso a correggere piuttosto che a recare sterile sofferenza. Successivamente egli sublimò queste emozioni sue (e del popolo tutto che lo circondava) nelle forme di un disegno escatologico, di un impegno apologetico e di una riflessione teologica tesa a dare un senso e un esito provvidenziale al quell'oceano di sofferenza nel quale la storia tutta, allora come sempre, faceva navigare l'umanità decretandone troppo spesso il naufragio della speranza.

Il cap. 35 del primo libro del *De civitate* è importante poiché respinge l'idea di una separazione netta tra i due gruppi (pagani / cristiani – empi / giusti) e afferma che tra i 'nemici' si nascondono persone prossime alla conversione, mentre tra i convertiti ve ne sono non pochi "di facciata": «in questo modo le due città sono intricate e confuse finché il giudizio non le separi». Al di là di questa profonda intuizione teologica, che sarà il *leit motiv* di tutta la vasta opera, qui abbiamo una testimonianza di come il fronte che separava le due fedi non doveva essere sempre ben netto e come, di conseguenza, argomenti pagani esercitavano un certo influsso anche sui credenti. Nel secondo libro venivano criticati gli dèi pagani per non aver fornito regole ed esempi di morale a chi prestava loro culto. Poi Agostino aveva buon gioco nel dilungarsi sulla corruzione dei costumi presso i romani<sup>138</sup> prima della venuta di Cristo e, nel libro successivo, sulla gran

---

<sup>134</sup> *Ibid.* 1,10.

<sup>135</sup> *Ibid.* 1,16-19.

<sup>136</sup> *Ibid.* 1,20-26.

<sup>137</sup> Si prenda ad esempio l'epistola 99 di Agostino a Italica nella quale egli afferma di aver notizia delle sofferenze inferte dai barbari alla città, negli anni immediatamente precedenti il 410, dichiara il suo rincrescimento per non essere stato adeguatamente informato e chiede espressamente di conoscere lo sviluppo degli eventi.

quantità di sciagure che li avevano colpiti in questo caso, naturalmente, senza alcuna responsabilità da parte dei cristiani. L'autore attingeva a piene mani all'antiquaria varroniana e alle pagine di Sallustio e di Livio. Ma notiamo una paradossale coincidenza tra il vescovo cristiano e lo storico pagano Ammiano Marcellino<sup>139</sup> il quale rispondeva a coloro che si lamentavano per le catastrofi dell'epoca loro, la tarda età di Valente, affermando che soltanto chi non conosceva la storia romana poteva incorrere in questa ingenuità, in effetti nelle epoche precedenti ben più gravi erano state le catastrofi che avevano afflitto la *res pubblica* e l'impero dei romani.

Tutta questa congerie di riflessioni induceva Agostino a sviluppare sempre più la sua idea di fondo nella quale noi ravvisiamo l'aspetto per così dire rivoluzionario dell'opera sua: l'idea che la storia di Roma non è già l'epopea gloriosa di una formula politica e culturale *naturaliter* destinata a una posizione di egemonia, ma che essa è invece soltanto una strada, come tutti i percorsi dell'uomo, lastricata di sangue e di sciagure. Questa convinzione si maturò su quegli stessi testi che avevano nutrito il patriottismo romano (per intenderci potremmo dire 'pagano' o se così si preferisce 'classico') e trovò il suo fondamento non su computi cronologici o visioni apocalittiche, ma su quello che era il concetto base e più profondo di quell'apocalittica della quale anche Gesù e Paolo avevano fatto parte: la corruzione naturale dell'uomo, l'esigenza della conversione, la prospettiva della perfezione da realizzarsi appieno nell'etere a venire.

---

<sup>138</sup> Il tema è attestato, in contesto polemico antipagano, anche da un altro grande cristiano d'Africa, Cipriano di Cartagine: CYPR., *de idol.* 5.

<sup>139</sup> Cf AMM., *rer. gest.* 31,5,11.