

GIANCARLO RINALDI

RIDURRE A MINORANZA.  
RIFLESSIONI SU ALCUNI PERCORSI DEI PAGANI  
NELL'IMPERO DEI CRISTIANI

*Premessa*

Affrontare il tema della “riduzione a minoranza” dei pagani nel corso della storia del tardo impero romano, oramai ‘cristiano’, può sembrare impresa peregrina nell’ambito di un convegno che mette specificamente al centro della sua attenzione il tema dei rapporti tra cristianesimo e democrazia. E ciò per più motivi. *In primis* perché il concetto di ‘democrazia’, così come noi oggi lo intendiamo, è moderno, come quello di ‘tolleranza’, e pertanto mal si attaglia *sic et simpliciter* a quei contesti remoti che qui cercheremo di ricostruire. Inoltre al cristianesimo antico, in tutte le sue svariate denominazioni, fu estranea l’idea stessa e la prassi della ‘democrazia’. Per gli antichi seguaci di Gesù più che il δῆμος era il Κύριος a determinare le visioni, i contenuti di fede e i modelli comportamentali. La conduzione della comunità era carismatica (non democratica) e pertanto, via via secolo dopo secolo, si credette che la voce del Signore riecheggiasse piuttosto nelle memorie degli evangelisti, nell’estasi dei profeti, nell’*auctoritas* dei vescovi, nei deliberati dei concili, non certo nelle determinazioni della maggioranza del popolo dei credenti. L’eventuale emergenza di una minoranza nel seno di una comunità non implicava la serena e ‘democratica’ accettazione da parte di questa del parere prevalente, bensì uno scisma a sèguito del quale la guida di tale minoranza si costituiva immediatamente autorità ufficiale del gruppo, marchiando il dissenso degli altri come pernicioso insubordinazione alla voce di Dio che in lui stesso, proprio in lui, riecheggiava. I testi cristiani più antichi ci presentano un Paolo che realizza la sua opera di evangelista e di pastore in virtù di un rapporto personale e privilegiato con Dio, piuttosto che tramite il consenso di una maggioranza. Questa consapevolezza delle guide cristiane di ricevere ogni loro viatico per ispirazione dal’Alto accompagnò la vita delle chiese nei primi tre secoli, permase nell’età della svolta costantiniana e si radicalizzò drammaticamente nel secolo quarto trovando un suo esito in quella produzione normativa di cui è preziosa testimonianza il *Codex Theodosianus*. Le *constitutiones* che in esse si contengono testimoniano del processo di graduale ‘cattolicizzazione’ dell’impero attraverso la progressiva emarginazione, poi la

riduzione a minoranza e quindi la messa a bando di ogni altra visione religiosa. Si tratta, evidentemente, di un processo che poco ha a che vedere con l'esercizio della 'democrazia' così come noi oggi l'intendiamo, anzi che di quest'ultima è l'antitesi esplicita.

Sono tuttavia persuaso che sia possibile parlare di un rapporto virtuoso tra cristianesimo e democrazia, così come presumo ci si accinga a fare nel corso di questo incontro, e ciò per almeno due motivi.

In primo luogo l'età della "riduzione a minoranza" del paganesimo, per attenerci al nostro tema, rappresenta una fase storica datata nella vicenda della cristianità. Se è innegabile che allora la chiesa fu un agente repressivo, e spesso esercitò spietatamente questa funzione, è altrettanto vero che in luoghi ed epoche diverse varie denominazioni cristiane hanno successivamente agito quali catalizzatori di libertà e di emancipazioni. Ma quest'ultimo discorso ci porterebbe fuori dall'ambito cronologico assegnatoci.

V'è poi da osservare che nonostante i comportamenti sopra e, più ancora, in sèguito rievocati, la cristianità ha comunque fornito un contributo peculiare e determinante alla 'democraticizzazione' della cultura antica. Si tratta di un fenomeno che Santo Mazzarino, profondo conoscitore tanto del mondo classico della tarda antichità quanto di quello cristiano, ha più volte messo in luce in alcune sue pagine fondamentali<sup>1</sup>. Uno studio comparativo della visione pagana e di quella cristiana ci consente, infatti, di affermare che molte acquisizioni che nel mondo classico ('pagano') erano riservate aristocraticamente soltanto a una determinata categoria di persone, con il cristianesimo divennero, questa volta 'democraticamente', retaggio per tutti. All'idea stoica che il saggio (solo il saggio) è cittadino del mondo corrispose la convinzione di ogni credente in Gesù di far parte di una comunità nuova, superiore alle patrie nazionali. Alla pretesa filosofica di collocare la conoscenza di Dio ai fastigi di un percorso di studio riservato a pochi corrispose il proclama cristiano secondo il quale Dio lo si incontra con un cuore semplice, illuminato dalla grazia. E poi l'idea stessa di conversione, nel paganesimo percepita piuttosto come mutamento d'indirizzo di pensiero filosofico, nel cristianesimo è stata invece incarnata pure nell'esperienza del reietto, una volta senza speranza, ma ora reso un uomo nuovo. Anche la terminologia può riflettere il processo messo in atto dal cristianesimo: laddove la *pronoia* era la fredda regia razionale della natura, ora, per il cristiano, essa viene a significare il disegno particolare che Iddio ha in serbo anche per l'ultimo degli uomini, purché investito dalla grazia. La stessa storiografia cristiana rinnega *naturaliter* il carattere selettivo e aristocratico di quella classica e colloca nel ruolo di protagonisti ex schiavi, liberti, *simpliciores* e così via. Ciò già dalle memorie affidate agli evangelisti.

Citiamo un esempio tra i tanti. Certamente la credenza dell'esistenza di una condizione simile di ogni uomo davanti a Dio (la condizione dell'uomo peccatore), e quella connessa di un altrettanto simile percorso di salvezza e di santificazione valido per tutti non ha comportato immediatamente l'abolizione dell'istituto della schiavitù, il quale, ad esem-

<sup>1</sup> L'espressione suona quale titolo del cap. IV del suo *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Città di Castello 1974, pp. 75-98. Su questo tema si è discusso in occasione del congresso vercellese del giugno 2000 i cui atti sono pubblicati nel vol. 9 (2001) della rivista *Antiquité tardive* col titolo *Tardo Antico e 'democratizzazione della cultura': verifica di un paradigma*.

pio, non è minimamente messo in dubbio dall'*Epistola a Filemone* di Paolo. Tuttavia alcuni assunti teologici hanno contribuito sia pur molto (troppo!) lentamente a far maturare una sensibilità tale da mettere in crisi la convinzione di una compatibilità tra il rispetto del vangelo e l'istituto della schiavitù<sup>2</sup>.

Poste queste brevi premesse, banali ma forse non inutili, ci accingiamo a trattare il tema assegnatoci ritenendo che anche la vicenda dei cristiani antichi abbia un suo qualche diritto di cittadinanza nei processi culturali che sono approdati nell'idea e nella prassi moderna di democrazia.

### 1. *Le metamorfosi di un'epoca*

Per gli storici del cristianesimo e, più in generale, per gli storici della Tarda Antichità il secolo quarto d.C., ad onta delle numerose fonti che lo riguardano, presenta problemi di non agevole soluzione. Tra l'altro continuano a meravigliarci non solo il fenomeno della rapida cristianizzazione dell'impero ma anche, e più ancora, le motivazioni e i modi che portarono la chiesa cristiana<sup>3</sup> a trasformarsi da realtà perseguitata, agli inizi del secolo, a istituzione persecutrice delle altre fedi, alla fine del medesimo periodo. In passato si è voluto scorgere in quest'epoca una guerra di religione tra pagani<sup>4</sup> e cristiani la quale, per semplificare al massimo, si sarebbe dipanata attraverso tre momenti esemplari: la svolta costantiniana, la reazione giuliana, la cattolicizzazione teodosiana. Questa prospettiva ha oggi pochi seguaci. D'altro canto anche parlare di una sorta di 'dialogo' tra le due fedi sarebbe antistorico<sup>5</sup>. Altre volte ci si è espressi in termini di *Empire chrétienne* o, dal punto di vista della storia del pensiero cristiano, di età d'oro della Patristica. Si tratta di etichette discusse<sup>6</sup> e discutibili le quali riflettono soltanto un aspetto parziale della realtà

<sup>2</sup> Penso principalmente all'impegno di quaccheri e mennoniti nella seconda metà del sec. XVII al fine di abolire la schiavitù. Questo impegno traeva ispirazione e forza non da convinzioni di tipo politico o semplicemente filantropico ma, nel primo caso, dalla fede profonda nella presenza della luce interiore in ogni uomo, oppure, nel secondo, nella corruzione universale e nell'universalità redentiva della grazia di Dio.

<sup>3</sup> L'espressione "chiesa cristiana" è qui ambigua e generica. Per quanto riguarda l'aspetto che ora trattiamo, cioè l'iniziativa di "ridurre a minoranza" chi dissente, l'utilizzeremo in riferimento a quella forma di denominazione cristiana la quale, godendo del favore delle autorità secolari, ha potuto più agevolmente realizzare il suo intento di mortificare le altre denominazioni dissenzienti. In particolare ci riferiamo alla Chiesa 'cattolica' oppure a quella ispirata alle dottrine afferenti all'arianesimo; denominazioni di volta in volta e variamente favorite dagli imperatori del secolo IV.

<sup>4</sup> Sono noti a tutti i limiti e le ambiguità connesse al termine 'pagano' che qui adoperiamo soltanto per utilità e nel suo significato comune. D'altro canto anche quando parliamo di 'cristiani' dobbiamo pensare a una pletora di diverse denominazioni quasi sempre in conflitto tra loro stesse.

<sup>5</sup> Il concetto di dialogo (religioso) è proprio dell'età nostra che vede gli interlocutori motivati a comprendere le ragioni dell'altro e a coglierne gli elementi di verità.

<sup>6</sup> La prospettiva di una continua guerra di religione che avrebbe attraversato questo secolo quarto è messa in discussione dalla classica raccolta di studi curata da A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968; nella stessa direzione i saggi raccolti in Consolino 1995. Cfr. anche G. Boissier, *La fine del mondo pagano* (traduce il classico *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*), Milano 1989. Altra bibliografia sul tema ho raccolto in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, Bologna 1998, vol. I.

complessiva che intendono definire<sup>7</sup>. Anche una riflessione sul binomio tolleranza/intolleranza religiosa in riferimento ad alcuni imperatori è falsificante poiché il concetto di tolleranza, come abbiamo già osservato, è moderno.

D'altro canto è fuori discussione che nei secoli IV e V le comunità cristiane andarono fortificando saldamente la spina dorsale del loro pensiero teologico e la loro struttura organizzativa nel contesto della società antica<sup>8</sup>; è anche assodato che tale organizzazione fu fatta molto per tempo valere politicamente<sup>9</sup>. In ogni caso non vi sono dubbi che alla fine del processo in esame le categorie di pensiero cristiane si imposero su quelle tradizionali che esprimevano i valori e la visione del mondo propri della paideia classica<sup>10</sup>.

