

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 fondamentali¹. 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-

¹ 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 'democraticizzazione 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 schiavitù².

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 cristiana³ 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 pagani⁴ 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 antistorico⁵. 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 discusse⁶ e discutibili le quali riflettono soltanto un aspetto parziale della realtà

² 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.

³ 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.

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ 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 definire⁷. 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 antica⁸; è anche assodato che tale organizzazione fu fatta molto per tempo valere politicamente⁹. 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 classica¹⁰.

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 tradizione¹¹. Quanto, poi, alla successiva effettiva 'scomparsa' del paganesimo si tratta di un altro discorso¹².

⁷ 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.

⁸ 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.

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

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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 volgare¹³. È certo anche che nella misura in cui le altre forme di giudaismo¹⁴ 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'¹⁵ 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 compiendo¹⁶.

¹³ 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.

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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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 religioso¹⁷. 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 portavano¹⁸. 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'¹⁹.

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.

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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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 varie²⁰. 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

²⁰ 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”²¹, 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 cristiana²², 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’²³, 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-

²¹ 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.

²² 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.

²³ 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'²⁴; 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*²⁵.

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 Stato²⁶. Contemporaneamente volle dapprima equiparare le comunità cattoliche ai sodalizi religiosi pagani, per quanto riguardava l'esercizio di diritti²⁷; 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 cristiana²⁸ 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'aruspina

²⁴ 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.

²⁵ 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.

²⁶ 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).

²⁷ 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.

²⁸ 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 imitò 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 319²⁹ e del 320³⁰, e che vanno a inserirsi in un filone tradizionale di repressione della consultazione privata³¹, cioè svolta fuori dal controllo dello Stato e pertanto potenzialmente pericolosa dal punto di vista dell'ordine pubblico se non, addirittura, degli equilibri politici³². 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 pubblico³³.

Simile l'atteggiamento relativo alla magia: una *constitutio* del 318³⁴ 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 giurisprudenziale³⁵ 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 magia³⁶.

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'istituzione³⁷. La ce-

²⁹ *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.».

³⁰ *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.

³¹ 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.

³² 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.

³³ *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.

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

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

³⁶ Cfr. Maurice 1927 e Martroye 1930.

³⁷ 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 parteciparvi³⁸.

Dunque aruspicina-magia-*superstitio*³⁹ nelle intenzioni dell'imperatore costituivano un trittico che egli non identificò mai con il paganesimo ma che, come ben intese Zosimo⁴⁰, 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 cristiani⁴¹, come attestano le ricorrenti accorate loro condanne nella letteratura conciliare⁴² e patristica⁴³. 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 demarcazione⁴⁴. 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

³⁸ *CTh* 16,2,5.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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».

⁴¹ 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.

⁴² 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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 screditarla⁴⁵. 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 giurisprudenziale⁴⁶. Fu una operazione non facile, ma ben portata compimento⁴⁷: 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 Pietro⁴⁸ e dei cristiani⁴⁹. 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?⁵⁰.

Alla corte di Costantino ci sono noti tre⁵¹ '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 pagano⁵². Sono Ossio di Cordova⁵³, Lattanzio ed

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

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Cfr. Rinaldi 2001, pp. 111-137.

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

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

⁵¹ 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.

⁵² 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.

⁵³ 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 chiesa⁵⁴, poi ne condannò le ingerenze nelle questioni a essa interne⁵⁵. 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 volontà⁵⁶, 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 schema⁵⁷ 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 romano⁵⁸; 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.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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.

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

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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 sacrificale⁵⁹ 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 misura⁶⁰. 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*⁶¹ 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

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.

⁶¹ *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 Probino 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 sacrifici⁶². 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 vietato⁶³.

All'anno seguente risale un'altra norma⁶⁴, indirizzata da Costante e Costanzo II al *praefectus Urbis Romae* Aco Catullinus⁶⁵, 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 pagano⁶⁶, suocero del ben più noto Vettius Agorius Praetextatus⁶⁷. 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 spoliazione dei templi al fine di recuperare materiale prezioso o utile per l'edilizia⁶⁸. Ora non si trattava soltanto di disciplinare una riutilizzazione di materiale, prassi del resto già da tempo invalsa⁶⁹, 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 cristiani⁷⁰. Vescovi e popolino avevano buon gioco nel far leva sui reiterati divieti di consultazioni augurali e di azioni magi-

⁶² 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.

⁶³ 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.

⁶⁴ *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 priscaurum sollemnitas voluptatum. Dat. kal. nov. Constantio III et Constante III aa. cons.»: cfr. Bonamente 2009, p. 41 nota 62.

⁶⁵ In tale carica dal 6.6.342 al 10.4.344.

⁶⁶ Cfr. *CIL* II 2635 e *CIL* VI 1780 (= *ILS* 1260).

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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.

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

⁷⁰ 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 civile⁷¹. 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 pagani⁷². 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 Giorgio⁷³, complice il *dux Aegypti* Arthemius⁷⁴. Ad Abido venne messo a tacere il famoso oracolo del dio Bes. In Siria⁷⁵ le *eversiones* furono numerose anche nella città di Antiochia⁷⁶ e a Dafne⁷⁷, per non parlare di Aretusa dove fu attivo il vescovo Marco⁷⁸. Altri casi si ebbero nella diocesi asiana, specialmente a Cizico, dove furo-

⁷¹ *CTh* 16,2,12.

⁷² Cfr. *Amm. Marc.* 22,4,3.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ 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»).

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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 Eleusio⁷⁹, a Ilio⁸⁰, e poi a Gaza⁸¹, e nella diocesi pontica, a Cesarea⁸², ma anche in Mesia⁸³. Se si pensa all'atteggiamento di favore mostrato nel 357 da Costanzo II, nella sua visita a Roma, verso templi e sacerdoti pagani⁸⁴ si può dedurre che le *eversiones*, tutto sommato rare in occidente⁸⁵ 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 II⁸⁶, 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 353⁸⁷ la quale tornava a vietare i sacrifici notturni che erano stati resi leciti poco prima dall'usurpatore Magnezio⁸⁸, molto probabilmente per conciliarsi le simpatie degli ambienti pagani di Roma. E poi i due noti provvedimenti del 356. Nel primo⁸⁹, 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 norma⁹⁰, che era indirizzata al *praefectus praetorio* Taurus⁹¹, si ribadiva il divieto di celebrare sacrifici e, proprio al fine di *omnibus licentia delinquenti perditis abnegari*, si prescriveva la chiusura dei templi⁹². La pena di morte e la confisca dei beni erano previste per i trasgressori così come per i funzionari inadempienti. In que-

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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.

⁸¹ 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.

⁸² 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.

⁸³ 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.

⁸⁴ 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*.

⁸⁵ Cfr. Rinaldi 1998, pp. 374-375.

⁸⁶ 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^e siècle*, Vandoeuvres-Geneva 1989, pp. 312-321.

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

⁸⁸ 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.

⁸⁹ *CTh* 16,10,6.

⁹⁰ *CTh* 16,10,4.

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

⁹² 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 Marcellino⁹³ 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 assolto⁹⁴.

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'⁹⁵.

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

⁹³ 19,12.

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

⁹⁵ 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 trattazione⁹⁶ omaggiando così il suo *patronus* pagano Egnazio Lolliano Mavorzio⁹⁷, 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 cristianesimo⁹⁸ indirizzando ai *sacratissimi imperatores* la sua nuova opera *De errore profanarum religionum*⁹⁹. 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 antichi¹⁰⁰.

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

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

⁹⁷ 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).

⁹⁸ 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.

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

¹⁰⁰ 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 culto¹⁰¹, 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 356¹⁰² 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 giudaismo¹⁰³.

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

¹⁰¹ 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).

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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 Gesù¹⁰⁴. 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 saccheggiati¹⁰⁵, 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 pertinenza¹⁰⁶. 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 armati¹⁰⁷. Egli fu diffusamente salutato come *restitutor templorum*¹⁰⁸, ἀνανεωτῆς τῶν ἱερῶν¹⁰⁹. Giuliano nel reprimere il fenomeno delle *eversiones* che comunque continuarono qua e là anche durante il suo regno¹¹⁰, 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 poco¹¹¹.

Al suo seguito, nella qualità di consiglieri, Giuliano non ebbe i vescovi¹¹² 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.

¹⁰⁴ 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).

¹⁰⁵ 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, *Reconstrucciones 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.

¹⁰⁶ 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.

¹⁰⁷ Iul., *ep.* 84.

¹⁰⁸ 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.

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

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

¹¹¹ Cfr. più oltre alla nota 241.

¹¹² 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

sue frequentazioni in tema di religione, che furono fitte così come fu profondo il suo interesse per le tematiche teologiche, troviamo teurgi che ostentavano una loro fumosa euforia. Ma ciò sembrava aver luogo limitatamente a circoscritti cenacoli esoterici nei quali andavano consumandosi atti di pietà privi sia del carisma degli antichi culti civici, sia della profondità della riflessione filosofica, sia di quella *vis* aggregante che un tempo era stata propria dei culti dei misteri. Presso Giuliano troviamo anche, e in posizione ben più incisiva, filosofi pacati e alieni da animosità persecutorie come un Secundus Saturninus Salustius, prefetto del pretorio di oriente e anche teologo del paganesimo, noto per quel suo limpido trattatello *Sugli dèi e sul mondo* nel quale v'è l'esposizione dell'intero sistema culturale tradizionale con un ricorso all'esegesi allegorica del mito in linea con le tendenze neoplatoniche¹¹³; ma v'è anche in questo documento, a saper ben leggere, una garbata e indiretta polemica con il cristianesimo identificato come 'ateismo'¹¹⁴; la conoscenza religiosa non è frutto di fede cieca, bensì di maturità di pensiero e retta ragione¹¹⁵; la divinità è esente da passioni¹¹⁶, essa non può né patire né soffrire¹¹⁷; il cosmo non è l'opera della creazione ma, al contrario, è increato ed eterno¹¹⁸. In realtà il regno di Giuliano fu molto breve, tanto breve da lasciare incompiute numerose nuove costruzioni templari; cosa che consentì ai cristiani di deridere le iniziative fallite e di intraprendere nuove demolizioni¹¹⁹.

5. Valentiniano I e Valente

Un bilanciato equilibrio di "tolleranza" tra le due *partes* religiose caratterizzò la legislazione del breve regno di Gioviano, così come apprendiamo dalla *oratio* quinta di Te-

ad Antiochia negli anni giuliane e paladino dell'ortodossia nicena; i suoi contatti con Giorgio d'Alessandria a cui soleva chiedere libri cristiani per approfondire le sue conoscenze.

¹¹³ L'operetta del filosofo – prefetto del pretorio Salustio (*PLRE*, I, 814-817) – mira a condensare efficacemente gli assunti della religione classica persuadendo i lettori della sua ragionevolezza. Sono particolarmente importanti le pagine che trattano dei miti antichi i quali vengono interpretati come allegorie di verità eterne di valore filosofico-religioso. Si tratta del tipo di esegesi al quale faceva ricorso anche Giuliano. In effetti ci si proponeva di legittimare credenze e, più ancora, rituali vetusti i quali per la loro immoralità, erano stati oggetto dapprima della critica di filosofi illuminati e ora dei cristiani. Pertanto il ricorso all'interpretazione rigorosamente allegorica, se negava la storicità dei racconti mitici che erano alla base dei rituali, ne recuperava però la validità filosofica ravvisandovi un valore simbolico e, pertanto, li rendeva ancora accettabili; cfr. G. Rinaldi, *Sull'identificazione dell'autore del Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, in *KOINΩΝΙΑ* 2 (1978), pp. 117-152. L'opera di Salustio è tradotta in italiano da V. Vacanti (Torino 1998) e da R. Di Giuseppe (Milano 2000).

¹¹⁴ L'ateismo, da identificarsi con il cristianesimo, è per Salustio una sorta di punizione in sé e per sé (18) e pertanto non è opportuno prevederne per legge forme di castigo.

¹¹⁵ Che la religione si basi su una adeguata preparazione intellettuale e non sul fideismo (I, I) è un assunto fatto valere particolarmente dalla tradizione platonica nei riguardi del cristianesimo.

¹¹⁶ Cfr. 1,2.

¹¹⁷ Cap. 14, un aspetto fatto valere specialmente nei riguardi della dottrina di Gesù, vero dio vero uomo, sofferente in croce.

¹¹⁸ Cfr. i capp. 7, 13, 17.

¹¹⁹ Cfr. Lib., *or.* 18,287.

mistio, che ne costituì panegirico per il suo consolato del 364¹²⁰. Una *constitutio* che è dello stesso 364 e che prevede la confisca di alcuni beni templari a beneficio del *fiscus* dell'imperatore, potrebbe molto probabilmente essere stata promulgata da Gioviano¹²¹. Ma la misura era motivata da urgenze d'ordine economico e mirava a far fronte a queste piuttosto che a reprimere il culto pagano.

La tendenza antipagana dell'ultimo lustro di Costanzo II e il tentativo di restaurazione giuliana, che aveva operato in senso contrario, si composero nella politica di Valentiniano I il quale governò l'occidente dal 364 al 375. Egli si sforzò di mantenere un equilibrio (che definiremo 'tollerante') nei riguardi delle diverse religioni¹²², laddove suo fratello Valente, che governò l'oriente dal 364 al 378, preferì piuttosto impegnarsi nelle controversie tra cattolici e ariani, a favore di questi ultimi¹²³.

Nella scia della legislazione costantiniana andarono in ogni caso i provvedimenti presi congiuntamente dai fratelli Valentiniano I e Valente all'inizio del loro regno. Nel 364 fu concessa a tutti i cittadini la *colendi libera facultas*¹²⁴. Poi, com'era nella tradizione, si mirò a reprimere i sacrifici notturni (*sacrificia funesta*), le consultazioni astrologiche e la magia pernicioso, oppure l'aruspicina privata¹²⁵.

Da Zosimo¹²⁶ sappiamo che la *constitutio* che vietava i rituali notturni del 364¹²⁷ in concreto si tradusse in un impedimento alla celebrazione dei misteri eleusini che proprio di notte venivano svolti e che stavano ancora a cuore agli abitanti dell'Acaia il cui governatore, di nomina giuliana, era allora il colto pagano Vettio Agorio Pretestato. Fu proprio quest'ultimo, forte del suo notevole prestigio, a intervenire presso l'imperatore per ottenerne l'abrogazione restituendo così agli elleni le loro iniziazioni¹²⁸. Ma questo fu un

¹²⁰ Cfr. Maisano 1995. Il testo allude non a una legge bensì a una circolare fatta pervenire ai governatori di provincia. Si noti che in 5,10 il pagano Temistio discrimina tra la *religio* e le sue degenerazioni (magia, incantesimi e, presumo, aruspicina privata), in ciò plaudendo alla normativa repressiva di queste prodotta dagli imperatori cristiani. *Soz., h.e.* 6,3,3 offre la sua versione enfatizzando il beneficio ricavato dai cristiani: in particolare le immunità revocate da Giuliano e ora ripristinate.

¹²¹ *CTh* 10,1,8. L'intestazione, probabilmente errata, l'attribuisce a Valentiniano I, cfr. Gaudemet 2000, pp. 33-34; Bonamente 2009, p. 49.

¹²² Cfr. *Amm. Marc.* 30,9,5; *Soc., h.e.* 4,4; *Soz., h.e.* 6,6,10; *Zos.* 4,3.

¹²³ *Theod., h.e.* 5,20. La tragica fine di Valente ad Adrianopoli nel 378 segnò l'inizio del tramonto dell'arianesimo specialmente nelle regioni dell'occidente.

¹²⁴ Vi si accenna in *CTh* 9,16,9, cfr. Bonamente 2009, p. 50 nota 92.

¹²⁵ Sono le leggi trasmesse in *CTh* 9,16,7 (del 364), 9,16,8 (del 370) e 9,16,9 (del 371). È significativa la specificazione in quest'ultima: «Nec haruspicinam reprehendimus sed nocenter exerceri vetamus».

¹²⁶ 4,3,3. Lo storico pagano afferma che il provvedimento fu promulgato con l'esplicita intenzione di impedire le cerimonie misteriche, ma la sua è affermazione di parte: l'imperatore, come s'è detto, legiferava nella scia di Costantino e la prova della sua tolleranza è costituita dall'abrogazione della legge su richiesta del proconsole d'Acaia.

¹²⁷ *CTh* 9,16,7: «Impp. Valentinianus et Valens aa. ad Secundum pf. p. Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. Detectum atque convictum competenti animadversione mactari, perenni auctoritate censemus. Dat. V. id. sept. divo Ioviano a. et Varroniano coss».

¹²⁸ «Ma Pretestato, proconsole della Grecia, uomo dotato di ogni virtù, obiettò che per i greci la vita sarebbe diventata insopportabile se con questa legge si fosse vietata la celebrazione dei misteri più sacri che assicurano la salvezza del genere umano; allora l'imperatore concesse che la legge venisse abrogata e fossero celebrati gli antichi riti tradizionali»: 4,3,3.

singolo memorabile caso. Possiamo a buon diritto congetturare che altrove di solito si poteva avere buon gioco nell'equiparare i riti proibiti con il culto pagano *tout court* e, quindi, nello scatenare iniziative intimidatorie o repressive a danno di quest'ultimo. Valentiniano I ostentava una sua non ingerenza nelle questioni religiose e di tale neutralità quasi sembrava menare vanto. Proprio agli esordi del suo regno, ebbe a rispondere al vescovo di Eraclea il quale voleva indurlo a usare il suo potere per favorire la confessione che gli era propria a danno delle altre. Fu allora che l'imperatore affermò che, in quanto laico, non aveva quel compito di analizzare i teologumeni che invece spettava ai ministri di culto¹²⁹. Tuttavia rilevare che nell'età dei valentiniani il culto pagano non sia stato interdetto potrebbe indurci a ritenere troppo frettolosamente che via sia stata allora una situazione di perfetta ed equilibrata parità tra le parti. In un certo senso ebbe allora a ripetersi ciò che si era già verificato nell'età di Costantino: libertà di culto per tutti e, pertanto, liceità dei sacrifici pagani; tuttavia non sarebbe stato possibile mettere indietro le lancette della storia: sia la vigenza di alcune norme a favore della chiesa, sia, principalmente, l'attività di alcuni 'catalizzatori' cristiani (pre)determinarono e (pre)disposero allora i successivi assetti esplicitamente antipagani dell'età teodosiana.

