

Il contributo degli altri

Possibile una “storiografia” pagana del cristianesimo?

GIANCARLO RINALDI

SOMMARIO – 1. Identità cristiana e giudaica. 2. Il ruolo delle Scritture. 3. Il profilo delle comunità. 4. Il monachesimo. 5. Le grandi controversie teologiche. 6. Conclusioni.

Che la storia siano i vincitori a scriverla è un’ovvia banalità verso la quale gli studiosi ostentano un legittimo sorriso di sufficienza. Eppure quando in merito a un determinato evento (un conflitto, ad esempio) le fonti di cui possiamo disporre provengono dall’una come dall’altra parte, intendo dire anche da quella soccombente, possiamo dirci fortunati poiché riteniamo di essere in grado di tracciare un affresco bilanciato e presumibilmente più aderente allo svolgimento dei fatti.

Credo che questa situazione possa bene attagliarsi anche alla vicenda del cristianesimo dei primi secoli la quale è, per ampio tratto, storia di un conflitto profondo tra la visione cristiana (dell’uomo, del mondo e di Dio) e quella pagana¹. La storiografia sulle origini e i primi tempi della cristianità è un prodotto di laboratorio. Su di essa, infatti, gravano alcuni condizionamenti che hanno alterato la ricostruzione e la valutazione di quegli eventi. Tra questi, in sintesi estrema, possiamo annoverare: a. le nostre precomprensioni, specialmente di tipo confessionale; b. la natura delle fonti che solitamente utilizziamo; c. le finalità perseguite da chi fa ricerca.

La storia del cristianesimo è infatti, per sua stessa natura, agevolmente confezionabile da un punto di vista confessionale. In concreto è facile proiettare la propria visione religiosa nella rievocazione di eventi lontani, e ciò avviene *in primis* selezionando i dati da utilizzare, quindi anche in-

¹ È ben nota al lettore l’ambiguità e l’inadeguatezza del termine “pagano”, che pure è vocabolo “di parte” poiché quelli che noi definiamo pagani non si denominarono mai tali; sta di fatto che esso è di fatto ancora utile in riferimento a coloro che non furono seguaci della visione religiosa ebraica né di quella cristiana; cf. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, Dehoniane, Bologna 1997, 35, nota 2.

terpretandoli sempre alla luce delle nostre personali convinzioni². Così, ad esempio, da parte cattolica in passato (anche recente) la storia delle presenze cristiane a Roma è stata spesso narrata come “storia dei papi”; oppure, da un punto di vista protestante, la vicenda della chiesa postcostantiniana è stata descritta alla stregua di un progressivo inarrestabile processo di allontanamento da una condizione di idilliaca purezza originaria.

Sta di fatto, inoltre, e con ciò stiamo al secondo fattore condizionante, che la stragrande maggioranza di manuali di storia del cristianesimo antico si avvale pressoché esclusivamente di fonti letterarie. E questo è già di per se stesso un limite grave poiché tale tipologia di documenti proviene esclusivamente da ambienti dotti ed era destinata a un pubblico di lettori tanto acculturati da poterne fruire. Stando così le cose ci si forma un’idea della vicenda degli antichi cristiani come di qualcosa di affine a quello che potrebbe essere stato un dialogo tra intellettuali. Ma così certamente non sono andate le cose. Nelle comunità, come nella società dell’epoca, la componente “popolare” fu sicuramente maggioritaria e di ciò noi possiamo essere sicuri, anche se oggi la voce di questi settori non si eleva con la nitidezza e la roboanza di quella delle sue guide che ebbero modo e facoltà di esprimersi tramite i generi letterari che la cultura letteraria dell’epoca metteva a loro disposizione. Per compensare questo limite delle nostre moderne ricostruzioni, pertanto, s’impone un ricorso intenso a quelle fonti documentarie (papiri, iscrizioni, monete, resti archeologici) che solitamente lo storico del cristianesimo antico è tentato di lasciare alle competenze dei singoli specialisti³. Se è vero che questa categoria di fonti può considerarsi più vicina agli strati socialmente e culturalmente più modesti delle comunità, ne consegue da un punto di vista metodologico che il loro contributo va strettamente integrato con quello delle fonti letterarie.