Parlando di quest'epoca, dunque, non faremo riferimento alle categorie di guerra di religione né a quella di dialogo tra le fedi. Con più aderenza all'effettiva realtà dei fatti e dei mutamenti sociali parleremo invece di *riduzione a minoranza del paganesimo*. I processi in atto durante tale periodo condussero effettivamente e senza ombra di dubbio a questo traguardo. Ci domanderemo, inoltre, se tale riduzione sia stata una conseguenza necessaria (ma involontaria) del successo dell'azione evangelizzatrice oppure se sia stata strategicamente, lucidamente, deliberatamente perseguita dalle guide ecclesiastiche per le quali la cristianizzazione della società avrebbe dovuto contestualmente e per intrinseca necessità implicare la totale scomparsa di cose, uomini e idee appartenenti alla tradizione<sup>11</sup>. Quanto, poi, alla successiva effettiva 'scomparsa' del paganesimo si tratta di un altro discorso<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Sui volti molteplici delle interazioni tra pagani e cristiani nel secolo IV ha riflettuto recentemente Lizzi Testa 2009 la quale, partendo dai fondamentali contributi di H. Bloch, A. Momigliano (specie i saggi del già citato *Conflitto...*), P. Brown, A. Cameron ha fatto giustizia dei condizionamenti della storiografia moderna pervenendo alla condivisibile conclusione secondo la quale la dicotomia esasperata pagani/cristiani sarebbe stata enfatizzata da questi ultimi per corroborare la loro identità e la loro ascesa. Essa diventa *cliché* storiografico e falsifica la valutazione dei *constituta Gratiani* attribuendo loro una mortificazione dei collegi sacerdotali tradizionali che non riscontriamo se non per fisiologica desuetudine nell'inoltrato sec. V.

<sup>8</sup> I processi che caratterizzano la storia della cristianità nei secoli IV e V non furono improvvisati, ma ebbero momenti prodromi e lunghe preparazioni nei secoli precedenti. Anche in questo caso, dunque, è impossibile prescindere da un'ampia contestualizzazione diacronica.

<sup>9</sup> Cfr. le riflessioni di S. Calderone in Consolino 1995, pp. 329-330.

<sup>10</sup> Il cristianesimo ha condotto a posizioni egemoniche categorie di pensiero direttamente mutate dalla tradizione biblico giudaica, la quale era estranea a quella classica (ellenistico romana). Si pensi ai concetti di peccato, fede, ravvedimento, risurrezione, regno di Dio, figlio dell'Uomo, figlio di Davide; oppure alle prassi connesse di battesimo, cena del Signore; alla stessa idea di "sacra Scrittura", etc. Sono categorie del tutto estranee alla società antica (pagana) le quali però con la cristianizzazione dell'impero divennero poi caratterizzanti ed egemoni. Il concetto di *praeparatio evangelica* è un prodotto di laboratorio dell'apologetica cristiana, abilmente confezionato, fatto valere da Giustino ad Eusebio (e oltre) al fine di esorcizzare la paura per il nuovo che caratterizzava l'atteggiamento dell'uomo antico nelle faccende connesse al culto e alla religione.

<sup>11</sup> Altro discorso, strettamente collegato a questa riflessione, è quello teso a individuare già molto prima dell'epoca di cui ci stiamo interessando il perseguimento di questa deliberata politica mirata a far corrispondere la libertà per la chiesa e la sua diffusione con la scomparsa fisica dei culti alternativi.

<sup>12</sup> Scomparsa o trasformazione del paganesimo? Per affrontare questo tema bisognerebbe considerare in modo globale le sopravvivenze dell'arte antica, la persistenza del mito e delle sue categorie di pensiero, le pratiche di magia, i sistemi filosofici e anche le metamorfosi del cattolicesimo (specialmente la "pietà popolare"), si pensi alla *vexata quaestio* del culto dei santi come erede delle devozioni verso eroi e dèi del paganesimo antico. Ma qui non è il caso di dedicarsi a tali argomenti per i quali si richiederebbe una specifica altra trattazione.

In ogni caso il tema dell'incontro/scontro tra pagani e cristiani è molto studiato in ogni suo aspetto: politico, religioso, giuridico, artistico, etc. Qui tenderemo soltanto di articolare alcune riflessioni che risulteranno dalla contestualizzazione di vari filoni i quali sono solitamente trattati distintamente (in onore degli 'specialismi' in auge), ma che nella concreta realtà dei fatti costituiscono aspetti soltanto a mala pena distinguibili, e mai separabili, nell'ambito di un unico processo storico. Tra le difficoltà che gravano su questo tema sul quale siamo erroneamente persuasi di saper tanto e di aver accumulato ogni possibile bibliografia v'è anche quella che è determinata dal nostro punto di osservazione che è necessariamente attuale e che ci fa perdere prospettive e, per così dire, emozioni peculiari che dovettero invece plasmare e caratterizzare la consapevolezza di chi di quegli eventi fu protagonista o, comunque, partecipe.

Per meglio valutare questa accennata difficoltà bastino le seguenti semplici riflessioni. È un dato di fatto oramai generalmente acquisito che Gesù fu pienamente giudeo tra i giudei, dunque che il suo messaggio fu per contenuti fondanti e categorie espressive, una delle tante forme in cui il mediogiudaismo ebbe ad esprimersi nel primo secolo dell'era volgare<sup>13</sup>. È certo anche che nella misura in cui le altre forme di giudaismo<sup>14</sup> si dimostrarono impermeabili alla proclamazione della fede in Gesù i seguaci di quest'ultima sempre più si orientarono verso un uditorio pagano, avviando così un innegabile processo di 'ellenizzazione'<sup>15</sup> della loro fede. Questa traduzione del *kerygma* apostolico nelle categorie di pensiero della filosofia religiosa del tardo ellenismo si presenta come un processo ben avviato già nel secolo secondo; poi ulteriormente ebbe a compiersi nei secoli successivi, incluso *in primis* quello del quale stiamo parlando. In ogni caso, se ci poniamo nella prospettiva di pensiero dell'uomo educato alla paideia classica, ci accorgiamo immediatamente della sostanziale estraneità delle sue categorie di base, cioè della visione 'pagana', in relazione agli assunti fondamentali che il cristianesimo mutuava dalla sua matrice giudaica, poi elaborava e proiettava nella società dell'epoca attraverso i teologumeni dei suoi pastori e l'azione proselitistica dei suoi missionari. L'universo di pensiero dei cristiani, per la sua sostanziale afferenza al mondo biblico giudaico, ancora nel secolo quarto era del tutto estraneo alla paideia classica, e ciò poteva dirsi vero nonostante gli sforzi titanici di mediazione culturale che i Padri della Chiesa andavano compiendo<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. G. Boccaccini, *Il Mediogiudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo e.v.*, Genova 1993.

<sup>14</sup> Che per comodità definiremo 'rabbिनico' specialmente in seguito alle trasformazioni che il giudaismo subì a seguito della catastrofe del 70.

<sup>15</sup> La prospettiva della 'ellenizzazione' del cristianesimo, lucidamente posta da Harnack, è tutt'altro che superata. Siamo persuasi che già il giudaismo abbia subito un processo di ellenizzazione e non solo nella diaspora (Hengel *docet!*). Quindi se si vuol parlare ancora di 'ellenizzazione' del cristianesimo bisogna tener presente che questa non avvenne *ex nihilo*. Gli stessi vangeli, se non si vuol prestar credito alla tesi di una loro originale redazione in ebraico, furono scritti in greco, anche se indubbiamente 'pensati' in ebraico. Dunque nelle fonti stesse del pensiero cristiano v'è la lingua (e le categorie di pensiero a questa immancabilmente connesse) della grecità. In definitiva: il (medio)giudaismo che aveva fatto da *humus* al gruppo dei seguaci di Gesù era a sua volta già ellenizzato.

<sup>16</sup> A questo punto potremo inserire l'ampia discussione sulla valutazione del patrimonio culturale antico (pre cristiano) che fu di volta in volta formulata dagli autori cristiani. Il panorama potrebbe comprendere posizioni ampiamente differenziate che vanno, ad esempio, da un Taziano a un Clemente Alessandrino, cioè da una condanna senza appello di questo patrimonio a un tentativo di recupero di ele-

Il cristianesimo costituiva agli occhi dei più attenti osservatori una pernicioso riedizione di quel giudaismo che sin dall'età alto imperiale, con specifiche normative, era stato riconosciuto quanto ad alcuni suoi diritti, ma che comunque suonava estraneo per lingua, riti, sensibilità e storia a tutte le altre culture dell'impero. Anzi, di quel giudaismo il cristianesimo non aveva il pregio dell'antichità e pertanto, ancora nel secolo quarto, costituiva una novità deprecabile in campo religioso<sup>17</sup>. Per quante (sincere) professioni di lealismo politico i cristiani abbiano formulato nei riguardi dell'impero, gli abitanti di quest'ultimo avvertirono senza ombra di dubbio la sostanziale estraneità della cultura e dei valori che i seguaci di Gesù portavano<sup>18</sup>. Tertulliano, ancora una volta acuto e icastico nelle sue espressioni, affermando che Gerusalemme non aveva niente a che fare con Roma, non faceva altro che esprimere una verità condivisibile dai suoi lettori, sia cristiani che pagani. Termini quali messia, Legge, regno di Dio, peccato, risurrezione, etc. erano estranei alla cultura classica e servivano a esprimere soltanto concetti peculiari al giudaismo al di fuori del quale non avevano alcun significato. Anche i testi sui quali i cristiani basavano la loro fede e dai quali traevano il loro patrimonio dottrinale, anche le Scritture, dunque, vuoi del Nuovo che dell'Antico Testamento, apparivano rozze, barbariche nei contenuti e nello stile; in breve estranee alla buona tradizione letteraria e improponibili a chi avesse una ordinaria cultura 'umanistica'<sup>19</sup>.

Dunque, noi ci domandiamo come avvenne che questa forma di giudaismo sia passata nel

menti funzionali a una costituenda paideia cristiana. È esemplare il caso di Basilio di Cesarea, nell'epoca di cui stiamo trattando, il quale esorta i suoi lettori allo studio delle lettere (classiche), ma, si badi bene, soltanto in funzione ancillare e propedeutica alla comprensione del messaggio biblico. Si tratta di un atteggiamento sorprendentemente simile a quello che nel sec. II portò la "Grande Chiesa" (rigettando la condanna marcionita) ad accettare i libri dell'Antico Testamento, ma soltanto a patto che questi fossero interpretati in chiave cristologica.

<sup>17</sup> Ancora nell'epigrafe di Aricanda (*CIL* III 12132), in età tetrarchica, il cristianesimo è condannato in quanto novità.

<sup>18</sup> La tesi di fondo che la compianta M. Sordi e la sua Scuola ha a più riprese difeso, secondo la quale l'impero avrebbe avversato le comunità cristiane per motivi d'ordine religioso e non politico, poiché i cristiani erano sinceramente lealisti verso l'impero e l'imperatore (tranne nel caso di esagitati e montanisti) è sostanzialmente condivisibile. A persuadercene basterebbe anche soltanto una frettolosa lettura degli *Atti degli Apostoli*. Il problema però è che all'epoca la sfera politica non era separabile da quella religiosa; pertanto la proposta cristiana di accettare la prima e di ripudiare la seconda come diabolica era insostenibile. Per rendere praticabile la proposta cristiana sarebbe stato necessario separare la *res publica* dalla sua anima antica (pagana), sostituire alle categorie di pensiero tradizionali quelle (giudaico)cristiane e, finalmente, determinare una sintesi tra queste ultime, la società e l'impero.