Ecco alcune norme che interessarono in un modo o nell'altro, diretto o indiretto, la chiesa. È una legislazione congiunta di Valentiniano I (per l'occidente) e di Valente (per l'oriente):

364. *CTh* 16,2,17: riconferma di *CTh* 16,2,6 (divieto ai ricchi di essere ammessi al clero)¹³⁰.
CTh 16,1,1: pena di morte al giudice (o all'*apparitor*) che avrebbe obbligato un cristiano a far da guardiano a un tempio pagano.
CTh 5,13,3: il patrimonio dei templi pagani, precedentemente loro restituito da Giuliano, è devoluto a favore dello stato.
365. *CTh* 9,40,8: divieto di condannare ai ludi gladiatori criminali cristiani.
367. *CTh* 9,38,3: amnistia in occasione della festa di Pasqua¹³¹.
368. *CTh* 11,7,10: divieto ai percettori d'imposta di perseguire i cristiani nel giorno di domenica.
370. *CTh* 16,2,18: riconoscimento di validità alla *sententia ultimo tempore divi Costanti* e cioè contro i *decreta paganorum* di età giuliana¹³².
CTh 9,38,4: ancora un'amnistia in occasione della Pasqua.
CTh 16,2,20: misure contro ecclesiastici e monaci che, *sub praetextu religionis*, s'introducono nelle case al fine di carpire testamenti ed eredità¹³³.

¹²⁹ Cfr. Soz., *h.e.* 6,7.

¹³⁰ La misura intendeva evitare un afflusso nel clero di possidenti desiderosi di mettere il loro patrimonio al sicuro avvalendosi dell'immunità dai *munera civilia* già riconosciuta ai ministri di culto cristiano.

¹³¹ Tranne che per i reati di lesa maestà, violazione di tombe, avvelenamento, magia, adulterio, ratto e omicidio. L'amnistia pasquale diviene così una consuetudine destinata a ripetersi negli anni: *Const. Sirmond.* 7 (380); *CTh* 9,38,6 (381).

¹³² In questo testo giuridico compare per la prima volta il termine *paganus*, cfr. Delmaire 2005, pp. 157-159.

¹³³ La chiesa conservava comunque la sua capacità di ereditare. Questa norma interveniva esclusi-

- CTh* 16,2,19: il patrimonio di un curiale entrato nel clero resta a disposizione della curia per dieci anni, quindi gli è restituito.
- CTh* 9,16,8: pena di morte per gli astrologi e per chi si rivolge loro.
371. *CTh* 15,7,1: i mimi che vengono battezzati in pericolo di morte, se continuano a vivere non sono più obbligati a esercitare quel mestiere.
- CTh* 16,2,21: solo i decurioni entrati nel clero prima del 364 godono dell'immunità dai *munera curialia*.
372. *CTh* 16,5,3: divieto di riunione per i manichei; i loro locali confiscati i loro ministri multati, loro stessi espulsi dalla città.
- CTh* 16,2,22: riconferma la legge *CTh* 16,2,21 del 371.
373. *CTh* 16,6,1: il vescovo che ribattezza è dichiarato indegno di rivestire la sua carica.

Valentiniano I morì nel 375 lasciando il dominio dell'occidente a suo figlio Graziano che, giovanissimo, nella sua residenza di Milano in fatto di religione si attenne inizialmente a una politica di neutralità, prima di conoscere Ambrogio di Milano nel 378 e di subire l'influenza in senso inequivocabilmente antipagano.

Ecco una serie di sue leggi afferenti al nostro tema:

376. *CTh* 16,5,4: a beneficio della santa religione cattolica sono vietate le riunioni degli eretici e i loro locali di culto confiscati.
- CTh* 16,2,23: il clero può essere giudicato soltanto da tribunali ecclesiastici se si tratta di affari ecclesiastici, ma anche di delitti di non grave entità; quanto ai crimini essi esigono il giudice ordinario o autorità adeguate.
377. *CTh* 16,2,24: Sono esonerati dai *munera personalia* i presbiteri, i diaconi, i suddiaconi, gli esorcisti, i lettori, gli ostiari.
- CTh* 16,6,2: Confisca dei beni per gli scismatici che ribattezzano.
378. Graziano decreta la revoca degli esili comminati per motivi legati alla religione e, pertanto, concede il diritto per tutte le denominazioni¹³⁴ di svolgere riunioni di culto¹³⁵.
379. Il precedente provvedimento viene revocato da *CTh* 16,5,5 il quale interviene pesantemente contro il dissenso religioso invocando ogni legge di Dio e degli uomini.
- CTh* 16,1,11: A beneficio del clero è decretata l'esenzione dal pagamento del *chrysarguros*¹³⁶.

vamente a tutela dei soggetti più deboli (minorenni e vedove) affinché non fossero irretiti e turlupinati da ecclesiastici *vel aut ex ecclesiasticis* (che tradurrei "ministri di culto e loro figli") *vel qui continentium se volunt nomine nuncupari*. La disposizione suscitò il rimprovero di Ambr., *ep.* 73,13; *de officiis min.* 1,20,87 e di Hier., *ep.* 52,6 il quale, però, da buon conoscitore di quel clero romano di età damasiana (che la legge aveva presente) con onestà si lagnò non tanto del disposto quanto dell'immoralità diffusa da cui esso prendeva le mosse e alla quale intendeva porre argine.

¹³⁴ A eccezioni di manichei, fotiniani ed eunomiani.

¹³⁵ Cfr. Soc., *h.e.* 5,2; Soz., *h.e.* 7,1,3; Theod., *h.e.* 5,2,1.

¹³⁶ Questa imposta gravava su artigiani e commercianti. Costantino l'aveva abolita per il clero e il suo parentado secondo la testimonianza di *CTh* 16,2,14. Poi, nel 343, Costanzo II aveva ristretto il beneficio soltanto a favore di coloro che commerciavano *alimonia causa*, cioè per sostenere i poveri, cfr. *CTh* 16,2,8.

Durante il regno di Graziano l'influenza di Ambrogio e la volontà di questo imperatore di impegnarsi contro i culti tradizionali si concretizzarono nel biennio 382-383 in alcune importanti e significative decisioni. Risalgono alla fine del 382 sia la ben nota deliberazione di allontanare dalla curia del senato di Roma l'antico e venerato altare della dea Vittoria¹³⁷ sia la cessazione dell'erogazione di fondi pubblici a sostegno del collegio delle Vestali e, più in generale, del culto pagano. Con tutto ciò si consumava il grande divorzio tra lo stato romano e il suo più che vetusto impianto culturale¹³⁸. Il culto pagano poteva sopravvivere soltanto in quanto devozione privata. Fu un duro colpo poiché questo era in sostanza una *religio civica*. Diverso il caso dei culti dei misteri, incentrati sul dramma mistico dell'individuo; essi si protrassero ancora per un certo tempo talvolta quasi traendo un intimo viatico da questo clima di trincea¹³⁹.

Pochi mesi dopo, agli inizi del 383, una delegazione del senato romano raggiungeva l'imperatore a Milano per elevare la sua voce di protesta contro quei provvedimenti. L'elemento più forte e cogente delle loro argomentazioni, possiamo a buon diritto ipotizzare, era la contraddizione ravvisabile tra queste leggi che mortificavano i culti tradizionali e la carica di *pontifex maximus* che l'imperatore deteneva e che al contrario avrebbe dovuto comportare interventi a loro sostegno. Fu probabilmente proprio in tale circostanza che Graziano, forse ispirato o condizionato da Ambrogio, depose quella carica che mai più un imperatore romano avrebbe poi assunto¹⁴⁰.

6. Teodosio I: Adversus haereses (et gentiles)

Giungiamo così al 28 febbraio del 380 quando, a firma congiunta di Graziano, Valentiniano II¹⁴¹ e Teodosio¹⁴², viene promulgata la nota *constitutio Cunctos populos*, al-

¹³⁷ Come abbiamo visto precedentemente esso era stato già allontanato da Costanzo nel 356 ma, con Giuliano, era stata ricollocato nella sua sede. Per la bibliografia cfr. più sopra alla nota 95.

¹³⁸ Nella storiografia pagana, specialmente in Eunapio e quindi in Zosimo, questa separazione coincide con la rottura della *pax deorum* e fu foriera delle successive sciagure e del tracollo dell'impero di Roma, rimasto come un corpo privo di anima. In ogni caso l'esatta valutazione dei *constituta Gratiani* dipende dalla *Relatio* III di Simmaco e da informazioni indirette di cui siamo debitori verso Ambrogio di Milano: *epp.* 72 e 73; *l'Epistola ad Eugenio* del 394 (Maur. 57); *De ob. Valent.* 19. In dialogo con A. Cameron, *The Imperial Pontifex*, in *Harvard Studies in Classical Philology* 103 (2007), pp. 341-384, Lizzi Testa, pp. 185-189 ritiene che i provvedimenti non abbiano sostanzialmente scardinato i sacerdozi pagani privandoli delle risorse. In sintesi il gioco delle enfattizzazioni storiografiche (tanto pagane quanto cristiane) avrebbe alterato, con un medesimo esito, la portata di quelle decisioni a noi scarsamente note.

¹³⁹ È probabilmente da collocare proprio in questo contesto la ristrutturazione di un mitreo a Roma (presso la via Flaminia) da parte del *vir clarissimus* Tamesius Augentius Olympius, attestata in *CIL VI 754 = ILS 4269* dove il devoto afferma di non aver ricevuto sostegno pubblico ma di aver fatto ricorso esclusivamente alle sue risorse, gratificato pertanto di aver condiviso queste stesse con gli abitanti del cielo, cfr. *PLRE*, I, pp. 125-126.

¹⁴⁰ Questa sua azione fu strumentale al rifiuto che egli oppose alla richiesta dei senatori. La notizia di Zos. 4,36 va letta alla luce di A. Cameron, *Gratian's repudiation of the Pontifical Robe*, in *Journal of Religious Studies* 58 (1968), pp. 96-110. Non possiamo collocare il rifiuto nel 367, come vorrebbe Zosimo, poiché il pontificato massimo di Graziano è attestato nel 370 (da *CIL VI 1175*) e nel 379 (da *Aus., grat. act.* 35).

¹⁴¹ Valentiniano II, fratello di Graziano al quale fu associato al potere, aveva allora quattro anni. Fu posto sotto la tutela della madre Giustina e poi di Teodosio I.

¹⁴² Cfr. R. Lizzi Testa, *La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica*, in *RAL*

trimenti denominata Editto di Tessalonica, città nella quale gli imperatori decretarono che tutti i sudditi dell'impero avrebbero dovuto praticare la religione *quam divinum Petrum apostulum tradidisse Romanis* e che allora era seguita dal *pontifex* Damaso di Roma e dall'*episcopus* alessandrino Pietro¹⁴³. Teodosio I aveva precedentemente tentato di porre le annose agitazioni all'interno del fronte cristiano ricorrendo a ireniche mediazioni e intendimenti tra vescovi¹⁴⁴. Ma fu invano, come già nel caso di Costantino. Così, come abbiamo visto, senza scendere nei dettagli dei sistemi teologici, senza attendere quanto poi sarebbe stato decretato dall'imminente Concilio di Costantinopoli, Teodosio identificò la forma di cristianesimo da far assurgere a culto dello Stato in quella tradizione che era allora fatta propria e custodita dai papi di Roma e di Alessandria. La grande portata di questa legge è visibile a noi moderni, ma sembra che sia sfuggita agli osservatori contemporanei che non le diedero il rilievo adeguato.

I contenuti dell'editto sono ben noti e studiati in una bibliografia immensa la quale è solitamente incentrata sul concetto di "religione di Stato" che, in questo caso particolare, viene a coincidere con quella professata dalla chiesa cristiana (nella sua denominazione maggioritaria): si avviò così il paganesimo al suo tramonto *de iure* oltre che *de facto*. È il caso di soffermarci per un'ulteriore osservazione. La *ratio* di questo provvedimento rappresenta una svolta nella storia non solo del diritto ma, molto più in generale, delle idee che hanno mosso la civiltà tardo antica. Qui, infatti, per la prima volta fa capolino un concetto del tutto assente ed estraneo a quest'ultima, nella sua versione greco romana: il concetto di 'eresia', cioè di errore dottrinale che porta a deviare dall'unico vero salvifico insegnamento. Nel mondo antico la religione era piuttosto un legame tra l'uomo, la società e il divino, legame polimorfo a seconda dei popoli e delle regioni, ma comunque consistente in un tentativo di procacciare ciò che i romani chiamavano la *pax deorum*. Il popolo praticava una varietà di riti di fronte ai profondi misteri della nascita, della vita, della morte. I filosofi (e i più dotti tra i sacerdoti) leggevano in questa pluralità di tradizioni e di nomi la difficoltà di comprendere in una singola definizione o in un unico lin-

9a ser. 7 (1996) 323-361; M. Errington, *Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I*, in *Klio* 79 (1997) 398-443; Id., *Church and State in the First Years of Theodosius I*, in *Chiron* 27 (1997) 21-72. Provvedimenti ancora più repressivi in materia di libertà religiosa saranno presi dai due figli di Teodosio, Arcadio e Onorio. Cfr. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953; N. Q. King, *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, London 1961; A. Lippold, *Theodosius d. Gr. und seine Zeit*, Stuttgart 1968; J. Gaudemet, *Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Théodose I de 380*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* 6 (1986) 1-22; G. Barone Adesi, *Eresie 'sociali' ed inquisizione teodosiana*, *ibid.*, 119-166 (spec. sulle sette d'ispirazione ascetica); S. Williams-G. Friell, *Teodosio. L'ultima sfida*, trad. it. Genova 1999; L. De Giovanni, *La politica religiosa di Teodosio I*, in *Labeo* 40 (1994) 102-111.

¹⁴³ *CTh* 16,1,2: «Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostulum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus». Altra versione in *CI* 1,1,1; altro estratto in *CTh* 16,2,25; cfr. inoltre *Soz., h.e.* 7,4,6; *Theod., h.e.* 5,2.

¹⁴⁴ G. Barone Adesi, *Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana* III, 1979, 47-55.

guaggio rituale il mistero ineffabile rappresentato dal cosmo immenso in cui siamo immersi tutti¹⁴⁵. Non così per i cristiani che derivavano dal giudaismo una caratteristica per loro fondamentale e irrinunciabile: la consapevolezza di essere a conoscenza, loro e loro soltanto, dell'unica verità in materia di religione, anzi, di conseguenza, di essere i detentori di questa verità salvifica nei riguardi della quale si costituivano mediatori (unici) tra Dio e l'umanità delle *gentes* tutte¹⁴⁶.

Con la svolta filocristiana dell'impero del 380¹⁴⁷ si introdusse, dunque, il concetto di errore dottrinale come reato, come un misfatto compiuto che, per la sua perniciosità, avrebbe dovuto essere punito a norma di legge. A questo punto, però, andrebbe inserita una riflessione sulla dottrina cristiana della genesi dell'eresia la quale agì da catalizzatore per la produzione della normativa relativa a questa fattispecie che s'inaugurava con la *constitutio* del 380. È facile per noi oggi interpretare la pluralità delle denominazioni cristiane in riferimento vuoi alla ricchezza del messaggio evangelico originale, vuoi alle difficoltà interpretative di questo stesso, le quali possono generare opinioni e convincimenti diversi. Ma per i teologi del cristianesimo antico non v'era difficoltà alcuna d'intendere: tutto era alla fonte ben chiaro¹⁴⁸. Per loro le diverse versioni del messaggio cristiano, da definirsi senza mezzi termini 'eresie' in quanto scelte errate e scellerate, traevano origine non certo da vizi di pensiero, come avrebbe potuto aver luogo in una scuola filosofica, bensì da ispirazione demoniaca o, anche, dal desiderio di dar alibi e sfogo alle proprie smodate libidini¹⁴⁹. Basti leggere il documento fondante della storiografia ecclesiastica antica, la *Storia* di Eusebio, per rendersi conto di come questa eziologia venga sempre invocata, specialmente nei casi in cui v'era carenza di notizie attendibili sul dissenziente¹⁵⁰. Dunque l'ere-

¹⁴⁵ Si ricordi la nota frase di Sym., *rel.* 3,10.

¹⁴⁶ L'esegesi dei primi padri della Chiesa prendeva molto sul serio affermazioni di Gesù del tipo «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv.* 14,6) dalla quale i cristiani facevano derivare, insieme alla certezza del loro fondamento di fede, anche la condanna di ogni altra religione. Questo atteggiamento, proprio in quanto motivato da un brano scritturistico, è conosciuto e criticato dai pagani, cfr. Longinianus ap. Aug., *ep.* 102,8 e Rinaldi 1998, pp. 392-396.