Quanto al terzo motivo di condizionamento è presto detto: la storia del cristianesimo, pur se nata in ambiente ecclesiastico, in quanto memoria delle comunità stesse, da molto, molto tempo ha oramai acquisito dignità di metodo e di statuto propri delle scienze storiche. Ma se questo dovrebbe oramai essere senza problema alcuno un dato di fatto acquisito, è tuttavia anche vero che la nostra disciplina da un lato viene talvolta piegata e spiegata alla luce di una visione confessionale, dall’altro spesso

² Quello dello storico che è un obiettivo espositore di fatti, mai colorati da passioni e da giudizi personali, è un traguardo ideale che è sempre da raggiungere ma che, in concreto, è per sua natura irraggiungibile. Ciò è ancora più vero quando abbiamo a che fare con la storia delle religioni, così come dei movimenti politici.

³ Il rispetto formale delle “specializzazioni” accademiche è spesso un alibi per coprire la paura di mettersi in discussione affrontando la sfida costituita dall’acquisire competenze nuove oppure, nella maggioranza dei casi, è semplicemente un prodotto di umana pigrizia.

subisce la diffidenza e l'ostracismo di un laicismo malinteso e miope. E ciò avviene anche in ambiti accademici...⁴

Ritorniamo al nostro tema e raccogliamo la sfida di superare un altro *handicap* che deriva dall'utilizzare esclusivamente fonti cristiane. Qui valuteremo la possibilità di allargare il quadro della ricerca storica sul cristianesimo antico ricorrendo all'apporto di punti di vista a questo estranei e fino ad ora solitamente trascurati, anche perché fruibili solo tramite testimonianze frammentarie oppure di seconda mano.

Ci domanderemo pertanto: quale visione della storia, della dottrina, dell'identità dei cristiani ebbero coloro che alla chiesa non appartennero, cioè i "pagani"?; inoltre: la loro testimonianza è necessariamente da considerarsi viziata da un atteggiamento polemico, oppure talvolta, proprio per la sua estraneità a quelle realtà che tratta, potrebbe restituirci un punto di vista proficuamente utilizzabile in quanto correttivo alla ricostruzione apologetica e trionfalistica della storiografia cristiana e, più in generale, della letteratura patristica?

Buona parte della mia attenzione alla storia religiosa dell'impero romano è stata dedicata, appunto, al recupero della visione che i pagani ebbero dei cristiani, del loro *modus vivendi*, delle loro dottrine e anche delle loro Scritture. Se mi è lecito anticipare la conclusione delle mie riflessioni, non ho difficoltà ad affermare che la conoscenza di questa visione ci è indispensabile per acquisire un'idea meno incompleta della religione cristiana. Non è più possibile, a mio avviso, parlare di storia del cristianesimo antico prescindendo dai giudizi che il mondo classico ebbe a formulare in merito. L'età degli iperspecialismi (oramai tramontata) deve cedere il posto allo sforzo di produrre una visione integrata dei gruppi sociali e religiosi dell'epoca dell'impero romano, dei loro dialoghi, dei loro giudizi, delle loro controversie, dei testi da loro prodotti e messi in campo⁵. Il ritratto del

⁴ In quanti corsi di laurea in materie classiche o umanistiche è possibile laurearsi a pieni voti senza aver studiato neanche un modulo di storia del cristianesimo! Quante volte la nostra disciplina è considerata facoltativa, opzionale, affine – e amenità del genere – per chi deve acquisire una conoscenza del mondo antico anche a livello "magistrale". Per non parlare di chi si laurea in storia dell'arte o in archeologia qui in Italia, dove ogni anfratto di strada rigurgita di arte che dalla realtà cristiana trae ispirazione. Ma preferiamo stendere un pietoso velo di silenzio sull'insipienza di chi in tal modo decreta la *damnatio memoriae* di tutto un patrimonio di cultura e di *realia* archeologici che il mondo intero c'invidia.

⁵ Non è il caso di prestare eccessiva attenzione a quei *rumores* che la plebe pagana metteva in circolazione sul conto dei cristiani in modo malevolo e senza adeguata conoscenza. Naturalmente lo storico delle società antiche non può ignorare questo atteggiamento che si ebbe in modo piuttosto diffuso nei riguardi della novità cristiana e dei suoi propugnatori.