<sup>19</sup> Questa riflessione va ad inserirsi nella trattazione di un problema oggi molto discusso ed attuale: quando la comunità dei seguaci di Gesù cessò di afferire al giudaismo per divenire "chiesa cristiana"? Le posizioni variano da un approccio più 'conservatore', il quale ravvisa già nell'età ritratta negli *Atti degli Apostoli* il grande divorzio, dovuto all'evoluzione della cristologia, ad un altro più raffinato che tende a spostare sin verso la fine del sec. II (e talvolta oltre!) la separazione. La dicotomia, così posta, ha un suo vizio interno che rischia di eclissare quanto c'è di vero nelle due posizioni: il gruppo gesuano si distinse dal suo terreno di coltura (giudaico) sin dalla prima ora, se vogliamo prestare fede al *corpus* paolino ed agli *Atti*; d'altro canto le sue categorie di pensiero, per così dire la sua 'anima', rimasero e rimarranno sempre quelle tipiche del giudaismo (cioè esterne ed estranee al mondo classico). Questa dinamica risulta chiara se ci si allontana dalla prospettiva moderna del 'dialogo' tra ebrei e cristiani e si recupera il punto di osservazione 'pagano', cioè della società antica che nel suo seno vide svilupparsi il fenomeno di una corrente del giudaismo la quale organizza (e con sempre maggior successo) la sua missione che necessariamente comporta un confronto con gli assetti tradizionali.

giro di pochi decenni da realtà periferica, poi perseguitata ed esecrata, a religione delle folle, ricca del favore delle autorità, e finalmente sia giunta a costituire l'espressione ufficiale e la cultura di riferimento dell'impero? Ciò che ha avuto luogo nella storia non sempre è suscettibile di spiegazioni esaustive e spesso lo storico trova più corretto arrendersi di fronte alla inesplicabilità delle vicende piuttosto che adagiare sul letto di Procuste della propria analisi eventi che sfuggono a una comprensione adeguata. Consapevoli di queste difficoltà ci limiteremo soltanto a presentare dati, forse utili per una ulteriore riflessione sul tema proposto.

## 2. *L'integrazione dei fattori*

Per cogliere il senso, la portata e il contenuto di questa riduzione a minoranza del paganesimo è necessario offrire un'immagine dinamica dei diversi fattori di sviluppo che furono allora all'opera. Ciò che andiamo a esaminare è infatti un processo che pur essendo unico, si svolge tramite una rete integrata di fattori diversi. Cercheremo di contestualizzare le politiche generali degli imperatori, specialmente nel loro prender corpo in *constitutiones* e norme varie<sup>20</sup>. Bisognerà però essere attenti ai quadri regionali, cioè agli atteggiamenti diversi dei governatori di provincia le cui convinzioni religiose e i cui stessi temperamenti potevano dar vigoria oppure inibire le norme imperiali. In realtà sono gli storici del diritto che hanno più contribuito allo studio di questa fattispecie. Ma lo studio della legislazione va necessariamente a sua volta integrato. Mai come in questo caso lo studio della *ratio legum* è illuminante. È ben noto che il testo di qualsiasi norma, ben lungi dal costituire una 'fotografia' di una realtà di fatto compiuta, costituisce piuttosto una dichiarazione di volontà del legislatore. Sempre con un'attenzione ai quadri regionali esamineremo, dunque, l'atteggiamento degli intellettuali cristiani, specialmente per quanto riguarda il loro relazionarsi con i poteri costituiti e il loro perseguire una politica tesa a marginalizzare e mortificare l'antico patrimonio religioso, il tutto a favore di nuovi equilibri da loro stessi indotti, definiti e dettati. Anche la *plebs christiana* ebbe il suo ruolo, se solo si pensa al fenomeno delle *eversiones* templari. Una cartina al tornasole per cogliere i mutamenti potrà inoltre essere costituita anche dalla trasformazione del calendario e dello spazio, cioè dai volti dell'architettura e dell'arte. Ci troviamo di fronte a un processo che chiaramente portò alla marginalizzazione, quindi alla

<sup>20</sup> Com'è ben noto faremo in *primis* tesoro delle 29 *constitutiones De paganis, sacrificiis et templis* che figurano rispettivamente in *CTh* 16,16,10 e *CI* 1,11: 25 nel primo *corpus*, 10 nel secondo con 6 testi che coincidono. Ma non ci si inganni: queste raccolte sono frutto di selezione e, pertanto, antologiche; possiamo a buon diritto ritenere che la normazione sia stata più vasta e che essa abbia seguito un processo meno 'lineare' di quel che appare da una disposizione diacronica dei testi pervenuti. Al di fuori di queste raccolte sono trasmessi, per via epigrafica, i noti rescritti costantiniani di Hispellum (*CIL* XI 5265) e di Orcisto (*MAMA* VII 305) che acquisisce il titolo di città poiché i suoi abitanti sono *sectatores sanctissimae religionis*. Di Valente abbiamo la lettera a Festo, proconsole d'Asia (dal 372 al 378, cfr. *PLRE*, I, pp. 334-335), nella quale si legifera in merito al calendario festivo del *koinon* provinciale e ai sacerdoti in funzione. Nella letteratura patristica troviamo testi legislativi, però di discussa autenticità. Cfr. il *Corpus legum* di G. Haenel (Leipzig 1857) e Joannou 1972. Per Costantino cfr. P. Silli, *Testi costantiniani nelle fonti letterarie*, Milano 1987. Sul *Theodosianus* (e il suo libro che più ci riguarda) cfr. L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli 2000; E. Magnou-Nortier, *Le Code Théodosien, livre XVI, et sa réception au Moyen Age*, Paris 2002.

riduzione a minoranza e, finalmente, alla scomparsa di componenti religiose di rilievo, anzi ancora maggioritarie, nella società del secolo IV.

Se riflettiamo sulla rapidità con la quale ebbero a compiersi questi processi di trasformazione profonda della società antica ci rendiamo conto che essi furono sollecitati da quelli che chiamerei “catalizzatori positivi”<sup>21</sup>, cioè fattori diversi quali uomini, testi, concetti-chiave, i quali accelerarono i processi in atto senza alterare quanto era già nella logica degli eventi, ma dando un contributo imprescindibile a tutto quanto avvenne e alla celerità con cui ebbe luogo.

Dunque soltanto sforzandoci di entrare nella logica stessa di questi elementi catalizzatori, potremmo riformulare quel quesito ben chiaro dal quale siamo partiti: per l’intellettualità cristiana<sup>22</sup>, o anche per i semplici credenti, poteva darsi un’affermazione della fede in Gesù e della chiesa che non avrebbe *ipso facto* e necessariamente implicato la scomparsa di ogni altra religione? Riteniamo di dover rispondere negativamente e di poter affermare che questo diffuso convincimento abbia a sua volta costituito un ulteriore, più generale, elemento catalizzante, anzi l’anima stessa dei processi di cui parleremo.

### 3. La svolta costantiniana

Anche se ancora si continua a discutere sulla complessità della figura di Costantino e su quella che definiamo la sua ‘conversione’<sup>23</sup>, è innegabile che durante il suo regno, e proprio per suo impulso, si ebbe una significativa e irreversibile svolta filocristiana. Costantino, tuttavia, non poté, né tantomeno volle imporre agli abitanti dell’impero la religione alla quale aveva aderito; né promulgò leggi che osteggiassero i culti tradizionali. Tale politica sarebbe stata per allora impossibile e comunque improduttiva. Tuttavia un esame del suo atteggiamento religioso e della sua attività normativa ci persuade che in questi sono già insite le chiare premesse che porteranno in sèguito all’effettiva riduzione a minoranza dei pagani. Tale traguardo, ne siamo certi, già stava a cuore sia ai vescovi che agli intellettuali cristiani al suo sèguito. Possiamo dunque a buon diritto affermare che l’età di Costantino avviò il paganesimo a minoranza, non già limitandone le libertà né ricorrendo alla repressione, bensì consentendo ai cristiani libertà di azione e privilegi di vario genere. Vescovi e consiglieri di Costantino agivano da autentici ‘catalizzatori’ di processi di cui intravedevano l’esito; loro avevano vista lunga ed erano sempre in anticipo con i tempi. Per costoro, infatti, era già ben chiaro che gli eventi sarebbero stati de-

<sup>21</sup> L’espressione è tratta dal lessico della chimica dove sta a indicare una sostanza che prende parte a una reazione senza alterarne lo svolgimento ma accelerandolo.

<sup>22</sup> L’espressione “intellettualità cristiana”, declinata al singolare, è ambigua. In questo quarto secolo il fronte cristiano era ben lungi dal presentarsi compatto e omogeneo. Laddove, specialmente grazie all’appoggio degli imperatori, era la componente ariana a prevalere erano i ‘cattolici’ a subire un processo di marginalizzazione e di riduzione a minoranza, si pensi, ad esempio, al regno di Costanzo II, di Valente e, in sèguito, all’Africa vandalica.

<sup>23</sup> Parlare di ‘conversione’ di Costantino è comodo, ma è storicamente arduo se non improponibile in considerazione della natura molto intima e personale dei processi di conversione, specialmente religiosa. Sarà più corretto esaminare i suoi atti e rilevare la portata della sua ‘svolta’.



stinati a succedersi concatenandosi: la libertà in materia di religione avrebbe dovuto aver compimento soltanto con la prevalenza del loro culto su quello pagano e poi, giova ripetere, questa vittoria non sarebbe stata completa se non avesse più o meno contestualmente determinato la repressione delle devozioni antiche. Altro è il discorso che concerne la politica verso le denominazioni cristiane diverse da quella 'cattolica'<sup>24</sup>; valga l'esempio dell'atteggiamento tenuto nei riguardi dei donatisti. Qui l'intervento imperiale, di concerto con la parte cattolica, fu dapprima teso a preservare la *pax religiosa*, quindi sempre più deliberatamente teso alla mortificazione della *pars Donati*<sup>25</sup>.

In sintesi Costantino fu coerente con la sua qualifica di *pontifex maximus*: intese tutelare la pace religiosa, disciplinando i culti tradizionali pagani, vigilando sul loro svolgimento in quanto compatibile con gli ordinamenti dello Stato<sup>26</sup>. Contemporaneamente volle dapprima equiparare le comunità cattoliche ai sodalizi religiosi pagani, per quanto riguardava l'esercizio di diritti<sup>27</sup>; quindi le identificò, tramite iniziative del tutto personali, come soggetti favoriti. È questo il "doppio binario" sul quale cominciò a correre il processo di progressiva marginalizzazione dei culti diversi da quello cattolico. La storiografia cristiana<sup>28</sup> rievocando la politica di questo imperatore vi ha poi proiettato una deliberata strategia di eversioni templari che invece fu solo successiva. In realtà Costantino ha solo favorito lo sviluppo di quell'*humus* nella quale successivamente questi esiti si sarebbero realizzati.

Sono note e discusse le leggi costantiniane che proibiscono l'esercizio dell'aruspicina

<sup>24</sup> La definizione esatta di cosa debba intendersi per 'cattolico' è per quest'epoca (come per le altre!) non sempre agevole; in questo contesto collego il termine ai requisiti di essere in sintonia dottrinale con i vescovi di Roma e di Alessandria (si tenga presente il deliberato di Tessalonica), in comunione con il vescovo della capitale (Costantinopoli o Roma), comunque di godere del favore di un imperatore la cui sfera di comando si estendeva, così come allora si riteneva e si pubblicava, all'universo mondo.

<sup>25</sup> A proposito del donatismo la politica costantiniana nacque dalla cura per la *pax religiosa* propria del *pontifex* ma approdò prestissimo a una delega a risolvere il problema che il *pontifex* stesso, intendiamo l'imperatore, riconobbe ai conciliaboli dei vescovi, dapprima a Roma, quindi ad Arles. Tutto inutile. Le rivalità che travagliavano i cristiani d'Africa avevano radici ben più antiche ed ebbero proiezioni ben più lontane delle iniziali discussioni tra Ceciliano e Maiorino sulla dignità episcopale del loro collega Felice di Abthungi, cfr. Rinaldi 2008, pp. 668-672.