¹⁴⁷ Lo stesso anno 380 vede la promulgazione di altre norme a tutela del culto cattolico: *CTh* 16,2,25: è, in effetti, un estratto della precedente *CTh* 16,1,2: sono equiparati ai sacrileghi coloro che per ignoranza o per negligenza violano la *lex divina*. Si tratta non della volontà dell'imperatore ma del codice di osservanza religiosa, in altri termini della dottrina cattolica così come indicata nella *Cunctos populos*. *CTh* 9,35,4: nei quaranta giorni che precedono la Pasqua vengono sospesi i processi criminali. *CTh* 16,5,4: quasi come un complemento dell'Editto di Tessalonica, i locali di culto degli eretici vengono confiscati. Va ricordata per quest'anno anche la legge trasmessa in *CTh* 10,10,13 in virtù della quale le attrici convertite al cristianesimo potevano abbandonare tale mestiere (condannato dalla chiesa). Così *CTh* 15,7,8, che è del 381, stabilisce che i mimi che si sono convertiti alle fedi cristiane ed hanno abbandonato il loro disdicevole mestiere, se si macchiano di immoralità ritornano alla loro attività originale.

¹⁴⁸ Potrebbe far eccezione l'affermazione di 2 *Pr* 3,15-16 secondo la quale gli scritti di Paolo sono di non facile interpretazione; ma si tenga presente che tale rilievo non deriva da un atto di umiltà intellettuale dell'autore ma è formulato, piuttosto, quale spiegazione del motivo per il quale molti (cioè gli altri) sbagliano scivolando nell'eresia.

¹⁴⁹ Nella letteratura eresiologica dei cristiani l'uso dell'*argumentum ad personam* è continuo e costituisce, qui come altrove, un facile espediente per tagliar corto evitando più impegnative analisi nel merito. Si giunge al colmo di accusare di atti di libidine un Marcione o maestri gnostici i quali invece, nella vita come nella dottrina, facevano esplicita professione di radicale encratismo!

¹⁵⁰ Cfr. C. Mazucco, *Gli "apostoli del diavolo": gli eretici nella Storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, in Augustinianum 25 (1985), pp. 749-781. Un chiaro esempio è costituito dalla notizia espli-

sia non si riteneva determinata dalla poca chiarezza dell'argomento, né da umana debolezza di pensiero, bensì da un vizio della volontà la quale deliberatamente voltava le spalle alla verità per farsi sedurre dall'errore e che, pertanto, così sceglieva in modo da giustificare la sua condotta empia¹⁵¹.

In conclusione la novità di introdurre nella legislazione il concetto, tutto cattolico, di 'eresia' e il reiterarsi, sempre più rigoroso, di norme tendenti a colpire gli eretici nei loro pensieri, nei loro beni e nelle loro stesse persone fu determinata da una duplice azione catalizzatrice di due convincimenti da parte dei cristiani così come sopra esposti: la persuasione di essere in esclusiva i detentori della verità e la convinzione secondo la quale i dissenzienti sarebbero mossi da una volontà malvagia concretizzatasi necessariamente e immancabilmente in azioni perniciose. Da ciò la possibilità (e la necessità) di reprimere l'eresia con il ricorso alle leggi dello stato e alle loro relative pene. Da ciò le innovazioni dei legislatori cristiani dei secoli IV e V (e seguenti!).

Poco dopo Teodosio I, il quale per primo diede la stura a queste leggi antiereticali, ancora una volta non attese il deliberato del Concilio di Costantinopoli del luglio del 381, ma già legiferò il 10 gennaio del 381 con una *constitutio* che vietava le riunioni di culto di fotiniani, ariani, eunomiani e donava le loro chiese collocate in città ai vescovi della fede cattolica la quale veniva identificata in base ai deliberati di Nicea¹⁵². Anche la *ratio* di questa legge traeva dunque alimento da una attività catalizzatrice esercitata molto per tempo dalla letteratura cristiana eresiologia.

Né valse poi la fallita conferenza del giugno 383, quando Teodosio volle riunire rappresentanti del credo niceno, dei novaziani, degli ariani e dei macedoniani per un tentativo di composizione o, almeno, di dialogo¹⁵³. Basti considerare le successive leggi antiereticali per notare come la minuziosa elencazione di diverse denominazioni che figura in questi testi abbia riflesso, sia pur nella forma sintetica del dettato normativo, l'acribia degli eresiologi cristiani i quali, con l'attenzione dell'entomologo, avevano elencato

cattiva attestata in Clem. Alex., *strom.* 3,4 e ripresa in Eus., *h.e.* 3,29 a proposito dei nicolaiti, ai quali accenna Ap. 2,6.14-15, secondo la quale notizia costoro avrebbero costituito un gruppo di libertini dediti a crapule e gozzoviglie sessuali laddove, a mio avviso, nei 'nicolaiti' bisogna ravvisare cristiani d'Asia di coerente osservanza paolina in materia di libertà alimentari. Erano detti 'nicolaiti' (cioè "conquistatori di popolo") a causa dell'ampia affermazione della loro prassi la quale scalzava quella di tipo lealistico giudaizzante che era invece propria del veggente e delle chiese con cui egli era in comunione. La produzione eresiologia, seguendo un modello ampiamente attestato nella letteratura veterotestamentaria, tende ad equiparare l'apostasia (noi diremo meglio l'eresia) alla *porneia*, da intendersi come rottura del vincolo coniugale o, più in generale, come condotta sessuale irregolare, cfr. Rinaldi 2008, p. 318.

¹⁵¹ Un'altra motivazione eziologica del sorgere dell'eresia, che troviamo nella letteratura cristiana, istituisce una dipendenza delle false dottrine dai diversi sistemi filosofici della grecità pagana. È la tesi a cui si ispirano i *Philosophumena* che lo Pseudo Ippolito compose nella Roma dell'età dei Severi.

¹⁵² *CTh* 16,5,6: «Is autem Nicaenae adsertor fidei, catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem Deum et Christum filium Dei uno nomine confitetur, Deum de Deo, lumen ex lumine: qui Spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat: apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeci adsertione verbi οὐσία recte credentibus dicitur».

¹⁵³ Cfr. Soc., *h.e.* 5,10,6; Soz., *h.e.* 7,12,1.

e continuavano a catalogare le varie forme di pensiero dissenziente denunziandone volta per volta gli estremi di pericolosità¹⁵⁴.

La riduzione a minoranza degli eretici costituisce un fenomeno parallelo a quello che interessò i pagani e fu perseguita con una politica per molti aspetti più severa e radicale di quella che colpì questi ultimi¹⁵⁵. Per rendersi conto della determinazione con la quale essa fu messa in atto basta dare uno sguardo al lessico che nella normazione dell'impero cristiano fu adoperato per alludere o riferirsi all'eresia. Le riunioni di eretici non costi-

¹⁵⁴ In particolare sul fronte della repressione del dissenso religioso all'interno della confessione cristiana possiamo ricordare i seguenti provvedimenti qui elencati in ordine cronologico:

- 383: Divieto di riunione e di ordinare ministri per eunomiani, ariani, macedoniani, apollinaristi, etc. (*CTh* 16,5,12).
- 384: Nelle città è fatto divieto d'incontrarsi ai seguaci delle predette denominazioni ereticali (*CTh* 16,5,13).
- 387: Gli atti normativi esibiti dagli ariani a loro favore sono da considerarsi dei falsi (*CTh* 16,5,16).
- 388: Agli apollinaristi è vietato riunirsi, ordinare ministri, avere vescovi e appellarsi all'imperatore (*CTh* 16,5,14); è reiterato il divieto di riunione per gli eretici e le autorità hanno un severo obbligo di vigilanza (*CTh* 16,5,15).
- 389: Gli eunomiani non hanno diritto di testare, per i trasgressioni perdita di tutti i loro beni (*CTh* 16,5,17). I manichei non possono soggiornare a Roma (*CTh* 16,5,18).
- 391: In ogni luogo sono vietate le assemblee dei non cattolici (*CTh* 16,5,20).
- 392: Sanzioni pecuniarie per l'ordinazione di ministri di culto eretico (*CTh* 16,5,21).
- 394: Divieto agli eretici di avere vescovi (*CTh* 16,5,22).

¹⁵⁵ Ecco, anno dopo anno, le successive principali norme repressive dell'eresia:

- 395: Conferma delle precedenti disposizioni, in particolare gli eunomiani perdono i diritti civili e l'accesso alle pubbliche funzioni (*CTh* 16,5,25); ulteriore divieto di riunioni e di avere un clero per tutti i non cattolici (*CTh* 16,5,26), quindi esclusione dall'impiego di Stato (*CTh* 16,5,29).
- 396: Espulsione da ogni città degli eunomiani (*CTh* 16,5,31), l'esilio per i loro esponenti (*CTh* 16,5,32).
- 397: Espulsione e confisca delle abitazioni degli apollinaristi (*CTh* 16,5,33).
- 398: Gli scritti degli eunomiani sono condannati alle fiamme (*CTh* 16,5,34); i manichei vanno scovati e costretti ad abiurare (*CTh* 16,5,35).
- 402: Confisca degli edifici pubblici e privati degli eretici (*CTh* 16,5,30).
- 405: Contro i donatisti si decreta la loro incapacità di far testamento e di ricevere donazioni (*CTh* 16,6,4); confisca dei beni per donatisti e montanisti che ribattezzano (*CTh* 16,6,5); punizioni per i donatisti (*CTh* 16,5,39).
- 407: Confisca dei beni e incapacità di testare e di ricevere donazioni a carico di manichei, frigi e priscillianisti (montanisti e seguaci di Prisciliano oppure montanisti seguaci della profetessa Priscilla?), *CTh* 16,5,40; perdono per tutti gli eretici che si convertono al cattolicesimo (*CTh* 16,5,41); gli edifici di culto degli eretici passano allo Stato, le loro eucaristie sono interdette, spetta ai vescovi cattolici vigilare (*Const. Sirmond.* 12).
- 408: Esilio e confisca dei beni per chi celebra culti non cattolici (*CTh* 16,5,45).
- 410: Montanisti, priscillianisti e altri eretici sono espulsi dall'esercito (*CTh* 16,5,48), morte per gli eretici africani che ardiscono riunirsi (*CTh* 16,5,51; 16,5,56).
- 412: Pesanti ammende per i donatisti, il loro clero esiliato e le loro chiese date ai cattolici (*CTh* 16,5,52).
- 413: Chi celebra la Pasqua in una data diversa da quella dei cattolici è deportato (*CTh* 16,6,6); ancora condanne per gli eunomiani (*CTh* 16,6,7).
- 414: Gravissime pene per i donatisti privati di ogni diritto, i loro ministri spogliati di ogni bene (*CTh* 16,5,54).
- 415: Interdetto il culto dei montanisti e confiscati i loro luoghi di culto (*CTh* 16,5,57).
- 425: Manichei, eretici e scismatici vanno espulsi da Roma, tutti coloro che sono stati scomunicati dal papa sono da evitare da parte del popolo (*CTh* 16,5,62).

tuivano 'chiese' ma *conciabula*¹⁵⁶, *conventicula*¹⁵⁷, *nefaria conventus*¹⁵⁸. Le loro sette erano perfide¹⁵⁹, esecrabili¹⁶⁰, nefaste¹⁶¹ e criminali¹⁶². Chi vi apparteneva era sacrilego¹⁶³, esecrabile¹⁶⁴, demente¹⁶⁵, perverso¹⁶⁶ e pernicioso¹⁶⁷. A tutto ciò convenivano espressioni che denotavano il patologico (*contagio, contaminatio, furor, pestis, venenum*), oppure la pericolosità sociale (*coniuratio, conspiratio*). Si noti che era considerato eretico colui che sia pur in modo molto leggero divergeva dall'insegnamento cattolico: «... vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare...»¹⁶⁸. Al confronto di tutto ciò i *rumores* circolanti su conto dei cristiani nei primi tre secoli, o anche gli strali degli intellettuali anticristiani, potevano apparire ben poca cosa!¹⁶⁹.

Diverso era il caso dei giudei i quali avevano alle loro spalle un antico e consolidato regime di tutela giuridica¹⁷⁰. Al contrario di quanto avveniva per gli eretici, per costoro si andava di fatto costituendo una sorta di nicchia che ne avrebbe preservato l'esistenza¹⁷¹.

¹⁵⁶ Cfr. *CTh* 16,1,2.

¹⁵⁷ Cfr. *CTh* 16,5,10 e poi anche 20, 52, 54, 57, 58. È lo stesso termine che il pagano Galerio adoperava per individuare le comunità dei cristiani alle quali con l'Editto di Serdica restituì il diritto di riunirsi.

¹⁵⁸ *CTh* 16,5,38 e anche 16,6,7.

¹⁵⁹ Cfr. *CTh* 16,5,15.

¹⁶⁰ Cfr. *CTh* 16,5,57.

¹⁶¹ Cfr. *CTh* 16,5,15. 66; 7,3.

¹⁶² Cfr. *CTh* 16,5,7. 13.

¹⁶³ Cfr. *CTh* 16,5,40. 53. 63. 66.

¹⁶⁴ Cfr. *CTh* 16,5,35. 61; 6,6.

¹⁶⁵ Cfr. *CTh* 16,2,1; per la loro *dementia* cfr. 16,5,6. 24. 32.

¹⁶⁶ Cfr. *CTh* 16,6,5.

¹⁶⁷ Cfr. *CTh* 16,5,58.

¹⁶⁸ Così per *CTh* 16,5,28 del 395.

¹⁶⁹ È stato osservato con un pizzico di malizia, che però riflette almeno in parte un'ombra di verità, che le persecuzioni anticristiane condotte dai pagani hanno mietuto meno vittime di quelle antiereticali condotte dai cristiani al loro interno.

¹⁷⁰ Cfr. Rinaldi 2008, p. 195.

¹⁷¹ Alcune *constitutiones* del *Theodosianus* relative ai giudei:

396: Protezione del *vir illustris* patriarca dei giudei da pubbliche ingiurie (*CTh* 16,8,11).

397: Abolizione del diritto di asilo per i criminali giudei (*CTh* 9,45,4); le sinagoghe vanno protette dalla furia dei cristiani (*CTh* 16,8,12); al patriarca e ai ministri di culto giudaico vanno riconosciuti gli stessi privilegi relativi ai cattolici (*CTh* 16,8,13).

404: Conferma dei privilegi del patriarca dei giudei (*CTh* 16,8,15); esenzione dalla milizia di giudei e samaritani (*CTh* 16,8,16).

408: Divieto di alcuni giochi popolari giudaici che potrebbero offendere la sensibilità dei cristiani (*CTh* 16,8,18).

412: I giudei vanno rispettati per il loro riposo sabbatico (*CTh* 16,8,26).

415: Punizioni per il giudeo che promuove l'apostasia di un cristiano, gli schiavi cristiani dei giudei sono loro sottratti e dati alla Chiesa (*CTh* 16,8,22); i giudei non possono dissimulare la loro fede fingendosi cristiani (*CTh* 16,8,23).

417: Ai giudei è fatto divieto di possedere schiavi cristiani (*CTh* 16,9,4).

418: I giudei non possono militare e impiegarsi al servizio dell'imperatore (*CTh* 16,8,24).

420: I giudei non vanno molestati per la loro fede, ma non devono avvalersi della tutela legale per mancare di rispetto alla religione cristiana (*CTh* 16,8,21).

423: Protezione delle sinagoghe giudaiche dalla violenza degli assalitori (*CTh* 16,8,25), divieto di edificarne nuove (*CTh* 16,8,27).

Soltanto in seguito, in età giustiniana, si sarebbe prospettato per i giudei qualcosa di simile ad una "riduzione a minoranza". In questo caso a fare da catalizzatore era l'antico motivo, diffuso nella letteratura cristiana, secondo il quale la sventura e la misera situazione del popolo giudaico sarebbero state la conseguenza e la testimonianza della sua mancata accettazione di Gesù, che avrebbe comportato il castigo di Dio¹⁷².

Ritorniamo al nostro tema centrale: la illecità del culto pagano poteva già desumersi da quanto recitava l'editto del 380, ma altre norme successive andarono a sanzionarla, e questa volta esplicitamente. Alcune sono da inserirsi nel filone consolidato della repressione dell'aruspicina e degli atti di magia perniciosa, altre, ancora successive, furono esplicitamente dirette alla repressione dell'esercizio del culto pagano *tout court*.

Ma in questa fase del regno teodosiano, in quest'epoca di consolidato dominio cattolico, anche i provvedimenti appartenenti alla prima categoria¹⁷³ potevano essere intesi e di fatto attuati quali strumenti di demolizione dell'impianto religioso tradizionale. Ancora una volta ogni *testo* poteva essere utilizzato quale *pretesto* se erano all'opera "catalizzatori" positivi di questo processo erosivo delle tradizioni antiche. Erano all'opera, infatti, masse fanatiche che si mobilitavano agitando la bandiera del rispetto della legge e, spesso, si avvalevano della silente complicità delle autorità, se di fede cattolica. Si tratta di una dinamica che abbiamo già visto operante nei primi tre secoli dell'impero, quando però erano i cristiani a temere e subire la persecuzione. Ancora una volta più che una legge generale¹⁷⁴ valeva l'atteggiamento del governatore di provincia in quanto giudice e quello del popolo sobillatore di persecuzioni¹⁷⁵. La dinamica, dunque, era rimasta invariata ma il ruolo di persecutore e perseguitato si era invertito. È il noto caso, ad esempio, di quel Maternus Cynegius¹⁷⁶ che fu prefetto del pretorio d'Oriente dal 384 al 388 e che, in tale sua veste, nel 385 fu destinatario di una legge¹⁷⁷ la quale reiterava il divieto

¹⁷² È un motivo chiaramente attestato, ad esempio, nella *Storia* di Eusebio di Cesarea, cfr. I, 2.

¹⁷³ Intendo le leggi che colpivano l'aruspicina e la magia perniciosa.

¹⁷⁴ Un primo editto imperiale, generale ed esplicitamente mirato contro i cristiani lo abbiamo con Valeriano nel secolo III.