⁶ Nei manuali di storia del cristianesimo, anche di ampio respiro, solitamente si relega in alcuni paragrafi il giudizio degli intellettuali pagani nei riguardi della nuova fede. Così ancora una volta si riproduce una divisione artificiale tra "pagani" e "cristiani" che nella realtà dei fatti non

cristianesimo antico o è una policromia ricca di sfumature oppure è una falsificazione di laboratorio. Sono ancora numerose le trattazioni storiche, classiche⁷ o anche più recenti⁸, le quali relegano il punto di vista dei pagani in un paragrafo o, al massimo, in un capitoletto appositamente dedicato al ricordo degli argomenti anticristiani, una sorta di piccolo “museo” di fossili o, se così preferite, di “riserva indiana” dove quelle notizie non vengono fatte opportunamente interagire, cioè sono scarsamente integrate e utilizzate contestualmente a quelle offerte da parte cristiana. Dal punto di vista metodologico, inoltre, ci permettiamo di osservare che quanto i non cristiani hanno affermato in merito alla novità cristiana non può essere più considerato semplicisticamente alla stregua di una “reazione pagana”. Se così facessimo stabiliremmo un criterio di analisi “cristocentrico” il quale, nella società antica che studiamo, non poteva darsi poiché effettivamente non esisteva⁹.

Qui di seguito presento alcuni aspetti della vicenda storica dei cristiani antichi per lo studio dei quali il far tesoro delle testimonianze pagane contribuisce in ogni caso all'ampliamento del nostro punto di osservazione, molto spesso al progresso della ricerca stessa.

I. IDENTITÀ CRISTIANA E GIUDAICA

La ricerca del volto autentico di Gesù, diremmo del “Gesù della storia”, ha condotto gli studiosi a ricollocare il personaggio a pieno titolo nel giudaismo dell'età del secondo tempio o, più propriamente, nel contesto del mediogiudaismo. E infatti l'intero universo concettuale della predica-

esisteva. Il punto di vista dei non cristiani, in sede di ricostruzione storica, va invece integrato e valutato in continuo confronto con quello attestato nelle fonti patristiche.

⁷ Ad esempio K. BIHLMAYER-H. TUECHLE, *Storia della chiesa. 1. L'antichità cristiana*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1973, 124-127, il quale ricorda nomi e notizie in un paragrafo dal titolo riduttivo “Lotta contro il cristianesimo colle armi dello spirito”.

⁸ Ad esempio G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Carocci, Roma 1997, il quale, però, riconosce più spazio ai testi pagani d'argomento cristiano: cap. 9 (pp. 77-82) il cui titolo *La reazione pagana*, pur riecheggiando l'ancora valido classico del De Labriolle ricorre al concetto di “reazione” ora ampiamente contestato nell'ambito degli studi sulle relazioni tra paganesimo/cristianesimo; cap. 16 (pp. 123-127) su Celso; cap. 25 dove, parlando degli “ultimi attacchi alla religione cristiana” si ricostruisce il pensiero di Porfirio con un semplicistico ricorso alle argomentazioni dell'anonimo di Macario di Magnesia (ma quello di Porfirio non fu certo l'ultimo, né fra gli ultimi “attacchi” alla religione cristiana!).

⁹ Si tratta di un errore di prospettiva simile a quello in cui si incorreva quando si etichettavano le Scritture giudaiche canoniche come “Vecchio” Testamento (in contrapposizione a uno Nuovo) e si considerava il dipanarsi del pensiero ebraico alla stregua di una *preparatio* all'avvento della religione cristiana. Criteri, questi, partoriti da una sensibilità confessionale, ma estranei al metodo dello storico.

zione di Gesù, i contenuti suoi più profondi e le immagini che la esprimono, così come appaiono nei vangeli, appartengono *in toto* alla storia del giudaismo dell'età che fu sua¹⁰. Anche a proposito di Paolo di Tarso un recente filone storiografico rivendica la sua totale afferenza al giudaismo, tanto da non parlare più di una sua "conversione", bensì di una sua svolta nella direzione di una fede (pur sempre giudaica) in Gesù. Questo recupero di Gesù e di Paolo alla tradizione d'Israele va necessariamente esteso alle comunità che nel nome di Gesù credettero e che sul magistero di Paolo ebbero a essere fondate. Di conseguenza ci si domanda quando la "chiesa" si separò effettivamente dalla "sinagoga" o, in altri termini, quando la corrente dei seguaci di Gesù si diede un ordinamento distinto da quello del giudaismo rabbinico. Ovviamente non è possibile indicare una data, sia perché fenomeni di tal genere non avvengono mai in un momento circoscritto, sia perché il distacco ebbe a verificarsi in regioni diverse con modalità e tempistica differenziate. Alcuni studiosi giungono a parlare di una separazione avvenuta nell'inoltrato secondo secolo.