<sup>26</sup> Non sono da intendersi come antipagani *tout court* alcuni interventi dell'imperatore mirati a disciplinare situazioni locali. Ad esempio la distruzione dell'altare e degli idoli di Mamre, in Palestina, un luogo collegato alla memoria di Abramo e che si dispose ad accogliere una chiesa cristiana, cfr. Eus., v. *Const.* 3,52-53; Soc., *h.e.* 1,18. Oppure la chiusura dei templi di Asclepio ad Aigai, in Cilicia (cfr. Eus., v. *Const.* 3,56; Soc., *h.e.* 1,18; Soz., *h.e.* 2,5; per Lib., *or.* 30,39 l'iniziativa sarebbe stata presa da Costanzo II), e di Afrodite ad Afaca (cfr. Eus., v. *Const.* 3,55,1-5; Soz., *h.e.* 2,5) e ad Eliopoli in Fenicia (cfr. Eus., v. *Const.* 3,58,1-4; Soc., *h.e.* 1,18).

<sup>27</sup> Esemplare il cosiddetto Editto di Milano, cfr. Lact., *de mort. pers.* 48; Eus., *h.e.* 10,5,2-15 dove si va oltre la tolleranza concessa nella precedente palinodia di Galerio del 311, cfr. Christensen 1984.

<sup>28</sup> Soc., *h.e.* 1,3 afferma che «Costantino chiuse oppure distrusse i templi pagani ed espose le immagini che vi erano custodite al pubblico disprezzo»; Theod., *h.e.* 5,20 rileva che l'imperatore non ordinò la distruzione dei templi ma si limitò a prescriverne la chiusura; più accurato sembra Soz., *h.e.* 1,3 il quale fa valere l'aspetto economico e attribuisce all'iniziativa della folla cristiana quelle distruzioni mai ordinate dall'imperatore. Il cliché storiografico di un imperatore eversore è attestato anche in parte della tradizione pagana da Eun., v. *soph.* 462 (Wright): «regnava infatti Costantino, e sconvolgeva i più illustri tra i templi, mentre dava impulso alle chiese dei cristiani». Lib., *or.* 30,6 era stato più attento a non attribuire a Costantino quella politica di distruzione dei templi pagani che vedeva attuata sotto i suoi occhi.

privata, rispettivamente del 319<sup>29</sup> e del 320<sup>30</sup>, e che vanno a inserirsi in un filone tradizionale di repressione della consultazione privata<sup>31</sup>, cioè svolta fuori dal controllo dello Stato e pertanto potenzialmente pericolosa dal punto di vista dell'ordine pubblico se non, addirittura, degli equilibri politici<sup>32</sup>. Che tale sia la *ratio legum* di queste due leggi sembra confermato dal successivo provvedimento della fine del 320 che legittima l'aruspicina ma nel caso in cui un fulmine abbia colpito un edificio pubblico<sup>33</sup>.

Simile l'atteggiamento relativo alla magia: una *constitutio* del 318<sup>34</sup> ne vietava con pene severissime la pratica se finalizzata a nuocere, ma l'autorizzava espressamente ove fosse diretta a far prosperare la salute e la prosperità dei campi. Anche questo provvedimento s'inserisce in una vetusta tradizione giurisprudenziale<sup>35</sup> tesa a reprimere l'esercizio dell'arte malefica, specialmente in un'epoca, come quella di cui parliamo, nella quale era molto diffuso il terrore della magia<sup>36</sup>.

Altro esempio: la *superstitio* vietata da Costantino nel noto testo dell'editto di Spello certamente non può essere identificata *tout court* con il paganesimo nel cui ambito, appunto, rientravano quelle celebrazioni in onore della *gens Flavia* che l'editto stesso autorizzava nella città umbra. Essa è forse da porre in relazione con ludi o sacrifici cruenti o, più in generale, con azioni che potevano sfuggire al controllo dell'istituzione<sup>37</sup>. La ce-

<sup>29</sup> *CTh* 9,16,2 (del 15.5.319): «Idem a. ad populum. Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari. Dat. id. mai. Constantino a. V et Licinio cons.».

<sup>30</sup> *CTh* 9,16,1: «Imp. Constantinus a. ad Maximum. Nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur. Proposita kal. feb. Romae Constantino a. V et Licinio caes. cons.» È indirizzata al *Praefectus Urbi Maximus* e, pertanto, da collocarsi successivamente al settembre del 319, probabilmente nel 1.2.320 secondo Seek 1919, p. 58. In generale cfr. M. A. Kugener, *Constantin et l'art fulgural des haruspices*, in *Revue de l'instruction publique en Belgique* 56 (1913), pp. 183-189; H. Karpp, *Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin aus den Jahren 319 bis 321*, in *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 41 (1942), pp. 145-152.

<sup>31</sup> Cfr. le iniziative di Augusto (C. Dio 56,25,5), Tiberio (Suet., *v. Tib.* 63,2), le *Sent. Paul.* 5,21,1-4, *Coll. Leg. Mosaic. et Roman.* 15,2,3-6; e successivamente anche Valente: 9,16,7 (del 9.9.364), 9,16,8 (del 12.12 del 370 o 373); Valentiniano I: *CTh* 9,16,9 (del 19.5.371). Cfr. L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.

<sup>32</sup> Tale aruspicina, inoltre, veniva sovente equiparata alla magia e, pertanto, ricadeva nei rigori con i quali si puniva la pratica di quest'ultima. De Giovanni 1989, pp. 23 ss. inserisce queste norme costantiniane tra le testimonianze della sua afferenza alla religione cristiana e della sua presa di distanze dal culto pagano.

<sup>33</sup> *CTh* 16,10,1 (del 17.12.320) che reitera la precedente proibizione dell'aruspicina privata, cfr. Delmaire 2005, pp. 427-428 (con bibliografia). Cfr. F. Heim, *Les auspices publics de Constantin à Théodose*, in *Ktéma* 13 (1988), pp. 41-53. A questo divieto dell'aruspicina privata, a mio avviso, è da connettersi la breve e ambigua notizia secondo la quale Costantino, con apposita legge, avrebbe vietato i sacrifici pagani. La si desume da *CTh* 16,10,2 che è di Costanzo II e sulla quale ritornerò tra poco.

<sup>34</sup> *CTh* 9,8,3; per la data Seek 1919, p. 62.

<sup>35</sup> Cfr. E. Massoneau, *Le crime de magie et le droit romain*, Paris 1933.

<sup>36</sup> Cfr. Maurice 1927 e Martroye 1930.

<sup>37</sup> Cfr. Gaudemet 1990, pp. 453-455.

lebrazione di *lustrorum sacrificia* (pubblici) in età costantiniana, tra l'altro, è attestata da una *constitutio* del 323 la quale commina pene a chi vuol costringere i ministri di culto cristiano a parteciparvi<sup>38</sup>.

Dunque aruspicina-magia-*superstitio*<sup>39</sup> nelle intenzioni dell'imperatore costituivano un trittico che egli non identificò mai con il paganesimo ma che, come ben intese Zosimo<sup>40</sup>, rappresentava un complesso di azioni, non necessariamente afferenti alla sfera della *religio*, che minacciava l'ordine costituito. Del resto alcune forme di divinazione e la pratica della magia erano diffuse anche in ambienti cristiani<sup>41</sup>, come attestano le ricorrenti accorate loro condanne nella letteratura conciliare<sup>42</sup> e patristica<sup>43</sup>. Presso la *plebs christiana*, infatti, anche allora, la circolazione di papiri e gemme di carattere magico sincretistico attesta come il confine tra fede e magia (e spesso tra paganesimo e cristianesimo!) non sia stato sempre tracciato con una netta linea di demarcazione<sup>44</sup>. Dunque nella normazione costantiniana la repressione dell'aruspicina e della magia non ha alcuna intenzione religiosa in senso antipagano, ma è azione di tutela dell'ordine sociale, nel solco di una tradizione giurisprudenziale antica.

Fu compito degli intellettuali cristiani, già in quest'epoca, avallare una identificazione dell'aruspicina *tout court* con la magia (nera), e poi, con un successivo passaggio, equiparare l'intera paideia religiosa tradizionale alla pernicioso magia ottenendo così l'effetto

<sup>38</sup> *CTh* 16,2,5.

<sup>39</sup> È interessante la vicenda semantica del termine *superstitio* sulla quale, pure, la bibliografia abbonda, cfr. M. R. Salzman, *Superstitio in the Codex Theodosianus and the persecutions of the pagans*, in *Vigiliae Christianae* 41 (1987), pp. 172-188. In sintesi: nei testi classici (pagani) essa indica un atteggiamento religioso riprovevole in quanto morbosamente attento ad aspetti e particolari privi di significato (cfr. Plutarco) oppure connesso alla pratica di un culto non legittimato, di carattere privato e potenzialmente pericoloso (è la *superstitio* cristiana biasimata da Svetonio e Tacito). Nei testi normativi del sec. IV (il *Theodosianus*) essa indica il paganesimo. A metà tra le due epoche, in età costantiniana, se è esatta la nostra lettura dell'Editto di Spello, *superstitio* non è ancora *tout court* sinonimo di paganesimo, ma il vocabolo in quanto riferito a una particolare tipologia di sacrifici pagani (e vietati) già in parte si avvicina a questa più tarda equazione. Naturalmente una certa ambiguità del termine *superstitio* non poteva che far comodo in un'epoca di rapidi cambiamenti culturali e religiosi e in territori con magistrati e abitanti la cui appartenenza religiosa era a macchia di leopardo, cfr. Bonner, 1984, p. 346.

<sup>40</sup> 2,29,4: «Il suo primo atto di empietà fu di nutrire sospetti verso la divinazione. Infatti poiché gli indovini gli avevano predetto molti successi (come poi era accaduto), temeva che il futuro potesse esser rivelato anche ad altri, che chiedevano responsi a suo danno; pertanto assillato da questo pensiero ritenne opportuno proibire la divinazione».

<sup>41</sup> Per quest'epoca, come per altre, la netta divisione tra 'pagani' e 'cristiani' (diremmo noi tagliata con l'accetta) non ha fondamento nell'effettiva storia sociale. Essa è indotta da un'utilizzazione acritica della letteratura patristica, che riflette ambienti intellettuali e che, di proposito, tende a stabilire un *limes* netto tra le due religioni. In realtà, specialmente presso il popolino, l'amalgama tra fedi diverse fu molto più profondo, come apprendiamo invece dalle fonti documentarie che sono più aderenti, in ciò, alla situazione della base delle comunità. Testi sincretistici, amuleti, chiodi magici, *abrasax*, polisemia dell'arte, etc. ci persuadono di un quadro fatto più di sfumature che di netti chiaro scuri.

<sup>42</sup> Si pensi al canone sesto del Concilio di Elvira, al trentaseiesimo dello pseudo concilio di Laodicea, al trentesimo del concilio di Orléans del 511, etc.

<sup>43</sup> Tra le numerose testimonianze basterà citare per la Siria Io. Chrys., in *Ep. Ad Col. Hom.* 8,5; per l'Africa Aug., *enarr. in Ps.* 40,3; cfr. Hamman 2007. Cfr. anche *Sententiae Pauli* 5,18-31 con le sue terribili pene per chi esercita la magia.