¹⁷⁵ Ciò spiega come mai vi siano state persecuzioni anticristiane in carenza di una legge generale in tal senso e, al contrario, perché la chiesa in alcune regioni abbia goduto della pace anche al tempo di persecuzioni. Ecco anche il motivo per cui più che la politica dell'imperatore andrebbe valutato, provincia per provincia, l'atteggiamento dei *rectores*: è il filone di ricerca da me condotto in tre successivi contributi riguardanti rispettivamente i governatori di provincia d'Asia, d'Africa e d'Egitto in riferimento al fenomeno cristiano, cfr. *Pagani e cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche*, in AA. VV., *Cristiani nell'impero romano*. Giornate di studio (S. Leucio del Sannio - Benevento, 22, 29 marzo e 5 aprile 2001), Napoli 2002, pp. 99-126; *Cristiani e pagani nell'Africa proconsolare. Note prosopografiche*, in U. Criscuolo (a cura di), *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, Napoli 2004, pp. 479-494. *Prefetti d'Egitto e cristiani. Note prosopografiche*, in Gh. Gnoli-G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Potere e religione nel mondo indo-europeo tra ellenismo e tarda-antichità*. Atti dell'Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni (Roma, 28-29 ottobre 2004), Roma 2009, pp. 299-328; i risultati sono stati poi raccolti nel seguente studio d'insieme: *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 26 (2009), pp. 99-164.

¹⁷⁶ Personaggio significativo del travaglio religioso dell'epoca e attuatore di una politica di cristianizzazione forzata, cfr. *PLRE*, pp. 235-236; Rinaldi 1997, p. 379.

¹⁷⁷ *CTh* 16,10,9: «Idem aaa. Cynegio praefecto praetorio. Ne quis mortalium ita faciendi sacrificii sumat audaciam, ut inspectione iecoris extorumque praesagio vanae spem promissionis accipiat vel,

dei sacrifici finalizzati all'aruspicina e ne inaspriva le pene¹⁷⁸. Il personaggio, fervente cattolico, aveva già inaugurato in Egitto la sua prefettura dando prova del suo zelo nel chiudere i templi pagani in quanto possibile luogo di trasgressione di queste norme. Ora, armato di una *constitutio* ancor più recente, specialmente nelle zone rurali della Siria rinvigoriva la sua azione avvalendosi dell'esagitazione di monaci e del popolino al loro seguito.

La politica religiosa di Teodosio in quest'epoca; come accennavamo, presenta elementi profondamente innovativi in relazione alla tradizione religiosa della classicità¹⁷⁹. Li riscontriamo nelle due note *constitutiones* del 391. La prima¹⁸⁰, del mese di febbraio, vietava senza mezzi termini l'offerta di vittime sacrificali, l'ingresso nei templi, la venerazione di *mortali opere formata simulacra*¹⁸¹, in altre parole l'esercizio del culto pagano, prevedendo anche capillari sanzioni per le autorità in caso di omessa vigilanza. Noi cogliamo ancor meglio lo spirito e la portata di questa legge (e con ciò tutto il travaglio dell'epoca che fu sua) già riflettendo sul suo destinatario che è quel *praefectus Urbis* Centionius Rufius Albinus il quale, pur essendo pagano¹⁸², aveva moglie e figlia cristiane¹⁸³; era dunque un esponente di quell'*ordo senatorius* il quale, dopo essere stato baluardo

quod est deterius, futura sub execrabili consultatione cognoscat. Acerbioris etenim imminebit supplicii cruciatus eis, qui contra vetitum praesentium vel futurarum rerum explorare temptaverint veritatem. Dat. VIII kal. iun. Constantinopoli Arcadio a. I et Bautone v. c. conss.», cfr. Bonamente 2009, p. 42 nota 67.

¹⁷⁸ Cfr. la precedente *CTh* 16,10,7 (del 381) che vietava i sacrifici connessi all'aruspicina, sia diurni che notturni: «Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. Floro praefecto praetorio. Si qui vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus, incertorum consultorem se inmerserit fanumque sibi aut templum ad huiuscemodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscriptione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum. Dat. XII kal. ian. Constantinopoli Eucherio et Syagrio conss.». È una situazione riflessa in *Lib., or.* 30,17 dove ci si lamenta che anche l'immolazione di un animale quale cibo per un banchetto poteva essere allora materia di denuncia.

¹⁷⁹ Cfr. J. Gaudemet, *La condamnation des pratiques païennes en 391*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 547-602.

¹⁸⁰ *CTh* 16,10,10: «Idem aaa. ad Albinum praefectum praetorio. Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat. Iudices quoque haec forma contineat, ut, si quis profano ritui deditus templum uspiam vel in itinere vel in urbe adoraturus intraverit, quindecim pondo auri ipse protinus inferre cogatur nec non officium eius parem summam simili maturitate dissolvat, si non et obstiterit iudici et confestim publica adtestatione rettulerit. Consulares senas, officia eorum simili modo, correctores et praesides quaternas, apparitiones illorum similem normam aequali sorte dissolvant. Dat. VI kal. mart. Mediolano Tatiano et Symmacho conss.».

¹⁸¹ Questo concetto dell'idolo come opera realizzata da mani umane (in contrapposizione al Dio vero che è spirito) ricorre anche in *CTh* 16,10,12 (*mortali opere facta et aevum passura*) e ha profonde radici bibliche, specialmente nella predicazione dei profeti d'Israele contro i culti pagani delle popolazioni circostanti. È dunque un ulteriore significativo caso di esegesi biblica utilizzata in funzione antipagana, come abbiamo già visto nel caso degli appelli a distruggere i templi, fondati sull'epopea d'Israele che conquista Canaan e sull'implicita equazione della Chiesa quale *Novus Israel* (cfr. Firmico Materno).

¹⁸² Cfr. *PLRE* I, pp. 37-38; è uno dei personaggi dei *Saturnali* di Macrobio. Già il 17.6.389, in quanto destinatario di *CTh* 16,5,18, aveva dovuto farsi carico di una persecuzione dei manichei che aveva preso corpo nella loro espulsione, nella rapina dei loro beni e nella loro incapacità di far testamento.

¹⁸³ La figlia era Albina, a sua volta madre di quella Marcella la quale imparò l'ebraico e trasformò la sua residenza sull'Aventino in un centro di studi biblici.

della conservazione religiosa contro la novità cristiana¹⁸⁴ ora, tramite l'azione delle *clarissimae feminae* che vi appartenevano e che abbracciavano il *propositum* monastico in forme radicali e talvolta scomposte, si avviava alla sua cristianizzazione¹⁸⁵.

Dopo pochi mesi, questa normativa veniva inasprita da un testo¹⁸⁶ che non si limitava a reiterare quanto già disposto, e che dimostrava di conoscere l'importanza della discrezionalità di un governatore al fine di reprimere (o meno) il paganesimo. Ne sono destinatari due personaggi ben noti dalla storiografia cristiana¹⁸⁷ per la loro lotta senza quartiere agli ultimi pagani: Evagrius¹⁸⁸, prefetto augustale, e Romanus¹⁸⁹, *comes* d'Egitto. È in questa cornice che va collocata l'epocale distruzione del tempio di Serapide ad Alessandria.

Nel 394, la soccombenza di Eugenio al Frigido (e con lui dei cultori dei riti tradizionali) dové agire da catalizzatore positivo nel processo di normazione antipagana. Già Ambrogio ricorreva alla categoria teologica della 'provvidenza' cristiana per conferire significato pieno all'evento. Teodosio a Roma, mischiava i suoi ringraziamenti per la vittoria ottenuta con un provvedimento di abolizione dei collegi sacerdotali pagani e il divieto di culto¹⁹⁰. Non fu solo un gesto di emotiva impulsività, ma l'indicazione di una politica che sarebbe stata attuata dai suoi due figli Arcadio e Onorio, rispettivamente in oriente e in occidente. Poco dopo, nel 395, il *nunc acrius exsequendum* di una loro legge¹⁹¹ suonava quale eloquente formula di continuità e di inasprimento della legisla-

¹⁸⁴ Cfr. il mio *Ordo persecutorum. Note sparse in margine al rapporto fra Senato romano e cristianesimo*, in corso di stampa nella miscellanea in onore di J. Beyene presso l'Università degli Studi di Napoli l'Orientale.

¹⁸⁵ Cfr. G. Rinaldi, *Donne "autonome e innovative"*, in A. Valerio (a cura di), *Donna potere e profetia*, Napoli 1995, pp. 97-119. In generale cfr. T. D. Barnes, *Statistics and the conversion of the roman aristocracy*, in *Journal of Religious Studies* 85 (1995), 135-147.

¹⁸⁶ *CTh* 16,10,11 che è del 16.6.391: «Idem aaa. Evagrio praefecto Augustali et Romano comiti Aegypti. Nulli sacrificandi tribuatur potestas, nemo templa circumeat, nemo delubra suspiciat. Interclusos sibi nostrae legis obstaculo profanos aditus recognoscant adeo, ut, si qui vel de diis aliquid contra vetitum sacrisque molietur, nullis exuendum se indulgentiis recognoscat. Iudex quoque si quis tempore administrationis suae fretus privilegio potestatis polluta loca sacrilegus temerator intraverit, quindecim auri pondo, officium vero eius, nisi collatis viribus obviarit, parem summam aulario nostro inferre cogatur. Dat. XVI kal. iul. Aquileiae Tatiano et Symmacho cons.»; cfr. Bonamente 2009, p. 43.

¹⁸⁷ Cfr. *Soz.*, *h.e.* 7,15,5-8; *Ruf.*, *h.e.* 2,22; *Soc.*, *h.e.* 5,16,10; *Nic. Call.*, *h.e.* 12,25; *Eun.*, *v. soph.* 6,11,2.

¹⁸⁸ Cfr. *PLRE*, I, p. 286.

¹⁸⁹ Cfr. *PLRE*, I, p. 769.

¹⁹⁰ Cfr. *Zos.* 5,38,2. In questo contesto collocheremo l'azione empia di Serena che depredò la statua della Grande Madre della sua collana per farne un suo ornamento, *ibid.* 5,38,3.

¹⁹¹ *CTh* 16,10,13 del 7.8.395: «Impp. Arcadius et Honorius aa. Rufino praefecto praetorio. Statuimus nullum ad fanum vel quodlibet templum habere quempiam licentiam accedendi vel abominanda sacrificia celebrandi quolibet loco vel tempore. Igitur universi, qui a catholicae religionis dogmate deviare contendunt, ea, quae nuper decrevimus, properent custodire et quae olim constituta sunt vel de haereticis vel de paganis, non audeant praeterire, scituri, quidquid divi genitoris nostri legibus est in ipsos vel supplicii vel dispendii constitutum, nunc acrius exsequendum. Sciant autem moderatores provinciarum nostrarum et his apparitio obsecundans, primates etiam civitatum, defensores nec non et curiales, procuratores possessionum nostrarum, in quibus sine timore dispendii coetus illicitos haereticos inire comperimus, eo, quod fisco sociari non possunt, quippe ad eius dominium pertinentes, si quid adversus scita nostra temptatum non fuerit vindicatum adque in vestigio ipso punitum, omnibus se detrimentis et sup-

zione antipagana del padre; vi si aggiungeva la vigilanza sui magistrati eventualmente ignavi o negligenti¹⁹². E poi, nel 396, da Costantinopoli, con un'apposita *constitutio*, Arcadio confermava l'abolizione tanto dei sacerdoti pagani quanto delle risorse a loro sostegno¹⁹³. Era aperta la via anche al saccheggio selvaggio da parte dei privati che con difficoltà due leggi del 397¹⁹⁴ e del 399¹⁹⁵ cercavano di disciplinare.

Io occidente, diversamente, Onorio tentava una politica di difesa del patrimonio artistico e architettonico: bene la proibizione dei sacrifici ma se gli edifici erano pubblici e privi di statue e di altari allora li si sarebbe dovuto tutelare¹⁹⁶. Le misure dovevano sembrare inadeguate ai vescovi cristiani dell'Africa i quali, in considerazione della loro politica di riduzione a minoranza dei pagani dei loro territori, o meglio della loro eliminazione, in un concilio cartaginese del 401 chiesero all'imperatore senza mezzi termini la distruzione sistematica e totale di templi, statue e altari. Ciò diede la stura ai noti torbidi di Calama¹⁹⁷ e, possiamo ritenere, a innumerevoli altri episodi. Con questa triangolazione tra imperatore, vescovi cristiani, popolo pagano siamo giunti a riflettere sull'interazione tra politica (antipagana) templare, esegesi biblica cristiana e pagana e formazione dell'identità ecclesiastica. Temi sui quali ritorneremo tra poco.

Ancora nel 423 Teodosio II, avvertiva che colui che era di convinzioni pagane non doveva essere considerato *ipso facto* un delinquente e, pertanto, decretava la sua impunitività ove mai costui visse in pace senza trasgredire le leggi. Facevano eccezione quei cristiani che avevano apostatato passando alla vecchia religione¹⁹⁸. Questa parabola può considerarsi chiusa nel 435, che è l'anno della *constitutio* di Teodosio II e Valentiniano III con la quale ogni edificio di culto era condannato alla distruzione con conseguente purificazione del luogo tramite il segno della croce¹⁹⁹.

La legislazione contro eretici e manichei fu senz'altro più spietata di quella contro i pagani; dunque la scomparsa del paganesimo ebbe luogo con diverso andamento. Possiamo affermare che mentre nei riguardi degli eretici fu perseguita una deliberata politica di annientamento, nei riguardi dei pagani si procedé a una "riduzione a minoranza" che

plicis subiugandos, quae scitis sunt veteribus constituta (7.8.395). Speciatim vero hac lege in moderatores austeriora sancimus et decernimus: namque his non custoditis omni industria adque cautela non solum hanc multam, quae in ipsos constituta est, exerceri, verum etiam quae in eos praefinita est qui commissi videntur auctores, nec his tamen remissa, quibus ob contumaciam suam iuste est irrogata (7.8.395). Insuper capitali supplicio iudicamus officia coercenda, quae statuta neglexerint. Dat. VII id. aug. Constantinopoli Olybrio et Probino cons.», cfr. Bonamente 2009, p. 55 nota 109.

¹⁹² Come s'è visto, questo particolare costituisce un eloquente elemento della volontà del legislatore di assicurarsi l'effettiva osservanza della norma, in considerazione dell'afferenza religiosa a macchia di leopardo dei governatori e della loro rilevante discrezionalità.

¹⁹³ Cfr. *CTh* 16,10,14. Desta interesse l'elencazione analitica del personale di culto pagano colpito: sacerdoti, ministri, *praefecti sacrorum*, ierofanti.

¹⁹⁴ *CTh* 15,1,36.

¹⁹⁵ *CTh* 16,10,16: «...Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumulto diruantur...».

¹⁹⁶ *CTh* 16,16,10,15 (del 399) e 16,10,18 (dello stesso anno).

¹⁹⁷ Cfr. Aug., *ep.* 91,8.

¹⁹⁸ Cfr. *CTh* 9,10,24.

¹⁹⁹ *CTh* 16,10,25.

era però, di per se stessa e nella natura delle cose, un elemento prodromo alla loro definitiva scomparsa²⁰⁰.

7. Strategie, catalizzatori ed esiti

7.1. Tutta la produzione normativa pre-teodosiana, quasi come acqua che scorre su un piano inclinato, ha avuto un suo punto di confluenza nella *Cunctos populos* del 380. Nell'ultimo ventennio del secolo IV quello che abbiamo definito un processo di riduzione a minoranza dei pagani si avviò ad essere sempre più palesemente l'esito di una volontà repressiva finalizzata alla loro estinzione. Individuiamo ora alcune strategie di intervento antipagano, così come queste emergono dalle *constitutiones* trasmesseci nel *Theodosianus*. Avremo così un quadro che comprende leggi relative all'aruspicina e alla magia, ai sacrifici e ai templi, ai diritti civili dei pagani, all'eresia in quanto dissenso pernicioso, etc. Troveremo conferma del fatto che sul disposto normativo hanno inciso, quali "catalizzatori positivi", principi e convincimenti ampiamente veicolati nella letteratura ecclesiastica i quali, a loro volta, esibivano una loro legittimazione desunta dalle Scritture²⁰¹.

7.2. Aruspicina e magia. Del divieto dell'aruspicina e della magia nociva abbiamo già parlato. Si è rilevato che nell'ambito dell'ordinamento romano si trattava comunque di una tradizione legislativa antica, persino anteriore al diffondersi del cristianesimo e pertanto non necessariamente antipagana. Ma, giova ripeterlo, ora tali norme acquisivano una valenza nuova in considerazione dell'equazione che fu fatta circolare tra paganesimo e magia nera²⁰². Nel far ciò i 'catalizzatori' cristiani avevano buon gioco nell'argomentare così, Bibbia alla mano: se la chiesa era il nuovo Israele, il paganesimo greco romano era invece l'erede dei culti cananei. Il sillogismo continuava: siccome la liberazione della terra promessa era avvenuta tramite il ricorso alla violenza (benedetta dall'Iddio d'Israele), altrettanta violenza sarebbe stata ora legittimata per portare a termine l'epopea del nuovo Israele. Si aggiungeva l'aggravante della condanna assoluta

²⁰⁰ Parlare di 'scomparsa' del paganesimo significa però esprimersi con categorie troppo radicali. V'è anche del vero in quegli studi, prevalentemente di carattere antropologico, i quali indagano sulle sopravvivenze nel cristianesimo (specialmente di tipo cattolico romano) di rituali, tradizioni, devozioni precristiane. D'altro canto i più tardi pagani, in un'epoca oramai totalmente intollerante nei loro riguardi, si eclissarono dandosi allo studio della natura.