Non entro nel merito della *vexata quaestio* e mi limito soltanto ad alcune considerazioni marginali. Il fenomeno della separazione tra cristianesimo e giudaismo nel secolo II è vistoso, presso alcuni ambienti e autori direi fragoroso, e si dipana con chiarezza esemplare tra i due opposti poli del marcionismo, da un lato, e delle correnti giudeocristiane, dall'altro. Esso ha tuttavia dei prodromi eloquenti sin dall'epoca di composizione della più antica letteratura neotestamentaria. L'attenzione di Paolo alla gentilità è un dato di fatto attestato nelle sue lettere e riflesso nella composizione socio culturale delle sue comunità. Il discorso che l'autore degli *Atti* pone sulle labbra di Paolo in occasione del suo soggiorno ad Atene è comprensibile nel contesto della produzione giudeo ellenistica, e si proietta in ogni caso nelle categorie della paideia classica.

¹⁰ La rivendicazione della piena giudaicità di Gesù e del suo movimento non deve però farci cadere nel grossolano errore di chi afferma che «una presentazione del mondo greco-romano al tempo di Nostro Signore... sarebbe non solo impossibile ma anche poco utile» poiché «non ci sono infatti aspetti particolari del mondo greco-romano dei quali possa dirsi, come di quelli del mondo giudaico, che hanno determinato in maniera diretta e decisiva lo sviluppo del cristianesimo nell'impero romano», come leggiamo in G. JOSSA, *Rapporti del cristianesimo delle origini e l'ambiente greco-romano*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2004, p. 51. Non possiamo infatti ignorare che il giudaismo nel quale Gesù era pienamente immerso aveva già subito un processo di ellenizzazione (per non parlare anche di altre culture, ad es. quella persiana) che, come ha dimostrato a più riprese M. Hengel, non riguardò soltanto la diaspora ma anche le terre che fanno di sfondo ai vangeli. Quel che in termini tecnici si chiama "ellenizzazione" del cristianesimo è pertanto un elemento che la chiesa antica, per così dire, ha già acquisito con il latte della mamma. Basterà riflettere sul fatto che leggiamo tutti i libri del Nuovo Testamento nel greco ellenistico per convincerci che la conoscenza del mondo che questa lingua ha concepito e nella quale si è espressa è non soltanto per noi possibile e utile, ma è anzi indispensabile.

Ritornando alla rilettura "giudaica" di Gesù, di Paolo e della prima cristianità, compiuta da storici recenti, essa sembra opportuna e condivisibile ma, a dire il vero, non del tutto originale se ci poniamo dal punto di vista con il quale i pagani guardarono alla religione di Gesù valutandola nell'ambito delle correnti di pensiero della loro età. Per dirla in breve, quegli antichi osservatori pagani colsero pienamente il carattere giudaico della figura di Gesù, del suo messaggio e della dottrina che a lui si rifaceva. Anche quando la chiesa cristiana era perfettamente organizzata come corpo autonomo del tutto distinto (e opposto) dalla comunità giudaica, un pagano quale Rutilio Namaziano, nell'anno 417, poteva far riferimento a quest'ultima come alla *radix stultitiae*, cioè come alla radice dalla quale proveniva il cristianesimo giudicato *stultitia*.