<sup>44</sup> Cfr. Rinaldi 1997, pp. 78-83. Si pensi, ad esempio, che il più antico manoscritto della nota preghiera del *Pater noster* è costituito da un papiro magico, cfr. *PAntin* 2,54.

di screditarla<sup>45</sup>. Fu così che, gradualmente, i rituali antichi vennero assimilati alle temibili azioni magiche, incorrendo di conseguenza nelle irrevocabili condanne vuoi dell'opinione pubblica, vuoi di una consolidata tradizione giurisprudenziale<sup>46</sup>. Fu una operazione non facile, ma ben portata compimento<sup>47</sup>: si pensi che soltanto pochi anni prima le cose stavano in senso totalmente opposto. Alla vigilia della persecuzione di Diocleziano il segno della croce dei cristiani era considerato un atto di magia, per non parlare delle diffusissime accuse di esercitare la magia circolanti da tempo immemorabile sul conto di Gesù, di Pietro<sup>48</sup> e dei cristiani<sup>49</sup>. Còmpito dell'apologetica costantiniana e post costantiniana fu allora proprio quello di ribaltare il gioco delle accuse e di dimostrare che coloro i quali esercitavano la magia non erano certo i cristiani, bensì i pagani. L'equiparazione magia = paganesimo andò di pari passo con la rappresentazione del Costantino eusebiano equiparato a un novello Mosè liberatore del nuovo popolo di Dio, la chiesa. Infatti, secondo le Scritture, Mosè aveva compiuto la sua missione liberatrice lottando contro i maghi egiziani; e questa lotta non era forse una prefigurazione della repressione del paganesimo in quanto culto degli idoli, cioè di quegli stessi dèmoni che presiedono le azioni magiche?<sup>50</sup>.

Alla corte di Costantino ci sono noti tre<sup>51</sup> 'catalizzatori' di questo processo di riduzione a minoranza del paganesimo, anzi, per essere più precisi, tre assertori della teoria secondo la quale la vittoria della fede in Gesù non sarebbe stata completa se non fosse stata accompagnata dalla scomparsa del culto pagano<sup>52</sup>. Sono Ossio di Cordova<sup>53</sup>, Lattanzio ed

<sup>45</sup> Cfr. F. E. Shloser, *Pagans into magicians*, in *Byzantinoslavica* 52 (1991), pp. 49-53.

<sup>46</sup> L'accusa di magia costituiva naturalmente un'arma ideale anche per le controversie tra gli stessi cristiani e ne assicurava una definizione tanto più radicale, immediata (e cruenta), quanto più era diffuso il terrore delle operazioni magiche. Lo dimostrano le vicende di Atanasio di Alessandria e di Priscilliano.

<sup>47</sup> Probabilmente l'equiparazione magia = paganesimo fu agevolata da una diffusissima paura che si aveva allora della prima e dalla stretta relazione che si voleva sempre individuare tra questa e le cospirazioni di tipo politico in un'epoca, si badi bene, di imperatori cristiani e di magistrati in buona parte tali. Cfr. A. A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, trad. it., pp. 111-137.

<sup>48</sup> Cfr. Rinaldi 2001, pp. 111-137.

<sup>49</sup> *Iust.*, *I apol.* 30; *Lact.*, *div. inst.* 5,3,19; *Recogn.* 1,58,1; in generale cfr. Rinaldi 1998, pp. 259-261.

<sup>50</sup> Cfr. *Eus.*, *v. Const.* 2,45 ma anche *Soz.*, *h.e.* 1,5. Inoltre: J. Maurice, *La terreur de la magie au IV<sup>e</sup> siècle*, in *NRHD* 6 (1927), pp. 108-120; F. Martroye, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle*, in *NRHD* 9 (1930), pp. 667-701.

<sup>51</sup> Mi riferisco ai tre principali dei quali abbiamo notizia; non è da escludersi che altri personaggi, consiglieri, cortigiani, i cui nomi non ci sono pervenuti abbiano esercitato pressioni nella stessa direzione. Naturalmente Costantino ebbe anche consiglieri pagani, ma è l'azione dei primi, dei cristiani, che si rivela più incisiva poiché venne esercitata nella direzione in cui gli eventi poi ebbero a svilupparsi.

<sup>52</sup> Sempre negli stessi ambienti palatini troviamo sacerdoti pagani quali Sopater (*PLRE*, I, p. 846) e Praetextus i quali, tra l'altro, ebbero un ruolo di rilievo nella consacrazione di Costantinopoli. Ma l'incidenza dei consiglieri cristiani era preponderante anche in virtù del loro appartenere ad una forza ben organizzata ed emergente quale la chiesa. Possiamo affermare che i primi si atteggiavano a custodi della tradizione, tanto più pregevole quanto più vetusta, i secondi, invece, i cristiani, erano corroborati dalla convinzione di essere possessori del vero (loro, e loro soltanto); in ogni caso la loro 'intolleranza' era in anticipo con i tempi.

<sup>53</sup> Nacque verso il 256 ed ebbe vita lunghissima. Lo incontriamo al concilio di Elvira e di Nicea. Non sappiamo quando entrò nell'orbita di Costantino, forse già all'epoca della vittoria romana del 312. Sta di fatto che così agli inizi della controversia ariana egli interpretò la volontà dell'imperatore quale giu-

Eusebio di Cesarea. Il primo, un vegliardo dal carattere determinato, dapprima amministrò i favori dell'imperatore verso la chiesa<sup>54</sup>, poi ne condannò le ingerenze nelle questioni a essa interne<sup>55</sup>. Quanto poi a Lattanzio, egli fu ben inserito negli ambienti di corte a Nicomedia, dove poté conoscere Costantino, e poi essere precettore di suo figlio Crispo a Treviri dal 315. Il suo pensiero si basava sulla duplice convinzione da un lato che Dio si adirasse contro chi trasgrediva la sua volontà<sup>56</sup>, dall'altro che gli imperatori che erano stati avversari dei cristiani avevano sperimentato l'ira castigatrice di Dio facendo una fine tremenda. Questo semplice ma significativo e coerente schema<sup>57</sup> aveva ispirato quel *De mortibus persecutorum* scritto proprio negli anni in cui Costantino viveva la sua vigilia di lotta contro Licinio. Tra i più interessanti problemi connessi a questa figura di apologeta cortigiano v'è quello relativo alla determinazione dell'influenza che egli ha potuto esercitare sulla normazione costantiniana. Questa problematica va a fondersi con l'altra mirante a determinare la paternità lattanziana dell'orazione pseudoeusebiana *Ad coetum sanctorum*.

#### 4. I costantinidi

Come abbiamo visto, in età costantiniana i rituali connessi alle tradizioni del paganesimo erano stati preservati per più motivi: la popolazione dell'impero era ancora ampiamente pagana, pagani erano gli esponenti delle più antiche e influenti *gentes* che componevano il senato romano<sup>58</sup>; inoltre una deliberata politica di repressione di questo impianto (pubblico) tradizionale era estranea alle intenzioni di un 'rivoluzionario', sì, ma comunque avveduto *dominus* qual era, appunto, Costantino.

dice per stabilire la pace tra Ario e il suo vescovo Alessandro, Eus., v. *Const.* 2,63. Sull'alta considerazione che egli ebbe a corte cfr. Eus., v. *Const.* 3,1; cfr. V. C. de Clercq, *Ossius of Cordoba. A contribution to the study of the Constantinian period*, Washington 1954.

<sup>54</sup> Nel 313 egli ebbe incarico di distribuire con una distinta di nominativi la donazione costantiniana di 3.000 *folles* alle chiese d'Africa, cfr. Eus., *h.e.* 10,6,2.

<sup>55</sup> Fu nel 356, quando resistette alle pressioni di Costanzo II affinché sottoscrivesse la condanna di Atanasio. La separazione del potere ecclesiastico da quello imperiale veniva fondata sull'esegesi di *Mt.* 22,21, Cfr. Athan., *hist. Arian.* 44: «Non intrometterti nelle questioni ecclesiastiche e non dare ordini in materia religiosa, ma lasciati guidare dalla nostra autorità. Dio ha rimesso nelle tue mani il potere imperiale, ma ha affidato la chiesa a noi»; cfr. M. Simonetti, s.v. *Ossio*, in *NDPAC*, II, col. 3700.

<sup>56</sup> È l'assunto del suo *De ira dei*, composto intorno al 313/314.

<sup>57</sup> Il tema dell'esercizio della giustizia di Dio nella storia è notoriamente molto antico, si pensi al *De sera numinis vindicta* di Plutarco di Cheronea. In Lattanzio, in particolare, si agita il motivo del re empio ed avversario del popolo di Dio che è poi castigato. La pacatezza filosofica di un Plutarco è lontana e lascia il posto a eredità diverse, sia alle agitazioni della letteratura d'ispirazione apocalittica (si pensi all'Antioco IV che fa da filigrana alle visioni danieliche), sia alla sacra partigianeria dell'epopea dei Maccabei. Ma per Lattanzio v'è un'anticipazione chiara anche nella letteratura sacra dei cristiani, laddove in *Ar.* 12,20-23 si racconta la morte di Erode Agrippa I avvenuta improvvisamente nel teatro di Cesarea; qui la rievocazione mette in primo piano la sua volontà di esigere onori pressoché divini, proprio nello stile dei re ellenistici. Lo stesso episodio è narrato da Fl. Ios., *ant. Iud.* 19,343-352 con qualche variante, ma anche con interessanti coincidenze, cfr. Rinaldi 2008, pp. 122-123.

<sup>58</sup> Cfr. D. M. Novak, *Constantine and the Senate: An Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in *Ancient Society* 10 (1979), pp. 271-310.

Tuttavia nel primo quarantennio del secolo IV, cioè proprio all'epoca di Costantino, furono già all'opera, emergendo come una sorta di fiume carsico, alcune tendenze di pensiero che di lì a poco sarebbero giunte a esplicitarsi così da mutare il quadro delle libertà di culto. Da un lato l'intellettualità pagana era andata elaborando una critica alla prassi sacrificale<sup>59</sup> già cara alla tradizione e ora, magari, in uso prevalentemente in ambienti popolari; dall'altro aveva inciso l'apologetica cristiana, resa ancora più agguerrita dai rigori delle persecuzioni tetrarchiche e fattasi tuttavia in breve torno di tempo più esplicitamente esigente dai favori costantiniani. La critica ai sacrifici pagani, ad esempio, nell'opera di Arnobio Afro non si limitava a invocare un superamento di questi ingenui rituali, ma giungeva a considerarli atti di culto demoniaco, perniciosi come la magia alla quale li si ritenevano strettamente, intimamente connessi. Questa tendenza si manifestò con l'*adventus* dei figli di Costantino i quali in materia di religione condivisero gli orientamenti (filocristiani) del padre ma spesso non ne ebbero la misura<sup>60</sup>. La politica relativa ai sacrifici pagani fu il terreno sul quale più agevolmente si avvertì il clima 'intollerante' dei tempi nuovi. All'ordine del giorno si riproponeva anche la questione dei templi, ma questa era più complessa di quella relativa ai sacrifici. Per ben comprendere quanto andiamo esaminando bisogna tener presente che il sacrificio veniva celebrato sull'ara antistante il tempio, in pieno spazio aperto e non dentro quest'ultimo. Il tempio, in ogni caso, era per se stesso polivalente agli occhi dei cristiani: era la vera e propria dimora della divinità/demone, inoltre da un lato rappresentava un complemento naturale al sacrificio, e pertanto diveniva partecipe della natura demoniaca di quest'ultimo; dall'altro esso era valutato per la preziosità dei tesori che conteneva, i quali talvolta potevano alimentare una economia in crisi; in ogni caso era una potenziale miniera di materiali da adibire utilmente ad altra costruzione. Così, in varie circostanze di tempo e di luogo, si andò tra i due estremi, quello della *eversio* radicale degli edifici oppure della loro consacrazione e utilizzazione come chiese cristiane.