²⁰¹ Qui non entro nel grande problema della coerenza tra gli assetti ecclesiastici dei secoli IV-V (ma anche seguenti) e il dettato biblico. L'innegabile differenza tra i due profili, intendo quelli della chiesa imperiale e della chiesa neotestamentaria, è stato variamente spiegata sia come naturale evoluzione del dogma sia, al contrario, come deprecabile corruzione e secolarizzazione della chiesa. Ma queste sono categorie di giudizio più proprie del lavoro teologico o pastorale e che non dovrebbero coinvolgere il lavoro dello storico dell'antichità.

²⁰² A tal proposito è esemplare la *Confessione* di Cipriano di Antiochia, racconto della conversione al cristianesimo di un sacerdote pagano rappresentato chiaramente come un mago dedito a nuocere l'umanità.

della magia nella tradizione biblica²⁰³ e la pena di morte che questa senza mezzi termini comminava²⁰⁴.

7.3. Sacrifici, templi ed *eversiones*. Sussisteva la paura (o piuttosto essa veniva a bella posta alimentata) che questi atti vietati potessero essere compiuti nell'interno dei templi. Da ciò l'impulso e la legittimazione a procedere alla loro distruzione. Le *eversiones* templari costituiscono un fenomeno al cui sviluppo concorsero fattori diversi e che in questi ultimi anni è sempre più studiato²⁰⁵. Possiamo enumerare la banale cupidigia di impossessarsi a buon mercato di beni e manufatti altrui, la diffusa consuetudine di riutilizzare elementi architettonici già esistenti per realizzare nuove fabbriche²⁰⁶, la necessità di impinguare le casse degli apparati amministrativi, e così via. Ma allo storico delle religioni interessa piuttosto l'anima, per così dire teologica, di questo fenomeno dalle proporzioni maggiori di quanto non sia stato solitamente rappresentato in passato. Dagli *eversores* fu fatta valere la convinzione secondo la quale il tempio, così come l'idolo, era la dimora di demoni immondi che andava distrutta per fugare questi ultimi. Poi si disse che per espellere il demone sarebbe bastato un esorcismo, il piantarvi sopra il *signum crucis*. Così si recuperarono al culto cristiano edifici tutto sommato utilizzabili oppure, consuetudine ancora più diffusa, sul tempio pagano fu edificata la chiesa realizzando così una stratificazione significativa della vittoria della croce sui culti antichi. È questo il caso, per citare un solo esempio, delle numerose chiese di Roma le quali insistono su antichi mitrei²⁰⁷ o dell'iscrizione efesina che ricorda l'opera di un certo De-

²⁰³ Per l'Antico Testamento cfr. *Lev.* 19,26.31; *Dt.* 18,10-11; *Is.* 47,13, etc. Nel Nuovo Testamento sono condannate le figure dei 'maghi' Simone di Samaria (*At.* 8) ed Elima di Cipro (*At.* 13,6-12), così come la ragazza di Filippi invasata da uno spirito di divinazione (*At.* 16,16-18). La predicazione di Paolo ad Efeso comporta il rogo di costosi libri di magia (*At.* 19,18-19). Per gli stregoni non v'è posto nel regno di Dio (*Gal.* 5,20) e nella Gerusalemme celeste (*Ap.* 9,21; 18,23; 21,8; 22,15).

²⁰⁴ Cfr. *Es.* 22,17; *Lev.* 20,27.

²⁰⁵ Sulle *eversiones*, oltre a quanto esposto in Rinaldi 1998, I, pp. 365-391, cfr. F. W. Deichmann, *Christianisierung II (der Monumente)*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 2, 1954, coll. 1228-1241; J. M. Blázquez Martínez - G. López Monteagudo, *Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos*, in *Antigüedad y Cristianismo* 7 (1990), pp. 353-366; P. Stewart, *The destruction of statues in Late Antiquity*, in R. Miles (a cura di), *Constructing identities in Late Antiquity*, London-New York 1999, pp. 159-189 che inserisce il fenomeno nella prassi antica della *damnatio memoriae*. A. Frascetti, *Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele*, in A. Saggioro (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana*, Roma 2005, pp. 123-140. In ogni caso non si sottovalutino le conseguenze della distruzione o anche spoliazione del tempio pagano poiché questo non era solo centro religioso ma, da tempo spesso immemorabile, centro di economia, traffici, ludicità, etc. Si pensi al notissimo caso (già dagli *Atti degli Apostoli!*) del santuario di Artemide efesina.

²⁰⁶ Cfr. *Lib.*, *ep.* 724. 763. 819.

²⁰⁷ È il caso della Basilica di Santa Prisca, che rispetta l'asse longitudinale del mitreo sottostante, ma anche di Santo Stefano Rotondo, Santa Susanna (mitreo di villa Barberini), Sant'Anastasia (mitreo del Circo Massimo), Santa Balbina (mitreo delle Terme di Caracalla), Santa Sabina (tempio di Iside), etc. Probabilmente a Roma, nel 394, dopo la disfatta dell'usurpatore Eugenio e la dissoluzione dell'ultima speranza di restaurazione pagana, si volle significare così, anche architettonicamente, la vittoria del cristianesimo. D'altro canto i luoghi sacri conservano spesso una loro indefinibile valenza attrattiva, pur nel trascorrere di fede in fede, cfr. B. M. Apollonj Ghetti, *Problemi relativi alle origini dell'architettura paleocristiana*, in *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Città del Vaticano 1978, pp. 510-511.

meas²⁰⁸. In corrispondenza di questo mutato atteggiamento verso i manufatti del paganesimo fu anche diversamente formulata l'accusa rivolta al sacerdote pagano il quale venne descritto non più come un mago agente di Satana, bensì come un truffaldino operatore di trucchi ai danni della buona fede del popolino²⁰⁹. La distruzione degli idoli fu così *exemplum* di virtù cristiana; lo attesta la scena dell'*eversio* raffigurata nell'ipogeo di via Paisiello a Roma, dove un personaggio (cristiano) con una corda si accinge a scaraventare a terra la statua di una divinità pagana²¹⁰, oppure la più nota immagine di Teofilo di Alessandria che trionfa sulle rovine del Serapeo di quella città.

Di fronte a questo quadro mutevole e a tratti drammatico, il legislatore oscillò spesso tra la volontà di favorire la chiesa, l'opportunità di tutelare manufatti artistici²¹¹, la necessità di evitare tumulti e di disciplinare quanto si verificava. Alle *eversiones* costantiniane abbiamo già fatto cenno rilevando come esse non furono atti deliberatamente antipagani ma interventi collegati a situazioni locali oppure al disegno di creare una "Terra Santa" in alcuni luoghi collegati alle memorie bibliche. Ma già all'epoca di Costanzo II²¹² la prassi di aggredire templi e manufatti connessi al paganesimo andò diffondendosi. Ne fu eloquente 'manifesto' l'opera apologetica²¹³ di Firmico Materno che, come abbiamo visto, assimilando la comunità cristiana al popolo di Dio dell'Antico Testamento rendeva attuali i precetti iconoclasti di quest'ultimo. Su questo sfondo leggeremo la *constitutio CTh* 16,10,3, la quale è del 346, e che è da intendersi come un tentativo di arginare iniziative iconoclaste incontrollate a danno delle *aedes temporum* collocate fuori Roma²¹⁴. Erano, questi, edifici di dimensioni probabilmente modeste ma resi cari da una secolare consuetudine di celebrazioni di feste sempre profondamente sentite dal popolo ancora pagano. Diverso è il caso del tempio grande collocato in Osroene (Edessa, Carre?) per il quale una legge del 382 fu formulata al fine di proteggerne l'integrità, anche in considerazione delle assemblee civiche che vi si tenevano, e del suo patrimonio artistico giudicato di rilevante valore²¹⁵.

²⁰⁸ È del secolo V: «avendo distrutto l'ingannevole effigie del demonio Artemide, Demeas dedicò questo segno di verità, onorando Dio avverso agli idoli e la croce, vittorioso simbolo immortale di Cristo», cfr. M. Guarducci, *Epigrafia greca*, IV, Roma 1974, pp. 400-401.

²⁰⁹ Questo, ad esempio, è uno dei motivi ricorrenti del *Liber de promissionibus* di Quodvultdeus, cfr. specialmente 3,38.

²¹⁰ Cfr. C. Carletti, *Ipogeo anonimo di via Paisiello*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 47 (1971), pp. 99-117.

²¹¹ Cfr. C. Kunderewicz, *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in *Studi in onore di E. Volterra*, IV, Milano 1971, pp. 47-61; C. Lepelley, *Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique à l'époque théodosienne*, in *Cahiers archéologiques* 42 (1994), pp. 5-15. Saradi-Mendelovici 1990 evidenzia l'atteggiamento positivo che ebbero i cristiani verso i monumenti pagani e che si trasmise in età bizantina.

²¹² 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), pp. 229-240.

²¹³ L'aggettivo qui è forse improprio: più che una difesa della fede cristiana, quella di Firmico Materno fu un'aggressione a quella dei pagani.

²¹⁴ Cfr. più sopra alla nota 64.

²¹⁵ *CTh* 16,10,8: «Idem aaa. Palladio duci Osdroenae. Aedem olim frequentiae dedicatam coetui et iam populo quoque communem, in qua simulacra feruntur posita artis pretio quam divinitate metienda

L'ultimo ventennio del secolo quarto vide la distruzione di parecchi santuari pagani, alcuni davvero importanti per la loro storia e la loro frequentazione. Non è possibile fornirne un elenco esaustivo, ma in un'altra ricerca ho ritenuto utile ricordare alcuni esempi tra i più significativi²¹⁶. In ogni caso i luoghi di culto dei pagani, ancor prima di essere oggetto di una deliberata politica di sistematica distruzione, furono aggrediti attestando che chi li frequentava, pur appartenendo a una fede che era magari ancora in maggioranza in quei territori, si avviava già di fatto ad essere "ridotto a minoranza".

Il 399 segna una svolta nella storia delle *eversiones* templari, rese possibili prima senza criterio né ordine, non per una legge esplicita in tal senso, ma solo per la furia devastatrice di monaci e zelanti iconoclasti che operavano con la tacita complicità di magistrati cristiani. Rimasero memorabili le distruzioni di templi e di idoli pagani che proprio nel marzo di questo stesso anno Gaudenzio e Giovio, 'capitani' di Onorio, avevano effettuato a Cartagine²¹⁷. Gli *eversores* talvolta ostentavano falsi rescritti atti a legittimare le loro irruzioni; una consuetudine contro la quale il legislatore intervenne a due riprese nel mese di agosto ordinando di eliminare le statue oggetto di culto, ma tutelando l'integrità dell'edificio²¹⁸, e poi mettendo in salvo gli *ornamenta*²¹⁹. Quanto poi ai tempietti rurali, senza dubbio dotati di minor pregio artistico, se ne ordinava la distruzione limitandosi a far sì che questa avesse luogo *sine turba ac tumultu*²²⁰. Così venne poi anche legittimata la diffusa spoliazione dei santuari pagani finalizzata ad arricchire altri corpi di fabbrica²²¹. In conclusione in questa serie di leggi, concentrate in un anno, ci sembra di ravvisare l'esigenza di distinguere tra l'ara sacrificale (che va distrutta) e l'edificio templare (che va tutelato in caso di utilità o di pregio)²²², tra l'idolo dotato di pregio artistico (che va preservato) e il volgare manufatto oggetto di culto (che va distrutto). Un quadro norma-

jugiter patere publici consilii auctoritate decernimus neque huic rei obreptivum officere sinimus oraculum. Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur. Dat. prid. kal. dec. Constantinopoli Antonio et Syagrio cons.».

²¹⁶ Rinaldi 1997, pp. 365-391.

²¹⁷ Cfr. Aug., *civ. Dei* 18,54.

²¹⁸ *CTh* 16,10,18 del 20.8.399: «Idem aa. Apollodoro proconsuli Africae. Aedes illicitis rebus vacuas nostrarum beneficio sanctionum ne quis conetur evertere. Decernimus enim, ut aedificiorum quidem sit integer status, si quis vero in sacrificio fuerit deprehensus, in eum legibus vindicetur, depositis sub officio idolis disceptatione habita, quibus etiam nunc patuerit cultum vanae superstitionis impendi. Dat. XIII kal. sept. Patavi Theodoro v. c. cons.».

²¹⁹ *CTh* 16,10,15 del 29.1.399: «Idem aa. Macrobio vicario Hispaniarum et Procliano vicario quinque provinciarum. Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur. Erutae huiusmodi chartae ex eorum manibus ad nostram scientiam referantur, si illicitis evectioes aut suo aut alieno nomine potuerint demonstrare, quas oblatas ad nos mitti decernimus. Qui vero talibus cursum praebuerint, binas auri libras inferre cogantur. Dat. IIII kal. feb. Ravennae Theodoro v. c. cons.».

²²⁰ *CTh* 16,10,16 del 10.6.399: «Idem aa. ad Eutylianum praefectum praetorio. Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur. Dat. VI id. iul.; proposita Damasco Theodoro v. c. cons.».

²²¹ Cfr. *CTh* 15,1,36 del 397.

²²² Si ricordi sempre che nel culto pagano l'ara sacrificale è posta all'aperto, al di fuori e a distanza dal tempio vero e proprio.

tivo ampio e per certi spetti contraddittorio ma tale da consentire ad elementi di dottrina (cristiana) di agire da catalizzatori al fine di accelerare il processo di distruzione del patrimonio artistico connesso al paganesimo.

Altre due tappe successive di questo processo si ebbero inoltre nel 407 e nel 415. Nel primo anno si prescrisse²²³ l'assegnazione degli edifici di culto pagano²²⁴ al patrimonio ecclesiastico; successivamente si stabilì²²⁵ che i beni templari sarebbero passati all'esercito, che la statuaria sarebbe andata distrutta e che i vescovi cattolici avrebbero dovuto vigilare sull'applicazione della legge²²⁶.

Nel 415, si legiferò²²⁷ contro i sacerdoti pagani *in primis* dell'Africa, ma anche delle altre province, affinché fossero espulsi dalle città e privati di qualsiasi sovvenzione; la norma proseguiva sancendo il definitivo possesso a beneficio della chiesa cristiana dei beni dei pagani che questa già aveva acquisito.

²²³ *CTh* 16,5,43 del 25.11.407: «Idem aa. Curtio praefecto praetorio. Omnia, quae in donatistas, qui et montenses vocantur, manichaeos sive priscillianistas vel in gentiles a nobis generalium legum auctoritate decreta sunt, non solum manere decernimus, verum in executionem plenissimam effectumque deduci, ita ut aedificia quoque vel horum vel caelicolarum etiam, qui nescio cuius dogmatis novi conventus habent, ecclesiis vindicentur. Poena vero lege proposita veluti convictos tenere debebit eos, qui donatistas se confessi fuerint vel catholicorum communionem refugerint scaevae religionis obtentu, quamvis christianos esse se simulent. Et cetera. Dat. XVII kal. dec. Romae Basso et Philippo cons.». ».

²²⁴ Insieme a quelli di donatisti, manichei e priscillianisti.

²²⁵ *CTh* 16,10,19: «Impp. Arcadius, Honorius et Theodosius aaa. Curtio praefecto praetorio. Post alia: templorum detrahantur annonae et rem annonariam iuvent expensis devotissimorum militum profuturae. Simulacra, si qua etiam nunc in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum. Aedificia ipsa templorum, quae in civitatibus vel oppidis vel extra oppida sunt, ad usum publicum vindicentur. Arae locis omnibus destruantur omniaque templa in possessionibus nostris ad usus adcommodos transferantur; domini destruere cogantur. Non liceat omnino in honorem sacrilegi ritus funestioribus locis exercere convivia vel quicquam sollemnitatis agitare. Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem; iudices autem viginti librarum auri poena stringimus et pari forma officia eorum, si haec eorum fuerint dissimulatione neglecta. Dat. XVII kal. dec. Romae Basso et Philippo cons.». ».

²²⁶ Cfr. E. Demougéot, *Sur les lois du 15 novembre 407*, in *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 28 (1950), pp. 403-412.

²²⁷ *CTh* 16,10,20: «Impp. Honorius et Theodosius aa. Sacerdotales paganae superstitionis competentis coercionis subiaccere praecipimus, nisi intra diem kalendarum novembrium de Karthagine decedentes ad civitates redierint gentiles, ita ut simili quoque censurae per totam Africam sacerdotales obnoxii teneantur, nisi de Metropolitanis urbibus discesserint et remearint ad proprias civitates. Omnia etiam loca, quae sacris error veterum deputavit, secundum divi Gratiani constituta nostrae rei iubemus sociari ita ut ex eo tempore, quo inhibitus est publicus sumptus superstitioni deterrimae exhiberi, fructus ab incubatoribus exigantur, quod autem ex eo iure ubicumque ad singulas quasque personas vel praecedentium principum largitas vel nostra maiestas voluit pervenire, id in eorum patrimoniis aeterna firmitate perduret. Quod non tam per Africam quam per omnes regiones in nostro orbe positas custodiri decernimus. Ea autem, quae multiplicibus constitutis ad venerabilem ecclesiam volumus pertinere, christiana sibi merito religio vindicabit, ita ut omnis expensa illius temporis ad superstitionem pertinens, quae iure damnata est, omniaque loca, quae frediani, quae dendrophori, quae singula quaeque nomina et professiones gentiliciae tenuerunt epulis vel sumptibus deputata, possint hoc errore submoto compendia nostrae domus sublevare. Sane si quondam consecrata sacrificiis deceptionem hominum praestiterunt, ab usibus lavacrorum vel publicis affectibus separentur, ne illecebram errantibus praestent. Chiliarchas insuper et centonarios vel qui sibi plebis distributionem usurpare dicuntur censuimus removendos, ita ut capitalem sententiam non evadat, si quis aut volens ad huiusmodi nomen accesserit aut passus fuerit

Finalmente, nel 435, Teodosio II e Valentiniano III ribadirono²²⁸ la fine di ogni sacrificio pagano, la distruzione di *fana templa delubra* dei pagani o la loro purificazione con l'apposizione *venerandae christianae religionis signi*, in altri termini legittimarono la trasformazione in chiese dei templi pagani²²⁹.