Gli osservatori pagani avevano dunque già chiaramente colto quella intima connessione tra giudaismo e cristianesimo che la storiografia recente, tra polemiche e dissensi, a buon diritto sostiene. Forse la più antica attestazione di questa piena afferenza del movimento di Gesù al giudaismo è da ravvisarsi nella nota testimonianza svetoniana secondo la quale l'imperatore Claudio *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*. Quest'ambigua espressione, com'è noto, viene solitamente interpretata come allusiva a una generale espulsione da Roma dei giudei a causa del turbamento dell'ordine pubblico determinatosi nelle sinagoghe a motivo della predicazione relativa a Gesù Cristo. Il fatto sarebbe avvenuto nel 48. Se questa lettura è nel vero dobbiamo concludere che Svetonio, o la sua fonte, abbia ritenuto erroneamente Cristo presente a Roma o, comunque, abbia in qualche modo confuso la comunità dei suoi seguaci con quella giudaica *tout court*. Un'altra opinione vorrebbe che il nome *Chrestus* non abbia niente a che vedere con Gesù Cristo ma sia da riferire a un liberto. *Chrestus*, com'è noto, è tipico e ben attestato nome di liberto. Ma a proposito di questo episodio della Roma giudaica nell'età dell'imperatore Claudio bisogna fare i conti anche con la testimonianza di Cassio Dione¹¹ la quale, invece, afferma che i giudei a Roma erano molto numerosi, tanto da non poterli allontanare dalla città se non facendo scoppiare un tumulto; lo storico asserisce poi esplicitamente che Claudio, per tal motivo, non li cacciò, ma si limitò a decretare che non potessero riunirsi. Come intendere questa che sembra una palese discordanza tra le due fonti? Dobbiamo rinunciare a cogliere nella nota frase di Svetonio una delle più antiche attestazioni del cristianesimo a Roma? A mio avviso Cassio Dione ci aiuta a rileggere e a ritradurre la frase di Svetonio che, con

¹¹ Cf. 60,6,6.

ogni probabilità, potremo rendere così: «(Claudio) espulse da Roma (que) i giudei che tumultuavano a motivo di Cresto». Dunque *non tutti* i giudei, come osserva Dione Cassio, bensì *solo quelli* che si agitavano intorno alla fresca ed entusiastica notizia di un Cristo, speranza d'Israele realizzata, araldo e instauratore del nuovo Regno di Dio e (cosa ancora più inaccettabile) personaggio proclamato come afferente alla sfera stessa della divinità, sia pure in modo ancora primordiale e non chiaro. In conclusione, ed è questo l'aspetto che c'interessa cogliere della notizia, Svetonio, o la sua fonte, lungi dall'essersi confuso nel ritenere Gesù personalmente presente a Roma, sembra consapevole che il movimento gesuano abbia costituito una realtà tutt'interna alla sinagoga. Non siamo distanti dal giudizio di quel Gallione il quale a Corinto, nel 51, espletando la sua magistratura di proconsole d'Acacia e trovandosi a valutare un'accusa che i giudei avevano rivolto a Paolo, senza mezzi termini e immediatamente sentenziò loro che tutta la fattispecie del contendere si risolveva in questioni su "parole, nomi e la vostra Legge" e pertanto era da considerarsi rientrante nella sfera del giudaismo e lì, soltanto lì, sarebbe dovuta rimanere¹².

È vero che poco più di dieci anni dopo, nel 64, proprio nell'età neroniana, l'imperatore poteva agevolmente distinguere tra giudei e cristiani, riservando a questi soli il castigo per aver dato Roma alle fiamme¹³; ma ancora in età domiziana il *limes* tra le deviazioni verso costumi giudaici e l'aderenza al cristianesimo in ambienti senatori era probabilmente incerto, se è vero che le nostre fonti sono ambigue in merito ai rigori di questo imperatore verso personaggi quali Flavio Clemente, Flavia Domitilla, Acilio Glabrione (cristiani?).

¹² At. 18,12-15. Certamente Luca colora il suo racconto e ripete il motivo ricorrente del giudeo accusatore, del cristiano innocente e del rappresentante del potere romano che tutela quest'ultimo dalle iniziative minacciose dei primi. A prescindere dal giudizio sull'attendibilità storica dell'episodio (della quale non avrei motivi di dubitare) sta di fatto che agli occhi di un alto magistrato romano di rango senatorio, magari addottrinato nella filosofia degli stoici, le questioni che andava agitando il rabbino di Tarso e che suscitavano la trepidazione dei suoi correligionari dovevano apparire un'esotica e noiosa *querelle* sull'ombra dell'asino, a meno che il tutto non avesse una sua proiezione negativa sull'ordine pubblico, questo sì di competenza del proconsole.