Nel 341 Costante indirizzò al *vicarius Italiae* L. Crepereius Madallianus la *constitutio*<sup>61</sup> che esordiva con le note espressioni *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*. Il divieto è rinforzato da un accenno a una *lex divi principis parentis nostri*. È proprio questo richiamo a una disposizione del padre, Costantino, che ci consente di meglio intendere il senso di *superstitio* e di *sacrificium* in questo testo così stringato nel

<sup>59</sup> Si pensi *in primis* al Porfirio della lettera a Marcella che, in piena sintonia con il maestro Plotino, dichiara superati i sacrifici di animali a beneficio degli atti di pietà individuale e interiore. Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo*, in F. Vattioni (a cura di), Atti della quinta settimana di studio «Sangue e antropologia riti e culto» (Roma, 26 novembre-1° dicembre 1984), Roma 1987, pp. 107-155; Ead., *Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio. II. De abstinentia porfiriano*, in F. Vattioni (a cura di), Atti della sesta settimana di studio «Sangue e antropologia riti e culto» (Roma, 23-28 novembre 1987), Roma 1989, pp. 461-505.

<sup>60</sup> Sull'atteggiamento (ostile) dei costantinidi verso i culti tradizionali cfr. *Soz., h.e.* 3,17,3; 4,10,7; *Theod., h.e.* 5,21,2; *Sym., rel.* 3,4.

<sup>61</sup> *CTh* 16,10,2: «Imp. Constantius a. ad Madalianum agentem vicem praefectorum praetorio. Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur. Accepta Marcellino et Probrino cons.».

quale frettolosamente si è spesso voluto ravvisare sia un divieto generale per il culto pagano, sia, inoltre, la testimonianza dell'esistenza di un'apposita legge di Costantino contro i sacrifici<sup>62</sup>. Qui, invece, molto probabilmente, dobbiamo cogliere un forte divieto di quelle consultazioni di aruspici connesse al versamento di sangue di sacrifici animali le quali, come abbiamo visto, proprio Costantino aveva reiteratamente vietato<sup>63</sup>.

All'anno seguente risale un'altra norma<sup>64</sup>, indirizzata da Costante e Costanzo II al *praefectus Urbis Romae* Aco Catullinus<sup>65</sup>, la quale, pur ribadendo la repressione di ogni *superstitio*, tutelava l'integrità dei templi collocati fuori le mura della città. Questa misura fu probabilmente sollecitata dal prefetto dedicatario il quale era pagano<sup>66</sup>, suocero del ben più noto Vettius Agorius Praetextatus<sup>67</sup>. Essa pertanto non solo traeva la sua *ratio* da quell'intima relazione tra gli edifici e le feste tradizionali che scandivano ancora i ritmi della vita ludica e andavano preservati ma, possiamo congetturare, intendeva anche costituire un argine al fenomeno delle spoliamento dei templi al fine di recuperare materiale prezioso o utile per l'edilizia<sup>68</sup>. Ora non si trattava soltanto di disciplinare una riutilizzazione di materiale, prassi del resto già da tempo invalsa<sup>69</sup>, ma si avvertiva la necessità di far fronte a una deliberata azione di distruzione. Il fenomeno costituisce un'attestazione della metamorfosi del territorio dall'una all'altra fede, come nel caso, abbastanza diffuso, di utilizzazione di materiali sottratti ai sepolcreti pagani per adornare le tombe dei martiri cristiani<sup>70</sup>. Vescovi e popolino avevano buon gioco nel far leva sui reiterati divieti di consultazioni augurali e di azioni magi-

<sup>62</sup> Ad esempio: T. D. Barnes, *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifices*, in *American Journal of Philology* 105 (1984), pp. 69-71. Di contrario avviso: Gaudemet 1990, p. 455. Altra bibliografia in R. Delmaire 2005, p. 83, nota 1.

<sup>63</sup> Che né Costantino, né i suoi figli abbiano abolito i sacrifici pagani celebrati pubblicamente all'aperto sull'ara al di fuori del *sacellum*, ma che si siano limitati a proibire i sacrifici connessi all'esercizio dell'aruspicina privata e alla pratica della magia lo si può evincere anche dalle iscrizioni che testimoniano la celebrazione dei *taurobolia* ancora nella seconda metà del sec. IV: *CIL* VI 498-499, 501-504, 509-512, 1675, 1778-1780, 30966, 31940; *ILS* 1264; *AE* 1945, 55 e 1953, 238. *IG* II/III 4842. Tuttavia il testo di Costanzo sembra già quasi orientato verso le successive repressioni dei sacrifici di età teodosiana (e oltre). Infatti termini quali *superstitio* e *sacrificium* per la loro ambiguità si prestavano all'interpretazione di magistrati locali i quali, se cristiani, avrebbero avuto facoltà di intendere ed applicare il dettato normativo in senso ampio e repressivo, cfr. più sopra alla nota 39.

<sup>64</sup> *CTh* 16,10,3: «Idem aa. ad Catullinum praefectum Urbi. Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebeatur prisca sollemnitas voluptatum. Dat. kal. nov. Constantio III et Constante III aa. cons.»: cfr. Bonamente 2009, p. 41 nota 62.

<sup>65</sup> In tale carica dal 6.6.342 al 10.4.344.

<sup>66</sup> Cfr. *CIL* II 2635 e *CIL* VI 1780 (= *ILS* 1260).

<sup>67</sup> Successivamente costui intervenne nel 364 invocando una deroga alla legge pervenuta in *CTh* 16,16,7, che vietava i sacrifici notturni, affinché fossero celebrati i misteri eleusini che avevano luogo di notte. Cfr. più oltre alla nota 128.

<sup>68</sup> Cfr. P. C. Buenacasa, *La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)*, in *Pyrenae* 28 (1997), 229-240.

<sup>69</sup> Si pensi, per citare un solo notissimo esempio, all'arco di Costantino a Roma.

<sup>70</sup> Cfr. Gr. Naz., *epigr.* 48 che condanna tale pratica.

che, o sulla deprecata *superstitio* (identificata spesso e volentieri con il paganesimo *tout court*). Quanto ai vescovi, essi agivano in un regime di impunità di fatto loro garantito da una *constitutio* del 355 in base alla quale erano sottratti al foro civile<sup>71</sup>. Altre volte essi agivano con il tacito sostegno (o con la complicità) dei magistrati di fede cristiana. In altri casi furono i funzionari di corte di Costanzo II ad arricchirsi enormemente con il commercio di simulacri e manufatti d'arte dai templi pagani<sup>72</sup>. In breve: si faceva circolare l'accusa secondo la quale i sacrifici vietati sarebbero stati celebrati nell'intimo delle celle dei santuari; di conseguenza bisognava non dar luogo alle trasgressioni: i templi andavano dunque distrutti a tutela del rispetto della legge e anche al fine di liberare il popolo da queste immonde dimore di demoni. I monaci, poi, specialmente nelle regioni dell'oriente, furono maestri in queste *eversiones* le quali, infatti, sono attestate proprio nelle zone dove maggiori erano i loro insediamenti o più ricorrenti le loro frequentazioni.

Soltanto alcuni casi relativi all'età di cui stiamo parlando: in Egitto, ad Alessandria, imperversò il vescovo ariano Giorgio<sup>73</sup>, complice il *dux Aegypti* Arthemius<sup>74</sup>. Ad Abido venne messo a tacere il famoso oracolo del dio Bes. In Siria<sup>75</sup> le *eversiones* furono numerose anche nella città di Antiochia<sup>76</sup> e a Dafne<sup>77</sup>, per non parlare di Aretusa dove fu attivo il vescovo Marco<sup>78</sup>. Altri casi si ebbero nella diocesi asiana, specialmente a Cizico, dove furo-

<sup>71</sup> *CTh* 16,2,12.

<sup>72</sup> Cfr. *Amm. Marc.* 22,4,3.

<sup>73</sup> Il suo arianesimo lo rese organico alla politica di Costanzo II; fu da un lato un promotore del culto delle reliquie, dall'altro un torturatore, come nel caso della vergine atanasiana Eudaemonis. Depredò il tesoro di Serapide; fu poi ucciso in età giuliana dalla folla pagana insieme a due funzionari imperiali; cfr. *Iul., ep.* 60 che condannò l'episodio. *Amm. Marc.* 22,11 racconta che i pagani ne bruciarono il cadavere e ne dispersero le ceneri per evitare che le sue spoglie fossero venerate come quelle di un martire dai cristiani, cfr. M. Caltabiano, *L'assassinio di Giorgio di Cappadocia (Alessandria 361 d.C.)*, in *Quaderni Catanesi* 7 (1985), pp. 17-59; Scorza Barcellona 1995, pp. 53-83. Sull'ipotesi di una utilizzazione come chiesa di un "tempio di Augusto" alessandrino nell'età di Costanzo II cfr. Rinaldi 1998, p. 376, nota 59.

<sup>74</sup> Attestato in carica nel 360 d.C. Anche lui ariano. Con il *praefectus Aegypti* Faustinianus (359-361 d.C., *PLRE* I, pp. 326-327) torturò la vergine ortodossa Eudaemonis per sapere dove si nascondesse Atanasio, cfr. *Athan., fest. ind. a. 360*; *Soz., h.e.* 5,6. Assalì il tempio di Serapide facendo intervenire le truppe per reprimere le proteste dei pagani, cfr. *Iul., ep.* 60; *Soc., h.e.* 3,3; *Theod., h.e.* 3,18,1; cfr. *PLRE*, I, p. 112; J. Dummer, *Fl. Artemius dux Aegypti*, in *APF* 21 (1971), pp. 121-144.

<sup>75</sup> L. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947, pp. 244-249; F. Trombley, *Hellenic Religion and Christianisation c. 370-529*, II, Leiden 1994, pp. 143-173 («Monks and christianization of Syria»).

<sup>76</sup> Si ricorda l'assalto alla nota statua di Artemide che in età giuliana venne poi restaurata da un certo Bacchius elogiato in *Lib., ep.* 710.

<sup>77</sup> Le colonne del famoso tempio di Apollo vennero asportate per essere utilizzate dai cristiani nelle loro abitazioni private. Giuliano imperatore affidò poi a suo zio, omonimo, il compito di reintegrare il tempio del maltolto, cfr. *Iul., ep.* 80.

<sup>78</sup> Secondo *Soz., h.e.* 5,10 soleva fare proseliti al cristianesimo con la forza piuttosto che con la persuasione; aveva poi distrutto il tempio più bello e sacro della città per collocarvi una chiesa, cfr. *Theod., h.e.* 3,33 (utile per la datazione). La folla pagana inferocita lo torturò poi all'epoca di Giuliano contro il parere moderato del prefetto Salustio, cfr. *Greg. Naz., or.* 4,88-89; *Lib., ep.*, 819; Scorza Barcellona, pp. 66-67; Simonetti, *s.v. Marco di Aretusa*, in *NDPAC*, II, 2007, col. 3030.



reggiò il vescovo Eleusio<sup>79</sup>, a Ilio<sup>80</sup>, e poi a Gaza<sup>81</sup>, e nella diocesi pontica, a Cesarea<sup>82</sup>, ma anche in Mesia<sup>83</sup>. Se si pensa all'atteggiamento di favore mostrato nel 357 da Costanzo II, nella sua visita a Roma, verso templi e sacerdoti pagani<sup>84</sup> si può dedurre che le *eversiones*, tutto sommato rare in occidente<sup>85</sup> ma diffuse in oriente, furono allora determinate non da direttive imperiali ma dal basso: vescovi, monaci, popolazione cristiana fanatizzata, insomma catalizzatori 'turbolenti' di un processo di cristianizzazione già in atto.