Ma quali furono quegli elementi di dottrina (cristiana) che funsero da catalizzatori influenzando e accelerando il processo delle *eversiones* templari? Li troviamo esplicitati già in testi dell'età di Costanzo II²³⁰, ma ne ravvisiamo una filigrana anche in documenti di età costantiniana²³¹ e, a mio avviso, dobbiamo individuarne la nascita già nel secolo secondo. È infatti in quest'epoca²³² che la "Grande Chiesa" sviluppò la consapevolezza di essere il *Novus Israel*; decise, contro le tentazioni marcionite, di far propria la tradizione dell'Antico Testamento, a patto che i testi, tutti quanti, fossero interpretati come una continua profezia di Cristo e della Chiesa. Di conseguenza per molti, credenti ed ecclesiastici, essere un Israele nuovo poteva significare far propria quella pagina della storia 'sacra' nella quale il popolo di Dio aveva ricevuto espliciti comandamenti che lo inducevano a cuor leggero non solo a frantumare gli idoli ma anche a passare a fil di spada i pagani stessi in quanto individui, poiché preda, e a loro volta fomite, di vessazioni demoniache derivanti dai loro culti immorali²³³. Il linguaggio della *Vulgata* di Girolamo, ad esempio, quando deve ritrarre il profilo delle divinità cananee e dei loro culti, ricalca il lessico della religiosità pagana (prevalentemente misterica) dell'epoca sua. Agostino era convinto che le invettive dei profeti d'Israele sull'abbattimento degli idoli avrebbero dovuto trovare la

vel invitum se huiusmodi praesumptioni atque invidiae deputari. Dat. III kal. sept. Ravennae Honorio X et Theodosio VI aa. cons.».

²²⁸ *CTh* 16,10,25: «Impp. Theodosius et Valentinianus aa. Isidoro praefecto praetorio. Omnibus sceleratae mentis paganae execrandis hostiarum immolationibus dammandisque sacrificiis ceterisque antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdiciamus cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant integra, praecepto magistratuum destrui collocationeque venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus, scientibus universis, si quem huic legi aput competentem iudicem idoneis probationibus illusisse constiterit, eum morte esse multandum. Dat. XVIII kal. dec. Constanti-nopoli Theodosio XV et Valentiniano III aa. cons.».

²²⁹ Questa legge prescrisse anche la definitiva abolizione delle *annonae* a favore dei templi pagani; in realtà già Graziano nel 382 aveva così disposto ma in concreto a livello locale, qua e là, alcune città avevano continuato a persistere nelle antiche tradizioni, cfr. Lib., *or.* 2,31; Sym., *rel.* 3,15; Ambr., *ep.* 73,3; Soz., *h.e.* 5,3.

²³⁰ Mi riferisco al già citato *De errore* di Firmico Materno.

²³¹ Alludo alla *Vita Constantini* eusebiana che già accredita l'immagine di un Costantino animato dalla fede e intenzionato a mortificare il culto pagano anche attraverso un'azione di spoliazione dei templi. D'altro canto non era stato proprio Costantino acclamato da Eusebio quale nuovo Mosè per il popolo cristiano, cioè come colui che aveva lottato contro i maghi d'Egitto? (prefigurazione dei sacerdoti pagani del secolo IV!).

²³² Anche in questo caso, si badi bene, ci troviamo di fronte a sviluppi di temi neotestamentari. Si pensi a quelle pagine paoline dove si parla dell'innesto del nuovo popolo di Dio nel tronco e nelle radici dell'antico, cfr. *Rom.* 9. Nel secolo secondo questi germi si radicalizzarono e la chiesa avvertì di doversi senza mezzi termini sostituire a Israele. Lo sviluppo di una cristologia 'alta', il fallimento della missione presso i giudei, la fioritura della letteratura *Adversus Iudaeos* contribuirono a questa teologia della sostituzione.

²³³ Nel nostro caso sono le popolazioni cananee scalzate dagli ebrei nel corso della loro lunga epopea di conquista della Palestina. Un'epopea che viene rievocata in sintesi nei libri di Giosuè e dei Giudici con gli *exempla* delle loro gesta di conquista.

loro realizzazione nell'epoca del trionfo politico del cristianesimo, cioè quella in cui lui stesso viveva²³⁴. Così anche più tardi, al tempo del dominio vandalico in Africa, l'autore del *Liber promissionum et praedictorum Dei*, ricordando la distruzione di monumenti pagani ad Alessandria, a Roma e in Africa, era persuaso d'esser stato testimone della realizzazione delle profezie veterotestamentarie²³⁵.

Ci domandiamo: i pagani spettatori delle *eversiones* furono in grado di formulare un giudizio sull'autolegittimazione di quei cristiani che, dopo essersi identificati con l'Israele antico, credevano di realizzare le profezie scritturali mirando con mazze e picconi a edifici e statue che ornavano e animavano il loro mondo? Mi sembra legittimo ipotizzare che se nel contadiname pagano della Siria i sentimenti preponderanti erano quelli dello sconcerto diffuso e della paura di perdere secolari protezioni delle divinità²³⁶, non mancarono invece intellettuali pagani che, Bibbia alla mano, provavano a contestare i presupposti ideologici (e anche esegetici) degli *eversores*. Tra questi alcuni accusavano i cristiani di aver or ora composto le profezie bibliche sull'abbattimento dei templi, dopo esser stati essi stessi testimoni delle *eversiones* che si verificavano sotto i loro occhi: l'accusa antica della profezia *ex eventu*²³⁷. Altri invece facevano notare che negli insegnamenti di Gesù non si trovava alcuna esortazione ad abbattere gli edifici di culto antichi²³⁸. Oltre a quest'ultimo argomento, Libanio nella sua nota orazione *Pro templis* invocò anche considerazioni più generali le quali facevano appello alla tolleranza dei regnanti e al sentimento di rispetto per ciò che era vetusto. Ho avuto modo di rilevare in altra sede che la lettura biblica dei pagani era diversa da quella dei devoti cristiani. Per questi ultimi, infatti, da *Genesi* ad *Apocalisse* la Scrittura costituiva un unico documento che viveva una sua dimensione per così dire atemporale; l'autore era Dio e poco importavano gli strumenti umani²³⁹ attraverso i quali il suo messaggio era esposto. Al contrario per i pagani colti era evidente la differenza che sussisteva fra testi tra loro palesemente diversi; anzi in tale differenza essi coglievano la contraddittorietà del *corpus* normativo dei cristiani²⁴⁰. Per questi pagani la sperimentata metodologia del filologo forniva armi per confermare la condanna di quei testi 'barbarici', laddove nelle catechesi e nelle parentesi dei cristiani il dato di fede prevaleva sulla sensibilità critica.

²³⁴ Aug., *cons. evang.* 1,16,24 dove leggiamo che i profeti *superstitiones idolorum everti praecepunt*.

²³⁵ Cfr. 3,38. In particolare egli pensava a *Dt.* 7,5; 12,3; *Is.* 2,18-19; 19,1; *Ger.* 10,11; *Zac.* 13,2; *Sal.* 95,5.

²³⁶ Mi riferisco al quadro esposto nella *Pro templis* di Libanio.

²³⁷ Cfr. Anonym. ap. Aug., *ser.* 374,2 = Rinaldi 1998, n° 218B.

²³⁸ Cfr. Iul., *Galil.* fr. 48 (= Rinaldi 1998, II, n° 614); Lib., *or.* 30,21 (= Rinaldi 1998, n° 10); Anonym. ap. Aug., *cons. evang.* 1,16,24; 1,31,47.

²³⁹ Costoro in realtà erano diversi per epoca, lingua, cultura, mentalità etc. Ma i cristiani consideravano la Bibbia come un libro e non come un contenitore di scritti tra loro molto diversi.

²⁴⁰ Non è il caso di citare troppi esempi. Basterà ricordare come già Celso coglie le differenze tra i racconti evangelici; Porfirio distingue tra i testi ebraici e quelli cristiani; Giuliano fa esplodere le contraddizioni tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Un atteggiamento del genere, che valutava i libri biblici volta per volta facendone emergere le peculiarità, era proprio dei cenacoli gnostici. Si pensi alla *Lettera di Tolomeo a Flora* e, principalmente, alle *Antitesi* di Marcione. Ritengo che un pagano colto, ove mai fosse stato incuriosito dal fenomeno cristiano, avrebbe dialogato più probabilmente con un maestro gnostico che con un predicatore della Grande Chiesa.

Ritornando al nostro tema, dobbiamo in particolare far tesoro di un frammento dell'*Adversus Galilaeos* di Giuliano per cogliervi una critica articolata all'atteggiamento dei cristiani *eversores* e alla loro frettolosa esegesi biblica. Ecco:

(Voi cristiani) prendete a modello la loro amara asprezza nel devastare templi e altari e non vi siete limitati a uccidere chi tra di noi rimaneva fedele alle tradizioni dei padri, ma avete trucidato anche tra gli eretici, traviati come voi, quelli che non piangevano il morto nell'identico vostro modo. La responsabilità di queste azioni è però soprattutto vostra. Né Gesù, né Paolo vi hanno mai fatto simili raccomandazioni: la ragione è che non pensavano che avreste potuto raggiungere tanta potenza²⁴¹.

Qui, tra l'altro, troviamo attestate due critiche che appartengono al repertorio tradizionale: a) gli ebrei sono sacrileghi e distruttori di templi²⁴²; b) i cristiani sono tra loro divisi e in perenne lotta al loro interno²⁴³. Vi sono inoltre due ulteriori affermazioni: le azioni violente contro i santuari pagani non erano nei precetti dei due più autorevoli maestri, Gesù e Paolo, ma derivavano da un modello di azione sacrilega propria dell'ebraismo antico e che ora i seguaci di Gesù avevano fatto proprio contraddicendo i loro diretti maestri. L'imperatore filosofo va oltre insinuando che Gesù e Paolo²⁴⁴ non incitarono alla violenza contro gli avversari (della chiesa) poiché mai avrebbero immaginato che questa avrebbe acquisito tanta potenza presso l'alta amministrazione dell'impero²⁴⁵. Tra le righe leggerei un'ulteriore capo d'imputazione che è implicito nella mente del pagano: i cristiani non avrebbero mai considerato la loro affermazione come definitiva se questa non fosse anche coincisa con la soccombenza e la scomparsa delle altre confessioni²⁴⁶, traguardo raggiungibile in forza del sostegno politico.

La critica di Giuliano non è un caso isolato. Leggiamo anche in Agostino²⁴⁷ che i pagani sostenevano che la distruzione dei templi, la riprovazione dei sacrifici e l'abbattimento dei simulacri non erano da ascrivere agli insegnamenti di Cristo ma sarebbero state

²⁴¹ Iul., *adv. Galil.* fr. 48 Masaracchia = Cyr., *c. Iul.* 6,205 E.

²⁴² È un noto *topos* della letteratura anti giudaica nutritosi, con ogni probabilità, in occasione della politica espansionistica dei Maccabei, cfr. Lisimaco ap. Fl. Ios., *Apion.* 1,304-311; Appian., *bell. civ.* 2,90.

²⁴³ È un motivo attestato già in Celso, cfr. Or., *Cel.* 3,10,2; 3,12,4; 5,61-65. Secondo Amm. Marc. 22,5,4 Giuliano era convinto che «nullas infestas hominibus bestias, ut sibi feralibus plerisque Christianorum expertus» e pertanto concesse immediatamente la libertà di culto a tutte le denominazioni cristiane revocando gli esili precedentemente comminati. L'accusa rivolta ai cristiani di essere tra loro in disaccordo ha vita lunga nella storia delle religioni, la ritroveremo nel Corano (cfr. le seguenti sure 2,253; 19,37; 21,93; 25,54; 43,65) e in certa polemica cattolica antiprottestante (J. B. Bossuet). Ma in questi ultimi due casi essa è da connettersi alla consapevolezza in chi la formula dell'esistenza di un'unica dottrina vera di cui si è in possesso. Nel caso dei pagani, che non avevano un magistero di riferimento, a mio avviso prevale il disappunto per il conflitto ispirato a motivazioni religiose e per la violenza degli interventi, cfr. Rinaldi, 1998 nell'indice alla voce «Divisioni e contrasti tra i cristiani».

²⁴⁴ Non saprei dire se questo relativo a Paolo è un rilievo d'ordine generale o se il pagano abbia presente *Rm.* 2,22 («Tu che hai in abominio gli idoli, saccheggia templi?»).

²⁴⁵ Qui la critica giuliana si ricollega al noto *topos* del cristianesimo come religione di servi e ignoranti, cfr. Rinaldi, II, 1998, pp. 348-351.

²⁴⁶ Si tratta di un quesito che ci siamo posti precedentemente.

²⁴⁷ Aug., *cons. evang.* 1,16,23-24.

novità introdotte dai suoi discepoli che avrebbero insegnato cose diverse da quelle in realtà professate dal loro maestro. L'osservazione è particolarmente acuta e sembra chiaramente voler far esplodere la contraddizione ravvisabile in quei cristiani (che riteniamo siano stati numerosissimi) i quali, pur professandosi seguaci del mite nazareno, si identificavano con i bellicosi ebrei conquistatori di Canaan e alimentavano il loro entusiastico furore nutrendo la consapevolezza che proprio in virtù delle loro *eversiones* si stavano realizzando gli oracoli dei profeti d'Israele²⁴⁸. Una lettura del primo libro del *De consensu evangelistarum* di Agostino ci persuade che la composizione di quest'opera fu occasionata proprio dalla necessità di confutare quei pagani i quali sostenevano che i vangeli consegnavano ai lettori un ritratto falso e contraddittorio di Gesù il quale, tra l'altro, non avrebbe mai spinto i suoi seguaci ad abbattere templi e statue di altre religioni. Il vescovo di Ippona, per legittimare le *eversiones* che erano sotto i suoi occhi, rispondeva con un duplice ordine di considerazioni: a. la chiesa era il Nuovo Israele; b. i precetti e le profezie iconoclaste degli ebrei trovavano adempimento ora, grazie alle leggi e alle iniziative degli *eversores*.

Vi fu dunque un ampio dibattito fra cristiani e pagani colti in merito all'applicabilità dei precetti iconoclasti degli ebrei al codice di comportamento dei cristiani del secolo quarto. Forse ne cogliamo altra eco, questa volta da parte cristiana, in un'affermazione di quel Giovanni Crisostomo il quale con i giudei non fu certo tenero e fu anche ispiratore di violente *eversiones* a Gaza e, in generale, in Fenicia²⁴⁹. Nella sua qualità di vescovo di Costantinopoli egli teorizzò che il buon cristiano avrebbe dovuto essere anche *eversor* e fu poi coerente con questa sua convinzione. Il Crisostomo, infatti, dovendo spiegare *At.* 19,37, dove il γραμματεὺς di Efeso proclama che i cristiani Gaio e Aristarco non sono ἱερόσυλοι, accusò costui di aver mentito al solo fine di calmare gli animi²⁵⁰. È questo un caso di esegesi biblica piegata alle esigenze 'politiche' del momento.

Se vogliamo ampliare il discorso e approfondirlo dobbiamo inoltre iscrivere le critiche dei pagani agli *eversores* cristiani in una più generale riflessione che costoro condussero in merito alla contraddizione tra le dottrine professate dai teologi cristiani e quella

²⁴⁸ Qui, ancora una volta, il modello è il *De errore* di Firmico Materno.

²⁴⁹ Egli perorò presso la corte gerosolimitana spedizioni di uomini in armi a difesa degli *eversores* cristiani che operavano in loco. La prima volta aderendo alle richieste del vescovo Porfirio di Gaza, cfr. la *Vita Porphyrii* di Marco il Diacono; la seconda volta ottenendo l'invio del *vir clarissimus* Cynegius il quale era discendente di quel prefetto del pretorio d'oriente Maternus Cynegius che già abbiamo visto attivo e zelante in siffatte iniziative, cfr. J. M. F. Marique, *Another Cynegius of the Fourth Century*, in *Classical Folia* 17 (1963), pp. 60-65. Si noti che in quest'ultimo caso Crisostomo dovette piegare la volontà di Arcadio che avrebbe voluto evitare tumulti; ne risultò la distruzione del famoso Marneion e di altri sette templi, cfr. Rinaldi, 1998, pp. 388-389. Altra volta il Crisostomo si rese in prima persona promotore di *eversiones* avvalendosi dei monaci della Fenicia da lui fatti sovvenzionare con il danaro di ricche dame cristiane di Costantinopoli, cfr. anche Theod., *h.e.* 5,29; Chrys., *epp.* 123 e 126.