¹³ Con il suo decretare una persecuzione a danno dei cristiani Nerone colpiva un bersaglio adeguatamente fragile. I giudei erano non solo tutelati dallo *status* di *religio licita*, con i relativi privilegi che risalivano alle origini stesse del principato, ma erano relegati nell'ambito di un'etnia circoscritta. Poppea li favoriva, cf. Fl. Ios., *ant.* 20,195; *vita* 16. I seguaci di Gesù non avevano alcun ombrello giuridico, esercitavano un'azione missionaria capillare che li rendeva parte di un movimento trasversale e incontrollabile; inoltre tra i testi che più nutrivano la loro predicazione v'erano le visioni apocalittiche le quali agitavano scenari di distruzione di fuoco per gli elementi del mondo che si avvicinavano alla loro fine e al giudizio di Dio. L'*Institutum Neronianum* a cui oscuramente accenna Tert., *nat.* 1,7,9 non è una specifica legge ma, con ogni probabilità, questa sua distinzione a danno dei giudei seguaci di Gesù (per il loro *nomen*) la quale prese corpo in un'azione persecutoria che fu la prima di una serie destinata a perdurare.

Se i pagani ebbero consapevolezza dell'appartenenza tanto del cristianesimo quanto del giudaismo a un medesimo universo di pensiero, da un punto di vista "politico" invece, cioè per quanto riguarda l'osservazione delle dinamiche sociali, essi furono spesso in grado di distinguere tra il nucleo dei seguaci di Gesù (che d'ora in poi indicheremo con il chiaro termine "cristiani") e il *mainstream* del giudaismo. Ciò è evidente da una lettura degli *Atti degli Apostoli*, un libro che merita il rispetto dello storico per la qualità delle fonti che dimostra di utilizzare e per l'accuratezza di certe sue asserzioni relative al contesto storico della vicenda che narra. Luca, certamente, enfatizza la lacerazione tra credenti in Gesù e frequentatori della sinagoga per poi introdurre il rappresentante del potere romano quale difensore dei primi dalla furia di questi ultimi¹⁴. Con queste ricorrenti caratterizzazioni egli intese rendere certo il suo lettore, di cultura ellenistica, della diversità tra cristiani e giudei per poi accreditare i primi quali leali cittadini dell'impero¹⁵. Ma, al di là delle innegabili intenzioni evangelistiche e apologetiche di Luca, sta di fatto che, come prima si accennava, quella giudaica era prevalentemente un'etnia circoscritta e ben identificabile, tanto da essere da tempo soggetta a un particolare *status* giuridico nell'ambito dell'ordinamento romano; diverso il caso dei seguaci di Gesù, reclutati da svariate provenienze sociali ed etniche, formanti poi un movimento trasversale sempre più di portata ampia e tale, comunque, da ingenerare specialmente presso il popolo perplessità e apprensioni per il suo carattere innovativo e destabilizzante. L'apologetica lucana è sempre elegante: come abbiamo osservato, già nel racconto degli *Atti* un proconsole di rilievo, quale Gallione, era in grado di notare la non pericolosità del fenomeno cristiano che considerava del tutto interno al giudaismo¹⁶.

In sintesi: i pagani furono acuti osservatori delle dinamiche intercorse tra giudei e cristiani; presero atto della separazione delle due comunità e, considerando che quella giudaica era una *religio licita*, evidenziarono l'inaccertabilità della novità cristiana sia per quanto riguarda la dottrina sia perché essa voleva far assurgere a religione universale una visione del

¹⁴ È qui evidente uno sviluppo di quel motivo evangelico che ritrae le autorità giudaiche nel loro desiderio di condannare a morte Gesù e quelle romane (Pilato) incerte e sostanzialmente maldisposte a piegarsi a questa richiesta.

¹⁵ Sotto questo punto di vista gli *Atti* costituiscono un testo apologetico al quale non riterrei estranea l'intenzione di invocare per la religione dei seguaci di Gesù lo status di *religio licita*.