Costanzo II<sup>86</sup>, in ogni caso, ereditò il terrore per l'aruspicina privata le cui consultazioni erano riconducibili facilmente a rituali magici se non a macchinazioni politiche da reprimere. Lo si evince da quella sua legge del 353<sup>87</sup> la quale tornava a vietare i sacrifici notturni che erano stati resi leciti poco prima dall'usurpatore Magnezio<sup>88</sup>, molto probabilmente per conciliarsi le simpatie degli ambienti pagani di Roma. E poi i due noti provvedimenti del 356. Nel primo<sup>89</sup>, preso di concerto con l'allora cesare Giuliano, era comminata la pena di morte a chi praticava i sacrifici e adorava gli idoli (*colere simulacra*). Nella seconda norma<sup>90</sup>, che era indirizzata al *praefectus praetorio* Taurus<sup>91</sup>, si ribadiva il divieto di celebrare sacrifici e, proprio al fine di *omnibus licentia delinquenti perditis abnegari*, si prescriveva la chiusura dei templi<sup>92</sup>. La pena di morte e la confisca dei beni erano previste per i trasgressori così come per i funzionari inadempienti. In que-

<sup>79</sup> Distrusse templi per utilizzarne le aree collocandovi abitazioni per le monache e asili per le vedove, cfr. Soz., *h.e.* 5,15,5. In particolare distrusse la chiesa dei novaziani che poi Giuliano ordinò invano di ripristinare, cfr. Soz., *h.e.* 4,21,1; Soc., *h.e.* 3,11. Nel suo nutrito *curriculum* figurano anche precedenti incarichi militari a Costantinopoli dove aveva distrutto molte chiese nelle quali «si riconosceva al Figlio la stessa sostanza del Padre», in ciò era stato affiancato da Marathonius di Nicomedia, fondatore e sovrintendente di insediamenti monastici costantinopolitani, cfr. Soc., *h.e.* 2,38; Soz., *h.e.* 4,20. Questo pestifero personaggio fu poi esiliato da Giuliano.

<sup>80</sup> Qui troviamo il vescovo Pegasio, nel suo cuore intimamente pagano; egli diede a vedere di compiere atti di *eversiones* ma in realtà riuscì a preservare dalle demolizioni popolari il sacrario di Ettore, il tempio di Atena e il santuario di Achille, cfr. Iul., *ep.* 79.

<sup>81</sup> Da Soz., *h.e.* 5,9,1 apprendiamo che gli abitanti di questa città avevano approfittato delle circostanze favorevoli dell'età di Costanzo II per saccheggiare i templi. Qui i martiri Eusebio, Nestabo, Zenone e Nestore sono connessi alla loro attività di *eversores*, cfr. Sorza Barcellona 1995, pp. 58-59.

<sup>82</sup> Qui la popolazione era in maggioranza cristiana già all'epoca di Costanzo II quando furono distrutti i templi di Apollo e di Zeus, cfr. Soz., *h.e.* 5,4.

<sup>83</sup> Qui fu attivo Emiliano di Durostorum che poi venne condannato al rogo dal *vicarius Thraciarum* giuliano Capitulinus (cfr. *PLRE*, I, p. 180) «ob ararum subversionem», cfr. Theod., *h.e.* 3,7,5; *Chron. Pasch.*, s.a. 363.

<sup>84</sup> Cfr. Amm. Marc. 16,20; Sym., *ep.* 10,3. *CIL* VI 749 si riferisce a iniziati ai misteri di Mitra che, proprio in quest'anno 357, *tradiderunt leontica*.

<sup>85</sup> Cfr. Rinaldi 1998, pp. 374-375.

<sup>86</sup> Cfr. R. Klein, *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; T. D. Barnes, *Christians and pagans in the Reign of Constantius*, in *L'Eglise et l'empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Vandoeuvres-Geneva 1989, pp. 312-321.

<sup>87</sup> *CTh* 16,10,5 indirizzata al *praefectus Urbis* Cerealis, in questa carica dal 26.9.352 all'8.12.353.

<sup>88</sup> In realtà la *damnatio memoriae* di Magnezio aveva comportato il 6.9.353 l'abrogazione delle sue leggi. Il fatto che qui si ritorni sul tema di questi sacrifici attesta la diffusione della loro celebrazione.

<sup>89</sup> *CTh* 16,10,6.

<sup>90</sup> *CTh* 16,10,4.

<sup>91</sup> Rivestì questa carica dal 355 al 361, fu poi console nel 361, cfr. *PLRE*, p. 879.

<sup>92</sup> Sempre nel biennio 356/357 abbiamo le leggi di *CTh* 9,16,4-6 che colpiscono i malefici, i maghi, gli aruspici e gli astrologi.

ste norme dobbiamo ravvisare un successo di quell'azione di alcune guide cristiane le quali, come abbiamo visto, additavano nell'edificio di culto pagano il luogo di trasgressione e, di conseguenza, ne invocavano la chiusura senza mezzi termini.

La prassi sacrificale era comunque praticata o combattuta in un quadro normativo di grande ambiguità e diverse, inoltre, dovevano presentarsi le situazioni nelle più remote campagne o nelle città più controllate dalle autorità. E poi il grado di 'tolleranza' di queste ultime, era ben diverso a seconda delle loro personali convinzioni in materia di religione. Cosa dire poi delle aree orientali, già profondamente cristianizzate, o delle regioni dell'occidente in molte delle quali non si aveva ancora notizia alcuna del verbo cristiano. Un significativo esempio di queste dinamiche è offerto nel 359 dai cosiddetti processi di Scitopoli, in Palestina. Ne parla Ammiano Marcellino<sup>93</sup> riferendo che in questa città furono fatte convenire persone e anche personaggi di rilievo dalle grandi città di Alessandria e di Antiochia con l'accusa di aver cospirato contro l'imperatore come avrebbero provato le loro celebrazioni di sacrifici privati a scopo divinatorio. La temibilità di questa accusa è dimostrata non solo dalla gran quantità di convenuti ma anche dall'azione accanita del *notarius* Paolo, chiamato *Tartareus* per il sadismo e la truffaldineria con cui avrebbe fatto ricorso alla tortura e alle accuse false. Significativo il particolare del filosofo Demetrio il quale dichiarò di aver sacrificato *propitiandi causa numinis* e non *temptandi sublimiora* e che, pertanto, fu mandato assolto<sup>94</sup>.

Nell'epoca dei costantinidi, dunque, l'equazione paganesimo = magia, nata tra i sermoni e le invettive delle guide cristiane, attraverso le paure e le angosce del popolo, iniziò a percorrere con successo una strada che avrebbe demonizzato il paganesimo e contribuito a plasmare il volto nuovo della società tardo imperiale. Un segno dell'incipiente tendenza a "ridurre a minoranza" la componente pagana dell'impero allora, ripetiamolo, maggioritaria specialmente nelle regioni d'occidente, fu, proprio nell'anno 356, la rimozione dell'altare (e forse anche della statua) della dea Vittoria dalla curia del senato di Roma. L'episodio, al di là del suo specifico significato per il momento in cui ebbe a verificarsi, è poi assurdo nella storiografia moderna a simbolo dell'intolleranza religiosa, così come le reazioni del fronte pagano sono state intese quali appelli alla 'tolleranza'<sup>95</sup>.

Possiamo dare un nome e un volto a chi allora tra i cristiani spinse nella direzione di una demonizzazione del paganesimo e della sua conseguente distruzione? Certamente sì. Basti evocare quel Giulio Firmico Materno che nella precedente età di Costantino era

<sup>93</sup> 19,12.

<sup>94</sup> 19,12,12; in altri termini il sacrificio non era finalizzato a trarre auspici per un'azione di tipo politico.

<sup>95</sup> Sul culto della *dea Vittoria* cfr. T. Hoelscher, *Victoria Romana*, Mayence 1967. La *Relatio* di Simmaco, che è la sua terza e nella quale egli perora la causa del ripristino, è edita con trad. it. e commento da R. Del Ponte (Genova, s.d.) e da G. Lo Menzo Rapisarda (Catania 1967); cfr. anche D. Vera, *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa 1981; F. Canfora, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari 1970; M. Bertolini, *Sull'atteggiamento religioso di Q. Aurelio Simmaco*, in *Studi Classici e Orientali* 36 (1986), 190-208; D. Lassandro, *L'altare della Vittoria. 'Lecture' moderne di un'antica controversia*, in A. Garzya (a cura di), *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità*. Atti del I Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1989, 443-450; M. G. Mara, s. v. *Altare della Vittoria*, in *NDPAC*, I, 217-219.

stato devoto studioso di astrologia, disciplina alla quale aveva dedicato un'ampia trattazione<sup>96</sup> omaggiando così il suo *patronus* pagano Egnazio Lolliano Mavorzio<sup>97</sup>, il quale allora, proprio nello scorcio dell'età di Costantino, rivestiva il proconsolato d'Africa. Lo stesso Firmico Materno, non molto dopo, nel mutato clima politico religioso instaurato dai costantinidi, si era affrettato a dimostrare la sincerità della sua recente conversione al cristianesimo<sup>98</sup> indirizzando ai *sacratissimi imperatores* la sua nuova opera *De errore profanarum religionum*<sup>99</sup>. In questo trattato l'autore, mettendo a frutto lo zelo del neofita, la vigoria dell'*advocatus* quale era e un animo turbato da tendenze sanguinarie, non si limitava a invocare la punizione divina sui non cristiani, ma esortava gli imperatori a una 'soluzione finale' da applicare ai pagani e ai loro culti. E questa era ispirata alle Scritture, in particolare ai precetti contenuti in *Dt.* 13,6-10 i quali prescrivevano l'uccisione dei seguaci dei culti diversi da quello d'Israele, anche nel caso "della moglie che riposa sul tuo petto" o "dell'amico che è come la tua anima". Per l'apologeta, inoltre, il successo in armi degli imperatori sui popoli nemici di Roma sarebbe stato condizionato dal perseguimento di questa politica di intolleranza radicale. Si discute se Firmico sia stato l'ispiratore delle leggi alle quali abbiamo sopra accennato. Sembra però più probabile che egli queste leggi le abbia trovate ancora troppo blande, se è vero che esse in sostanza reiteravano le misure costantiniane sia pur con maggior rigore e attenzione, e che pertanto abbia proposto quella sua 'soluzione finale' del problema pagano facendo leva sulla sua demonizzazione. In altri termini egli così ragionava: i culti pagani sono ispirati da demoni malvagi i quali presiedono anche quelle operazioni di magia fortemente vietate dalla legge. Dunque ogni sacrificio pagano va vietato in quanto atto di magia pernicioso. Ma anche a chi a qualsiasi titolo partecipava alla celebrazione dei sacrifici poteva (anzi: doveva) applicarsi la disciplina riseravata ai maghi, in altri termini la pena di morte. Probabilmente è il caso di pensare a Firmico non tanto come a un esaltato pervaso da tendenze omicide, quanto piuttosto alla punta di un iceberg rappresentativa di tutta una fascia di cristiani i quali volevano accelerare un processo loro favorevole oramai in corso. D'altro canto la lettura 'attualizzante' di alcune pagine dell'Antico Testamento era in voga nell'età di Costanzo II, specialmente tra cristiani che, in un modo o nell'altro, erano zelanti nell'intrattenere rapporti con il potere. È anche il caso di Lucifero di Cagliari, ad esempio, il quale identificò l'imperatore ariano, il suo bersaglio, con i re apostati della tradizione veterotestamentaria, Roboamo e Achab, mentre identificò se stesso con i profeti antichi<sup>100</sup>.