²⁵⁰ Cfr. Chrys., *hom. in Ac.* 42 (PG 60,298). È ben evidente invece che, nell'economia generale del racconto lucano, anche con questo episodio si vuol sostenere la tesi di fondo della non pericolosità politica dei seguaci di Gesù e del loro rispetto delle leggi dell'Impero, cfr. G. Rinaldi, *La "Lex de Templo Hierosolymitano" e l'atteggiamento di Luca verso Roma*, in *Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia* 50 (1995), pp. 269-278. Il Crisostomo proietta nella missione a Efeso una carica 'eversiva' verso il culto pagano che invece è propria della chiesa dell'epoca sua. Secondo Procl. *Constant., or.* 20,3 (PG 65, 832) il Crisostomo avrebbe patrocinato la distruzione di alcuni templi anche nella città di Efeso.

originariamente proclamata da Gesù²⁵¹. Il già citato Giuliano, ad esempio, era stato molto chiaro nell'affermare che la divinità di Gesù Cristo era insegnata dal solo di *Vangelo di Giovanni*, mentre invano la si sarebbe ricercata nei tre sinottici²⁵². Più in generale possiamo affermare che i pagani di quanto elogiavano Cristo di tanto denigravano i suoi seguaci rimproverando loro di averne adulterato per propri capricci il bando originale. Così, ad esempio, andavano intesi quegli oracoli teologici che in alcuni ambienti pagani furono messi in circolazione verso la fine del secolo terzo e nei quali si giungeva ad annoverare Cristo tra gli uomini saggi e pii. Tale consuetudine continuò nel secolo quarto, come attesta l'inserimento di Cristo nel famoso *Iarario* di Alessandro Severo di cui parla il suo biografo nella *Historia Augusta*²⁵³. Erano, costoro, i «vani Christi laudatores et christianae religionis obliqui obrectatores» di cui parla a più riprese Agostino²⁵⁴. Questa 'cristologia' pagana in epoca precostantiniana fu in effetti il prodotto di un tentativo di assimilare le comunità cristiane nell'alveo dei culti tradizionali tentando di eliminare l'unico grande elemento ostativo a questa manovra: la dottrina dell'incarnazione dell'unico Dio in Gesù e il conseguente esclusivismo della sua religione²⁵⁵. Ma il tentativo fallì poiché nella pietà dei cristiani la figura di Gesù mai avrebbe potuto convivere con i semidei della tradizione, Eracle e Asclepio ad esempio. Quanto ai testi successivi alla svolta costantiniana, specialmente quelli databili all'epoca dei rigori antipagani del 'pio' Teodosio, come nel caso della *Historia Augusta*, sembra evidente che ogni elogio della persona di Gesù suoni come una sorta di implicito appello alla tolleranza sincretistica avanzato dai fedeli di dèi incamminati verso il loro mesto tramonto, uomini colpiti dalle leggi dell'impero oramai cristiano i quali vivevano con mestizia il passaggio dalla condizione di 'minoranza' a quella di "gruppo in estinzione".

Dunque tra i numerosi e complessi aspetti che caratterizzarono ciò che, semplificando al massimo, siamo soliti definire il conflitto tra paganesimo e cristianesimo²⁵⁶ in questi

²⁵¹ Cfr. Rinaldi, 1998, pp. 365-367. In questo tipo di critica potremmo forse cogliere anche la seguente sfumatura: per la chiesa antica il concetto di 'tradizione' coincideva con la fedeltà con la quale venivano trasmessi gli insegnamenti evangelici senza introdurre alcuna alterazione. Si voleva quindi far scoppiare una contraddizione interna ai tanto vantati meccanismi di fedele trasmissione della dottrina originale. I teologi cristiani, dunque, *hesterni* anche in relazione al loro stesso proclama originale!

²⁵² Secondo Lib., *or.* 18,178 lo scopo principale dell'*Adversus Galilaeos* di Giuliano sarebbe stato proprio quello di confutare coloro che di un semplice uomo della Palestina avevano fatto un Dio e un figlio di un Dio. L'accusa è ampiamente attestata in ambienti pagani; se ne trova un'eco chiara in Aug., *cons. evang.* 1,7,11.

²⁵³ *V. Alex. Sev.* 29,2.

²⁵⁴ Cfr. *Cons. evang.* 1,15,23 e 1,32,49 («perversi laudatores Christi et christianorum obrectatores»). Si tratta di quegli stessi pagani che facendo leva sulla Scrittura contestavano la sintonia tra le *everstones* e gli insegnamenti diretti di Gesù.

²⁵⁵ Nelle intenzioni di chi la perseguiva questa strategia di assimilazione di Gesù nel pantheon pagano, se fosse stata coronata da successo, avrebbe integrato la religione dei cristiani nell'impianto della *religio romana*, ponendo termine alle (fallite) persecuzioni. Probabilmente essa era stata concepita e perseguita nei grandi centri oracolari, penso *in primis* a quelli dell'Asia proconsolare, terra per eccellenza cristiana (Harcack). Ne fu manifesto *La filosofia desunta dagli oracoli* di Porfirio, un'opera la cui lettura suggestionò Agostino a Milano nel periodo durante il quale egli non era più manicheo ma non era ancora cristiano, cfr. P. Courcelle, *Saint Augustin 'Photinien' à Milan*, in *Ricerche di Storia Religiosa I* (1954), pp. 63-71; Rinaldi, II, 1998, pp. 161-163.

²⁵⁶ Ciò che più rende convenzionale e criticabile questa 'etichetta' è il singolare con il quale si ren-

fatidici secoli IV-V dobbiamo inserire anche la storia dell'esegesi biblica e i dibattiti che, in margine ai testi sacri dei cristiani, ebbero a svilupparsi. È un tema sul quale ho avuto modo di riflettere in più contributi giungendo a tracciare una sorta di profilo della fortuna della Bibbia negli autori pagani. Non è il caso di ritornare sui dati già presentati e su alcune ipotesi di lavoro già abbozzate a suo tempo²⁵⁷. Qui mi interessa rilevare come, in quella che abbiamo definito la "riduzione a minoranza" dei pagani, tra i cristiani siano stati incisivi due fattori:

1. La consapevolezza oramai pienamente condivisa di costituire il *Novus Israel* che andava a sostituire l'antico; ciò significa che i cristiani, pur confligendo con i giudei (e talvolta demonizzandoli), ne avevano acquisito il ruolo di "popolo di Dio", ne avevano fatte proprie le Scritture riservandosi un uso e un abuso di quel metodo allegorico²⁵⁸ che consentiva loro di proiettare ciò che sembrava opportuno e utile nell'epopea dei patriarchi, nella vicenda di Mosè, nelle pagine dei profeti etc.

2. In coerenza con quanto ora esposto, i cristiani hanno ritenuto allora strategicamente funzionale applicare all'età loro le dinamiche dell'epopea della conquista del Canaan, di Giusuè e dei giudici. Il quadro presentava alcune coincidenze sorprendenti e utilissime: si trattava ora come allora di far trionfare il culto del Dio unico; il paganesimo greco romano era prefigurato nei rituali immorali ed esecrandi dei cananei, di conseguenza gli idoli abominevoli (insieme a tutti i loro seguaci) andavano distrutti senza mezzi termini a opera del nuovo popolo di Dio: la chiesa.

Non si trattava di chinarsi devotamente su alcune sacre pagine per attingerne il vatico spirituale. Ben più concretamente questa esegesi biblica era da parte di numerosi cristiani²⁵⁹ immediatamente impiegata per legittimare e determinare le *eversiones* templari e, con queste, la metamorfosi dello spazio (e del calendario). Quanto poi alle masse fanatizzate forse non sarebbe stato necessario neanche il ricorso alle Scritture, bastavano

due concetti notevolmente complessi: il 'paganesimo' era un complesso di culti, miti e riti che andavano dalla venerata memoria del Lazio arcaico alle misteriosofie orientali; il cristianesimo era un coacervo di denominazioni e di correnti sottilmente diverse, agitato da forti personalità in conflitto e potentati locali.

²⁵⁷ Ho avuto modo di interessarmi alla circolazione delle Scritture sacre a giudei e cristiani tra i pagani principalmente in due contributi: G. Rinaldi, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia in autori pagani, greci e latini di età imperiale*, Roma 1989 e Rinaldi 1997 e 1998. Su questo stesso tema sono poi ritornato più recentemente in *La Bibbia dei Gentili. Tre riflessioni sulla conoscenza della Bibbia tra i pagani*, in AA. VV., *Saggezza straniera: Roma e il mondo della Bibbia*. Atti del seminario invernale dell'Associazione Biblia (Verbania - Intra, 30 gennaio - 3 febbraio 2002), Settimello 2004, 187-226. Questo filone di ricerca, allora innovativo, è stato poi egregiamente continuato ed elaborato specialmente nei due volumi di J. G. Cook: *The Interpretation of the New Testament in Greco Roman Paganism*, Tübingen 2000 e *The interpretation of the Old Testament in Greco-Roman paganism*, Tübingen 2004.

²⁵⁸ In realtà gli esegeti cristiani facevano prevalente ricorso alla tipologia la quale è però da iscriversi nel più ampio genere delle interpretazioni allegoriche in quanto ravvisa nelle pagine degli scritti veterotestamentari figure ed eventi ('tipi') anticipatori di quel che avrà luogo nel Nuovo Testamento e con la chiesa.

²⁵⁹ Certamente non tutti i cristiani dei secoli IV e V ricorsero alle Scritture per legittimare atti di violenza, ma sta di fatto che questo tipo di lettura biblica veniva patrocinato da guide autorevoli e trovava una sua tragica ricaduta attuativa in contesti e circostanze numerose più di quanto si pensi.

loro le arringhe infuocate dei monaci, la convinzione di liberare la terra dai demoni, la prospettiva del bottino. Lo studioso del diritto noterà che, dopo alcuni provvedimenti di tutela del patrimonio artistico antico, le leggi che prescrivevano la chiusura dei templi al fine di impedire la celebrazione occulta di sacrifici vietati (aruspicina privata e magia) offrono lo spunto e il pretesto ad agire a chi frettolosamente identificava il culto pagano con la magia legittimando così la sua azione eversiva. Ma v'è di più: le leggi miranti a chiudere, e quindi a distruggere, gli edifici di culto pagano riflettono le influenze di ambienti cristiani radicali. Ci permettiamo di rilevare come questo sia un caso particolare nella storia del diritto, poiché il legislatore, lasciati alle spalle i propositi di tutela dell'arte, finì con l'allontanarsi dal levigato ed evoluto diritto romano per far valere il dettato di codici di comportamento tribali determinatisi nel Canaan del secondo millennio a.C.

7.4. L'apostasia. Altra strategia messa in atto con notevole efficacia fu attuata con una serie di leggi che punivano o vietavano l'apostasia dal cristianesimo e il ritorno all'antica pratica religiosa²⁶⁰. A tal proposito il *Theodosianus* conserva sette *constitutiones* che sono raccolte nel settimo *titulus De apostatis*²⁶¹.

La prima e più importante arma adoperata fu la privazione a danno degli apostati dal cristianesimo dei diritti civili. È esemplare quella legge del 381²⁶² in forza della quale coloro che *ex Christianis pagani facti sunt* perdevano la capacità di far testamento e di ricevere eredità; i testamenti già redatti non avevano più valore: è il primo provvedimento che colpisce il diritto di esercitare questi negozi civili in considerazione di un fattore religioso²⁶³. Successivamente, nel 383, fu promulgata un'altra *constitutio*²⁶⁴ che distin-

²⁶⁰ Naturalmente furono promulgate leggi punitive anche a danno di coloro che dal cristianesimo sarebbero passati al giudaismo. Nel 353 *CTh* 16,8,7 comminava la confisca dei beni degli apostati. 383, *CTh* 16,7,3: perdita della facoltà di testare e dei diritti connessi alla cittadinanza romana. 409, *CTh* 16,8,19: morte per coloro che passano alla *perversitatem Iudaicam* e per coloro che tale apostasia favoriscono. In questo clima di terrore era fatto divieto anche ai pagani di passare al giudaismo, cfr. *CTh* 16,8,1.

²⁶¹ Cfr. A. Giandomenici, *Considerazioni sulle costituzioni contenute nella rubrica "De apostatis" nei Codici Giustiniano e Teodosiano*, in Apollinaris 52 (1979), pp. 600-617; M. Baccari, *Gli apostati nel Codice Teodosiano*, ibid. 54 (1981), pp. 538-581.

²⁶² *CTh* 16,7,1: «Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. ad eutropium praefectum praetorio. his, qui ex christianis pagani facti sunt, eripiatur facultas iusque testandi et omne defuncti, si quod est testamentum submota conditione rescindatur. Dat. VI non. mai. Constantinopoli, Syagrio et Eucherio cons.».

²⁶³ Abbiamo nello stesso anno *CTh* 16,5,7 che reprime il manicheismo e che in materia di testamento ed eredità applica ai seguaci di questa fede l'incapacità di testare con effetti retroattivi; si stabilisce che i loro beni possono passare ai loro figli purché apostatino.

²⁶⁴ *CTh* 16,7,2: «Idem aaa. Postumiano praefecto praetorio. Christianis ac fidelibus, qui ad paganos ritus cultusque migrarunt, omnem in quamcumque personam testamenti condendi interdicimus potestatem, ut sint absque iure Romano. His vero, qui christiani et catechumeni tantum venerabili religione neglecta ad aras et templa transierint, si filios vel fratres germanos habebunt, hoc est aut suam aut legitimum successionem, testandi arbitratu proprio in quaslibet alias personas ius adimatur. Pari et circa eorum personas in capiendis custodienda forma, ut praeter suas et legitimas, quae isdem ex parentum vel germanorum fratrum bonis pervenire potuerint, successiones, iudicio etiam, si ita res ferent, conditae voluntatis nulla omnino in capiendis hereditatibus testamenti iura sibi vindicent et indubitate ab omni testamentorum debeant non solum condendorum, sed etiam sub adipiscendae pontificio hereditatis usurpandorum potestate excludi. Dat. XIII kal. iun. Constantinopoli Merobaude II et Saturnino cons.».

gueva tra i battezzati e i semplici catecumeni e comminava per i primi il divieto assoluto di testare e la perdita della cittadinanza romana, per i secondi invece limitava la linea di successione ai figli ed ai fratelli germani²⁶⁵. Sempre facendo leva sulla sacralità del battesimo intervenne poi la nota *constitutio* di Concordia, del 391²⁶⁶, che esplicitava la persistenza della pena anche nel caso in cui l'apostata avesse poi fatto ritorno alla fede cattolica²⁶⁷ e che abrogava le onorificenze già conferite a chi aveva poi apostato. In concreto gli apostati verso il paganesimo andavano isolati dagli umani consorzi. Se costoro appartenevano all'aristocrazia avrebbero perso il loro rango e sarebbero stati relegati nel basso volgo. Si tornò sul tema nel 396, quando si limitarono le successioni degli apostati ai soli parenti stretti vietandola negli altri casi²⁶⁸. Il colpo finale fu assestato nel 426 con una *constitutio*²⁶⁹ di Valentiniano III e Teodosio II la quale aggravava le pene a carico

²⁶⁵ Nello stesso anno la *constitutio* veniva ripresa ed estesa ai cristiani convertiti al giudaismo o al manicheismo con *CTh* 16,7,3 e specificava una prescrizione di cinque anni nel caso in cui l'apostata fosse defunto.

²⁶⁶ Il testo è trasmesso da *CTh* 16,7,4 e 5 che fanno parte di una stessa *constitutio*: «Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius aaa. Flaviano praefecto praetorio. Ii, qui sanctam fidem prodiderint et sanctum baptisma profanaverint, a consortio omnium segregati sint, a testimoniis alieni, testamenti, ut ante iam sanximus, non habeant factionem, nulli in hereditate succedant, a nemine scribantur heredes. quos etiam praecepissemus procul abici ac longius amandari, nisi poenae visum fuisset esse maioris, versari inter homines et hominum carere suffragiis. Sed nec umquam in statum pristinum revertentur, non flagitium morum obliiterabitur paenitentia neque umbra aliqua exquisitae defensionis aut munimnis obducetur, quoniam quidem eos, qui fidem quam deo dicaverant polluerunt et prodentes divinum mysterium in profana migrarunt, tueri ea quae sunt commenticia et concinnata non possunt. Lapsis etenim et errantibus subvenitur, perditis vero, hoc est sanctum baptisma profanantibus, nullo remedio paenitentiae, quae solet aliis criminibus prodesse succurritur. Dat. V id. mai. Concordiae Tatiano et Symmacho cons. Idem aaa. Flaviano praefecto praetorio. Si quis splendor collatus est in eos vel ingenuitatis, qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent, pereat, ut de loco suo statuque deieci perpetua urantur infamia ac ne in extrema quidem vulgi ignobilis parte numerentur. Quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt? Dat. V id. mai. Concordiae Tatiano et Symmacho cons.». Cfr. U. Vincenti, *La legislazione contro gli apostati data a Concordia nell'anno 391 (CTh 16,7,4-5)*, in *Studia et Documenta Historiae* 61 (1995), pp. 399-412. Si noti che la *inscriptio* di questa legge porta i nomi di Valentiniano, Teodosio e Arcadio; essa fu indirizzata al pagano Virio Nicomaco Flaviano, allora prefetto del pretorio per l'occidente.

²⁶⁷ Si riteneva infatti che la penitenza avrebbe potuto giovare a chi errava, ma non a chi aveva profanato il battesimo.

²⁶⁸ *CTh* 16,7,6: «Impp. Arcadius et Honorius aa. Caesario praefecto praetorio. Eos, qui, cum essent christiani, idolorum se superstitione impia maculaverint, haec poena persequitur, ut testandi in alienos non habeant facultatem, sed certa his generis sui propago succedat, id est pater ac mater, frater ac soror, filius ac filia, nepos ac neptis, nec ulterius sibi progrediendi quisquam vindicet potestatem. Dat. X kal. april. Constantinopoli Arcadio IIII et Honorio III aa. cons.». ».

²⁶⁹ *CTh* 16,7,7: «Impp. Theodosius et Valentinianus aa. Basso praefecto praetorio. post alia: apostatarum sacrilegum nomen singulorum vox continuae accusationis incesset et nullis finita temporibus huiusmodi criminis arceatur indago. Quibus quamvis praeterita interdicta sufficiant, tamen etiam illud iteramus, ne quam, postquam a fide deviaverint, testandi aut donandi quippiam habeant facultatem, sed nec venditionis specie facere legi fraudem sinantur totumque ab intestato christianitatem sectantibus propinquis potissimum deferatur. In tantum autem contra huiusmodi sacrilegia perpetuari volumus actionem, ut universis ab intestato venientibus etiam post mortem peccantis absolutam vocem insimulationem congruae non negemus. nec illud patiemur obstare, si nihil in contestatione profano dicatur vivente perductum. Sed ne huius interpretatio criminis latius incerto vegetur errore, eos praesentibus insectamur oraculis, qui nomen christianitatis induti sacrificia vel fecerint vel facienda mandaverint, quorum etiam

degli apostati: perdita totale della facoltà di far testamento, divieto di donazioni e vendite che aggirassero la legge; in più i loro averi dovevano passare ai più prossimi parenti di fede cattolica. La legge aveva valore retroattivo.

Possiamo ipotizzare che queste pervenuteci non siano state le uniche leggi contro chi si convertiva al paganesimo, possiamo inoltre essere certi che la loro applicazione avvenne a macchia di leopardo e con difficoltà, specie se chi si trovava ad essere preposto era di convinzioni pagane o se il reo era di alto rango. D'altro canto queste armi sembravano opportune, specialmente nel caso dei primi due provvedimenti teodosiani: la neutralità religiosa del regno di Valentiniano I aveva dato ossigeno al paganesimo e, molto probabilmente, aveva incentivato fenomeni di apostasia talvolta vistosi²⁷⁰. In ogni caso questa legislazione, come abbiamo accennato, introduceva nel diritto romano due rilevanti novità: il reato di apostasia e la privazione dei diritti civili in base ai convincimenti religiosi²⁷¹. Il legislatore, probabilmente, nel perseguire il suo scopo tramite questi nuovissimi, insoliti strumenti, faceva leva (ma stravolgendola) su una vetusta e consolidata tradizione giurisprudenziale, e cioè sulla incapacità di testare che tradizionalmente era riconosciuta al folle o al demente; e poi procedeva senza scomporsi nell'equiparare il paganesimo alla *dementia* inficiando di conseguenza la capacità dei pagani di disporre lucidamente dei propri beni²⁷². In realtà nella controversistica anticristiana erano stati i seguaci di Gesù a essere accusati di follia e stoltezza²⁷³. Ma ora, in tempi mutati, tale equazione, debitamente rovesciata, costituiva un formidabile strumento per ridurre i pagani a minoranza. E non si trattava dei *rumores* del volgo pagano o delle invettive di filosofi neoplatonici, bensì del disposto normativo ben studiato e approntato dalle cancellerie imperiali. Ma forse anche in questo caso possiamo ravvisare un elemento catalizzatore prodromo, il quale è desunto dalle Scritture. Paolo di Tarso non aveva forse predicato che la sapienza di questo mondo è agli occhi di Dio 'follia'?²⁷⁴.

Il fenomeno dei ritorni alle antiche tradizioni religiose doveva essere più rilevante di quanto si pensi se le leggi mirate a contrastarlo vennero più volte reiterate. Non troppo numerosi, probabilmente, furono i casi di ripensamenti autentici, basati su una riflessione

post mortem comprobata perfidia hac ratione plectenda est, ut donationibus testamentisque rescissis ii, quibus hoc defert legitima successio, huiusmodi personarum hereditate potantur. Dat. VII id. april. Ravennae Theodosio XII et Valentiniano II aa. conss.».

²⁷⁰ È un caso simile a quello che ebbe a verificarsi in Africa al tempo di Giuliano, quando, venendo meno la rete protettiva di Costanzo II a beneficio dei cristiani, i manichei rinvisitarono la loro azione. Lo stesso poté dirsi del donatismo prima perseguitato.

²⁷¹ Cfr. A. Guarino, *Il diritto privato romano*, in AA.VV., *Il diritto romano*, Roma 1980, p. 145.

²⁷² In tal modo i pagani erano di fatto equiparati ai *dementes*. Infatti il diritto romano riconosceva ai *furiosi* (pazzi agitati) alcuni momenti di lucidità, non così ai *dementes* il cui *vitium* era permanente e che erano pertanto da considerarsi soggetti del tutto limitati per quanto atteneva ai negozi giuridici.

²⁷³ La stoltezza dei cristiani si evinceva dai loro appelli a privilegiare la fede contro la razionalità, cfr. Celso ap. Or., *Cel.* 1,9 che sembra conoscere affermazioni paoline di *1 Cor.*; per non parlare della 'follia' dei martiri cristiani. Ancora agli inizi del secolo quinto Aug., *enarr. in Ps.* 34,8 riferisce che i pagani definivano *ebetes* i cristiani; inoltre Rutilio Namaziano parlava della *stultitia* dei cristiani facendola derivare dalla loro radice giudaica. Cfr. i brani di autori pagani da me raccolti in Rinaldi, II, pp. 467-469 e quelli che indica l'indice (pag. 557) alla voce Cristianesimo, accusa di irrazionalità.

²⁷⁴ Cfr. *1 Cor.* 3,19. Dunque doppiamente stolto sarebbe stato da considerarsi colui che nella follia del paganesimo sarebbe ricaduto dopo aver conosciuto la luce della fede cristiana.

filosofica oppure su un profondo moto dell'anima; più numerosi, forse, i casi di opportunisti che traevano momentaneo vantaggio dal compiacere autotrevoli quadri intermedi e senatori di alto rango ancora pagani²⁷⁵. Furono numerosi anche quei "cristiani a metà" la cui adesione alla fede in Gesù non aveva comportato l'abbandono definitivo e totale di pratiche a metà strada tra la magia e la religione²⁷⁶. Sono troppo ricorrenti gli appelli e le invettive contro queste deviazioni dei testi omiletici cristiani dell'epoca perché se ne sottovaluti la portata. In questo preciso contesto è significativo il noto pseudocipriano *Carmen ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitute[m] conversum* indirizzato a un *clarissimus* che dopo esser stato cristiano aveva apostatato divenendo ministro di culto di Iside e di Cibele. Il personaggio, che riceve un accorato appello a ritornare alla fede, non c'è presentato con il suo nome²⁷⁷, né ci è dato di conoscere l'anno in cui egli avrebbe rivestito il consolato. Né a risolvere il problema della datazione dell'opera²⁷⁸ giova il ricorso al quadro normativo in materia di apostasia di cui stiamo parlando. Ma se questa nebulosità del testo ci rende ardua una ipotesi di identificazione con un personaggio ben determinato, d'altro lato alcuni aspetti topici del componimento²⁷⁹ ci persuadono dell'accoramento dell'autore cristiano e del suo zelo sia nell'inibire le apostasie, sia nel dimostrare come la professione di fede in Gesù fosse pienamente compatibile con la *dignitas* che caratterizza chi appartiene all'*ordo senatorius*. Altro *topos* ricorrente in questo contesto controversistico consisteva nell'attribuire il marchio dell'apostasia al pagano che evidenziava una buona conoscenza delle Scritture²⁸⁰.

La politica mirata a colpire i pagani in quanto ex cristiani andò poi a svilupparsi giungendo a prendere di mira costoro semplicemente in quanto tali. Possiamo ritenere che il colpo di grazia al paganesimo fu inferto proprio da quelle leggi che ridussero i diritti e le capacità giuridiche dei suoi seguaci. Ad esempio i successivi divieti di ricoprire incarichi palatini oppure di essere arruolati nella milizia, come quando, nel 408, Onorio e Teodosio II vietarono a coloro *qui catholicae sectae sunt inimici*²⁸¹ *intra palatium mili-*

²⁷⁵ Valga come esempio la vicenda di Flavio Domizio Modesto, uomo di legge, antiocheno ed amico di Libanio il quale riuscì di volta in volta professando diversi credi religiosi a essere nominato alla prefettura di Costantinopoli dapprima da Giuliano, quindi da Valente, cfr. *PLRE*, I, pp. 605-608.

²⁷⁶ Cfr. M. Mazza, *La conversione nella Tarda Antichità. Appunti per una fenomenologia*, in M. J. Hidalgo de La Vega (a cura di), *La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a M. V. Pascual*, Salamanca 1898, pp. 123-143.

²⁷⁷ Ipotesi diverse: Flavio Claudio Antonio, Flavio Manlio Teodoro, Flavio Afranio Siagrio, cfr. Corsano-Palla, pp. 22-23.

²⁷⁸ Che comunque collocheremo nell'ultimo ventennio del sec. IV o nella prima decade del seguente.

²⁷⁹ "Numerosi elementi inducono a credere che l'*Ad senatorem* sia un'esercitazione retorica e l'apostata un destinatario fittizio" Corsano-Palla 2006, p. 23 riprendendo un'ipotesi di Consolino 1995, p. 317.

²⁸⁰ È il caso di Porfirio e, ancor più notoriamente, di Giuliano 'Apostata' per antonomasia. Anche di Hierocle Sossiano si pensò, traendo spunto dalla sua padronanza dei testi biblici, che un tempo era stato cristiano.

²⁸¹ Cfr. *CTh* 16,5,42: «Imp. Honorius et Theodosius aa. Olympio magistro officiorum et Valenti comiti domesticorum. Eos, qui catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus, ut nullus nobis sit aliqua ratione coniunctus, qui a nobis fide et religione discordat. Dat. XVIII kal. dec. Ravennae Basso et Philippo cons.» Il riferimento è tanto agli eretici quanto ai pagani. Importante la critica di Zos. 5,46,3-4 e la notizia che vi cogliamo secondo la quale la legge fu poco dopo abrogata anche per la convocazione del generale pagano Generidus il quale da allora con orgoglio si rifiutò di accedere a corte.

*tare*²⁸²; oppure quando, nel 415, gli stessi imperatori decretano che i pagani *nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur*²⁸³.

Tutto ciò nel 423 faceva dire al legislatore *paganos si supersunt, quamquam nullos esse credamus*²⁸⁴. Questa affermazione così autoreferenziale di Teodosio II e Onorio non era una voce isolata ma andava a comporsi con numerose altre che da parte cristiana si levavano trionfalmente per celebrare la scomparsa dell'idolatria e dei suoi seguaci. Così, ad esempio, Isidoro di Pelusio e, poco dopo, Teodoreto di Ciro il quale ostentava come prova la sostituzione dei santuari dei martiri cristiani al posto di quelli in onore degli dèi antichi. Anche le storie della chiesa che i 'sinottici' andavano allora componendo in continuità con l'epopea eusebiana, erano in realtà, celebrazioni della vittoria, oramai compiuta della croce sull'empietà pagana²⁸⁵.

Tuttavia uno studio più accurato del secolo quinto ci persuade che il paganesimo ebbe un tramonto lungo e non privo di bagliori e suggestioni. Basti pensare che la legge ora citata, e che dichiarava non posamente la scomparsa dei seguaci degli antichi culti, era stata indirizzata a un pagano! A quell'Asclepiodoto²⁸⁶, che fu console e prefetto del pretorio d'oriente, oltre che zio di Eudocia, la moglie di Teodosio II. Eppure anche basandoci sulle opere composte in questo periodo, sui loro contenuti e i loro scopi, potremmo persuaderci di una certa vitalità del paganesimo. L'apologetica postcostantiniana, ad esempio, comprende opere ben più ampie e agguerrite di quelle prodotte nei secoli in cui erano i cristiani a temere la persecuzione.

Le categorie storiografiche per intendere epoche particolarmente complesse non possono conseguentemente essere semplici. Il travaglio religioso della Tarda Antichità non può essere ridotto al conflitto tra le due fedi o ai tentativi di osmosi culturale. Il concetto di riduzione a minoranza può essere una formula valida per cogliere alcuni aspetti. Così piuttosto che di scomparsa dei culti pagani faremo meglio a parlare delle loro metamorfosi e trasposizioni. Sono comunque percorsi complicati per seguire i quali lo storico del cristianesimo è chiamato a far tesoro delle fonti documentarie, anche più minute, al fine di completare (talvolta correggere) il quadro consegnatoci da quelle letterarie.

²⁸² Si tratta tanto della milizia armata quanto dell'impiego negli uffici dell'amministrazione.

²⁸³ Cfr. *CTh* 16,10,21: «Idem aa. Aureliano praefecto praetorio II. Post alia: qui profano pagani ritus errore seu crimine polluantur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris vel iudicis honore decorentur. Dat. VII id. dec. d. n. Theodosio a. VII et Palladio cons.». Un riferimento a questa legge in Zac., v. *Sev.* In *PO* 2,1, 1903, p. 26.

²⁸⁴ Cfr. *CTh* 16,10,22: «Idem aa. Asclepiodoto praefecto praetorio. Post alia: paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus, promulgatarum ... iam dudum praescripta compescant. Et cetera. Dat. V id. april. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons.». Cfr. anche *CTh* 16,10,23: «Idem aa. Asclepiodoto praefecto praetorio. Post alia: paganos qui supersunt, si aliquando in execrandis daemonum sacrificiis fuerint comprehensi, quamvis capitali poena subdi debuerint, bonorum proscriptio ac exilium cohercebit. Dat. VI id. iun. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons.».». Cfr. Bonner 1984.

²⁸⁵ Cfr. Bonner 1984.

²⁸⁶ Cfr. *PLRE*, II, Asclepiodotus 1; Delmaire 2005, p. 324.

Bibliografia

- AE = *L'Année épigraphique*, Paris 1888 ss.
- Barnard 1990 = L. W. Barnard, *L'intolleranza negli apologisti cristiani con speciale riguardo a Firmico Materno*, in *Cristianesimo nella storia* 1 (1990), pp. 505-521.
- Bonamente 2009 = G. Bonamente, *Politica antipagana e sorte dei templi da Costantino a Teodosio II*, in U. Criscuolo - L. De Giovanni, *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*. Atti del Congresso internazionale (Napoli 21-23 novembre 2007), Napoli 2009, pp. 25-59.
- Bonner 1984 = G. Bonner, *The Extinction of Paganism and the Church Historian*, in *Journal of Early Christian Studies* 35 (1984), pp. 339-357.
- Christensen 1984 = T. Christensen, *The so-called Edict of Milan*, in *Classica et Medievalia* 35 (1984), pp. 129-175.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, a cura di T. Mommsen, Berlino 1863 ss.
- Consolino 1995 = F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli 1995.
- Corsano - Palla 2006 = Ps. Cipriano, *Ad un senatore convertitosi dalla religione cristiana alla schiavitù degli idoli*, Pisa 2006.
- De Giovanni 1989 = L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1989.
- Delmaire 2004 = R. Delmaire, *La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation*, in *Revue historique de droit français et étranger* 82 (2004), pp. 319-333.
- Delmaire 2005 = *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantine à Théodosie II (312-438). I. Code Théodosien. Livre XVI*, a cura di R. Delmaire et Alii, Paris 2005.
- Gaudemet 1990 = J. Gaudemet, *La législation anti-païenne de Constantin à Julien*, in *Cristianesimo nella storia* 1 (1990), pp. 449-467.
- Gaudemet 2000 = J. Gaudemet, *La politique religieuse impériale au IV^e siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes)*, in J. Gaudemet - P. Siniscalco - G. L. Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma 2000, pp. 7-66.
- Hamman 2007 = A. Hamman, s.v. *Magia*, in *NDPAC*, II, 2007, coll. 2971-2973.
- Jannou 1972 = P. P. Joannou, *La législation impériale et la christianisation de l'empire romain (311-476)*, Roma 1972.
- IG = *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873.
- ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 5 voll., Berlin 1892-1916.
- Laurin 1954 = J. R. Laurin, *Orientalion maîtres des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Romae 1954.
- Lizzi Testa 2009 = L. Lizzi Testa, *Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in occidente alla fine del IV secolo*, in U. Criscuolo - L. De Giovanni, *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*. Atti del Congresso internazionale (Napoli, 21-23 novembre 2007), Napoli 2009, pp. 167-190.
- Maisano 1995 = R. Maisano, *Il discorso di Temistio a Gioviano sulla tolleranza*, in Consolino 1995, pp. 35-51.
- MAMA = W. M. Calder et Alii (a cura di), *Monumenta Asiae Minoris Antiquae*, Manchester 1931-1988.
- Marasco = G. Marasco, *La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo d.C.*, in AA. VV., *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-IV*, Roma 2002, pp. 73-88.
- Maurice 1927 = F. Maurice, *La terreur de la magie au IV^e siècle*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 4 série, 6 (1927), pp. 106-120.
- Martroye 1930 = F. Martroye, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, in *Revue historique du droit français et étranger* 9 (1930), pp. 667-701.

- NDPAC = A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 voll., Torino 2007 ss.
- Palanque 1933 = J. R. Palanque, *L'empereur Gratien et le grand pontificat païen*, in *Byzantion* 8 (1933), pp. 41-47.
- PG = J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris 1957-1866.
- PLRE = A. H. M. Jones - J. R. Martindale - J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge 1971.
- Rinaldi 1997 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani, I. Quadro storico*, Bologna 1997.
- Rinaldi 1998 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani, II. Testi e documenti*, Bologna 1998.
- Rinaldi 2001 = G. Rinaldi, *Pietro Apostolo ed i vescovi romani nel giudizio dei pagani*, in "Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche". XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 2000), Roma 2001, pp. 291-314.
- Rinaldi 2008 = G. Rinaldi, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Chieti - Roma 2008.
- Sanzi 2006 = Firmico Materno, *L'errore delle religioni pagane. Introduzione, traduzione e note di Ennio Sanzi*, Roma 2006.
- Saradi-Mendelovici 1990 = H. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes toward Pagan Monument in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries*, in *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), pp. 47-61.
- Scorza Barcellona 1995 = F. Scorza Barcellona, *Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: dalla storia alla leggenda*, in F. E. Consolino (a cura di), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli 1995.
- Seek 1919 = O. Seek, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart 1919.
- SEG = *Supplementum epigraphicum Graecum*, Amsterdam 1923 ss.