Con Firmico Materno, in ogni caso, ci troviamo di fronte a un catalizzatore positivo

<sup>96</sup> Sono i *Matheseos libri VIII* ora editi da P. Monat (Paris 2002, 2003).

<sup>97</sup> Cfr. *PLRE* I, pp. 512-514 e Sanzi 2006, pp. 10-12. Era un *pater religiosus* pagano (*CIL* VI 1723 = D 1225), devoto di Ercole (*CIL* VI 30895).

<sup>98</sup> Successivamente al suo proconsolato d'Africa, il *patronus* pagano di Firmico Materno continuò egregiamente il suo *cursus honorum*, rivestendo a Roma la prefettura cittadina (342) e poi la prefettura del pretorio in oriente (355-356). La visceralità del cristianesimo professato dall'apologeta e il rilievo delle magistrature rivestite da Lollianus c'induce a ritenere che il primo non sia stato mosso da calcoli di tipo opportunistico per quanto riguarda la sua conversione.

<sup>99</sup> Cfr. l'ediz. a cura di A. Pastorino (Firenze 1956) e la trad. it. commentata di Sanzi 2006.

<sup>100</sup> Delle *eversiones* templari in relazione ai sacrifici torneremo a parlare più oltre.

di processi che avranno a verificarsi soltanto successivamente. Affinché quanto egli aveva proposto avesse trovato spazio nelle leggi dell'impero si sarebbe dovuto attendere l'età di Teodosio (e oltre). L'apologeta, comunque, ebbe la capacità di guardare ben al di là dell'epoca in cui visse e, con ogni probabilità, seppe già dar voce alla tendenza di quei cristiani i quali non erano appagati da una serie di leggi che ne tutelavano e ne favorivano il culto<sup>101</sup>, ma desideravano estendere i rigori inizialmente concepiti contro la pratica dell'aruspicina privata e della magia ai rituali pagani nella loro generalità, la quale tendenza iniziò a far capolino già nelle citate *constitutiones* del 356<sup>102</sup> dove i provvedimenti destinati a reprimere aruspicina privata e magia non solo potevano applicarsi a coloro che *operam sacrificiis dabant*, ma offrivano alibi e pretesto per la chiusura dei templi, luoghi nei quali si dava l'occasione di delinquere.

Ma i tempi non erano ancora maturi. Appena cinque anni dopo, l'*adventus* di Giuliano pose termine all'incipiente processo di 'criminalizzazione' del culto pagano e, anzi, diede ossigeno a quest'ultimo. Due erano i binari sui quali scorreva il nuovo corso giuliano: 1. una 'laicizzazione' dello stato, cioè l'abolizione di tutta una serie di privilegi di cui il clero e la chiesa cristiana si era ampiamente avvalsa grazie a Costantino e ai suoi figli; 2. l'identificazione dell'ellenismo come modello culturale portante e distintivo del mondo classico così come dell'impero, accompagnato alla denuncia del carattere periferico e recente del cristianesimo, ricondotto a una deviazione (peggiorativa) del giudaismo<sup>103</sup>.

Il regno di Giuliano durò poco più di un biennio, le sue leggi non sono ricordate dal

<sup>101</sup> Alle già note leggi di Costantino a favore del culto cattolico vanno ad aggiungersi quelle dei suoi figli. Nel 339: *CTh* 16,8,6 (morte al giudeo che sposa una cristiana), 16,9,2 (se un giudeo acquista uno schiavo cristiano costui è assegnato dal fisco e i beni dell'acquirente sono confiscati); 342: *CTh* 16,2,11 (i ministri di culto cristiani senza patrimonio sono esonerati dagli oneri curiali); 343: *CTh* 15,8,1 (chi è cristiano non può essere acquistato per poi essere avviato alla prostituzione); 346: *CTh* 16,2,10 (riconferma dei privilegi fiscali del clero); 16,2,9 (ancora in materia di benefici fiscali del clero, estensibili anche ai figli ove mai esercitassero il ministero); 353: 16,8,7 (confisca dei beni al cristiano convertito al giudaismo); 355: *CTh* 16,2,12 (i vescovi sono sottratti ai tribunali civili, saranno giudicati solo da loro pari), 16,2,13 (tutela per i privilegi concessi alla chiesa di Roma e al suo clero); 357: *CTh* 16,2,14 (immunità fiscali concesse ai ministri di culto cristiano insieme alle loro mogli e ai loro figli), 16,2,15 (conferma delle immunità per il clero con alcune precisazioni di limiti); 361: *CTh* 16,2,16 (protezione per i predicatori cristiani dell'area antiochena affermando che lo stato si regge *magis religionibus quam officiis*; si tengano presenti le violente controversie tra i cristiani antiocheni in questi stessi mesi).

<sup>102</sup> Si discute, dunque, se Firmico sia stato in qualche maniera l'ispiratore delle citate leggi *CTh* 16,10,2 (del 341) e 16,10,4 (del 346), come vuole Sanzi 2006, p. 15-16, oppure se egli abbia reagito a queste norme giudicandole troppo blande e spingendo, ma senza successo, i destinatari della sua opera a una politica antipagana senza mezzi termini, come vuole Barnard 1990, pp. 511-513. In realtà non sappiamo se gli imperatori abbiano letto l'appello di Firmico, ma è certo, come propongo nel testo, che egli abbia con studiata strategia indotto i lettori a identificare le *superstitiones* prese di mira dalle leggi costantiniane (intendiamo l'aruspicina privata e la magia) e dalla loro riconferma del 341/346 con il paganesimo *tout court* contribuendo così alla formazione di quell'atteggiamento che trovò il suo esito normativo nella più decisa repressione teodosiana.

<sup>103</sup> Già il titolo della principale opera anticristiana di Giuliano è in tal senso eloquente: *Adversus Galilaeos*. Qui la setta dei seguaci di Gesù è spogliata della sua 'cattolicità' e il suo credo è ricondotto a una devozione circoscritta a una regione periferica. Ma nella teologia giuliana non è questo il principale capo d'imputazione. L'imperatore lucidamente ravvisa nelle strutture portanti del pensiero cristiano i concetti cardine della religione giudaica, però malamente interpretati e, per giunta, per il loro carattere innovativo, privati del carisma dell'antichità che comunque poteva attagliarsi al culto degli ebrei. Anche Celso, nel sec. II, aveva ricondotto il culto dei cristiani a una forma degenerata di giudaismo. Si tratta di intellettuali for-

*Theodosianus* ma, sulla scorta della documentazione che possediamo, non siamo autorizzati ad affermare che l'imperatore abbia promulgato leggi miratamente anticristiane né che abbia favorito persecuzioni a carico dei credenti in Gesù<sup>104</sup>. L'inversione di tendenza di Giuliano, in concreto, prese corpo nella difesa del patrimonio templare e artistico minacciato dalle leggi del suo predecessore, nella restaurazione di templi saccheggiati<sup>105</sup>, nel recupero dei loro tesori a favore dei legittimi proprietari e nella ripresa della celebrazione dei sacrifici. Il cuore di tutta questa politica templare conduceva, in effetti, alla restituzione dei *fundi templorum* dalla *res privata*, cui erano stati precedentemente assegnati, alle singole città di legittima pertinenza<sup>106</sup>. L'imperatore per evitare il reiterarsi delle *eversiones* provocate da governatori locali di convinzioni cristiane stabili che quando un'autorità entrava in un tempio doveva essere considerata come un semplice cittadino e, pertanto, non doveva essere accompagnata da uomini armati<sup>107</sup>. Egli fu diffusamente salutato come *restitutor templorum*<sup>108</sup>, ἀνανεωτῆς τῶν ἱερῶν<sup>109</sup>. Giuliano nel reprimere il fenomeno delle *eversiones* che comunque continuarono qua e là anche durante il suo regno<sup>110</sup>, non si limitò alle iniziative consentite dalla legislazione ma si appellò anche direttamente alle Scritture dei cristiani facendo notare come queste non legittimassero tali distruzioni, ma questo aspetto lo esamineremo più approfonditamente tra poco<sup>111</sup>.

Al suo sèguito, nella qualità di consiglieri, Giuliano non ebbe i vescovi<sup>112</sup> che avevano frequentato la corte dei suoi predecessori, né egli ricevè apologie di teologi cristiani. Nelle

mati alla paideia tradizionale i quali si rendono conto della estraneità a quest'ultima delle strutture portanti del pensiero cristiano, nonostante gli sforzi che andavano compiendo gli apologeti per presentare la loro fede come il naturale coronamento del travaglio filosofico del mondo classico e il giudaismo come qualcosa di loro estraneo, imputabile alla incapacità degli ebrei di comprendere le fonti della rivelazione.

<sup>104</sup> Sulla politica giuliana di restaurazione templare le fonti sono scarse: Iul., *ep.* 114 agli abitanti di Bostra; Amm. Marc. 22,4,3; 25,4,15; Lib., *or.* 30,38; Id., *ep.* 724; 828; 1364; *Hist. aceph.* 3,1 (editto alessandrino del 4.2.362 per la restituzione ai templi dei beni loro sottratti).

<sup>105</sup> Cfr. Soc., *h.e.* 5,3: «Egli comandò a coloro che avevano distrutto i templi al tempo di Costantino e Costanzo di ricostruirli o di coprire le spese per la loro ricostruzione», cfr. J. J. Arce, *Reconstrucción de templos paganos en época del emperador Juliano (361-363 d.C.)*, in *Rivista Storica dell'Antichità* 5 (1975), pp. 201-215; Rinaldi 1998, II, pp. 375-376. Le testimonianze delle ricostruzioni giuliane hanno un duplice valore poiché attestano le *eversiones* compiute nel precedente regno di Costanzo II.

<sup>106</sup> Il saggio sulle *eversiones* templari di Bonamente 2009 affronta principalmente questo aspetto in una parabola evolutiva certamente non lineare che va da Costantino a Teodosio II.

<sup>107</sup> Iul., *ep.* 84.

<sup>108</sup> Così, ad esempio, nel tempio di Ma'ayan Barukh in Palestina, a otto chilometri da Cesarea di Palestina, cr. A. Negev, *The inscription of the Emperor Julian at Ma'ayan Barukh*, in *Israel Exploration Journal* 19 (1969), pp. 170-173.

<sup>109</sup> Così, ad esempio, nell'iscrizione tessalonicense SEG 31 (1981), n. 641.

<sup>110</sup> Sono numerosi i casi da me raccolti in Rinaldi 1998, p. 376, nota 62.

<sup>111</sup> Cfr. più oltre alla nota 241.

<sup>112</sup> Giuliano tuttavia ebbe non solo conoscenza delle Scritture cristiane (si disse che da giovane era stato *lector*), ma ostentò anche una certa proprietà di linguaggio teologico che gli fu ancor più agevole acquisire poiché proprio in quell'epoca i pensatori cristiani ricorrevano al lessico filosofico per dar paludamento opportuno ai loro teologumeni. Certamente egli intrecciò conversazioni con pensatori cristiani, anche se per noi è difficile tracciare a tal proposito un quadro completo. Ricordiamo la sua amicizia con Ezio l'anomeo, corroborata, possiamo ipotizzare, da una cristologia che riduceva drasticamente l'afferenza di Gesù alla sfera del divino, cfr. Iul., *ep.* 46, Filost., *h.e.* 7,6; la sua ostilità con Diodoro di Tarso, anche lui