¹⁶ Più in generale sul rapporto tra Luca e Roma, cf. G. RINALDI, *La "Lex de Templo Hierosolymitano" e l'atteggiamento di Luca verso Roma*, in *Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia* 50 (1995), 269-278; S. WALTON, *The State They Were in: Luke's View of the Roman Empire*, in P. OAKES (a cura di), *Rome in the Bible and the Early Church*, Grand Rapids, 2002, 1-41; S. KIM, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the writings of Paul and Luke*, Baker, Grand Rapids 2008.

mondo e dei costumi che in realtà era quella della fazione giudaica. I giudizi formulati dai pagani in merito al giudaismo evidenziano generalmente buona dose di ironia e di satira, talvolta un certo disprezzo, ma mai un accanimento persecutorio. Ove mai, però, questa etnia, con la sua religione, avesse voluto dar l'assalto alla paideia tradizionale e alle strutture socio politiche che la reggevano, allora si sarebbe suonato un campanello d'allarme. Ed è quanto accadde con il movimento di Gesù che utilizzava le fondamentali categorie di pensiero del giudaismo per definire una sua propria identità e, successivamente, faceva valere la sua diffusione come condanna a morte del patrimonio religioso classico.

L'emergere di una identità cristiana sullo sfondo della matrice giudaica non avvenne pacificamente e serenamente. Celso fu così consapevole delle controversie che agitavano il rapporto tra giudei e cristiani che introdusse nei primi due libri del suo *Discorso veritiero* proprio un giudeo ad argomentare contro Gesù e i suoi seguaci. Eppure anche egli ebbe la chiara consapevolezza della piena appartenenza originaria dei cristiani alla loro matrice giudaica e, conseguentemente, definì "rivolta" la loro separazione da tale scaturigine. Ponendosi nell'ottica della tradizione antiggiudaica alessandrina egli accusò i giudei di essere stati dapprima rivoltosi al seguito di Mosè e poi di aver pagato la colpa di tale insubordinazione subendo a loro volta l'apostasia e la defezione dei seguaci di Gesù, una sorta di "chi la fa l'aspetti".

Quanto a Porfirio va detto che egli ebbe del giudaismo una conoscenza accurata e sviluppò a fini anticristiani quella che era la separazione e la rivalità tra le due religioni monoteistiche. In tale cornice egli rivendicò la giudaicità di Gesù al fine di denunciare le evoluzioni o, meglio, le deviazioni teologiche, dei suoi seguaci i quali avevano fatto di un saggio giudeo una figura divina. Semplificando potremmo dire che con Porfirio iniziò quella politica religiosa di stampo pagano tradizionalista secondo la quale di quanto si apprezzava Israele e Gesù, di tanto si denigravano i cristiani colpevoli di apostasia verso la fede di Abramo e le istituzioni di Mosè, anzi rei addirittura di aver trasformato la figura del saggio predicatore Gesù in quella inaccettabile del Dio supremo che scende in terra e prende corpo. Nell'età tetrarchica questa politica diede la stura alle grandi persecuzioni, quando giudaismo e "paganesimo" si atteggiarono a fronte della tradizione contrapposto alla perniciosa novità cristiana.

Giuliano fu poi il più compiuto e consapevole esponente di tale atteggiamento. Nei suoi scritti la legittimazione del giudaismo s'intende alla luce della sua dottrina delle divinità pertinenti a ciascun popolo, mentre un motivo di condanna del cristianesimo è costituito proprio dal suo aver

voltato le spalle alle istituzioni più venerabili della fede e dell'esperienza di Abramo, come sacrifici e circoncisione. Questa politica giuliana di *divide et impera* tra giudei e cristiani è alla base del noto tentativo di riedificare il tempio ebraico il quale avrebbe avuto, tra l'altro, anche la funzione di smentire la nota profezia di Gesù secondo la quale dell'edificio non sarebbe rimasta pietra su pietra¹⁷.

Nello scorcio del secolo IV, se questa è la sua epoca di composizione, gli autori (pagani) della *Historia Augusta* associarono il giudaismo al cristianesimo in non pochi brani nei quali accennavano a quest'ultimo. Si tratta di riferimenti a imperatori appartenenti alla dinastia dei Severi. Così Settimio Severo avrebbe proibito con un solo provvedimento il proselitismo cristiano insieme a quello giudaico¹⁸; Elagabalo avrebbe voluto nel suo santuario sincretistico del Palatino i simboli delle devozioni giudaiche a fianco di quelle cristiane¹⁹; Alessandro Severo avrebbe usato la stessa misura di benevolenza con giudei così come con cristiani,²⁰ inoltre avrebbe fatto posto nel suo larario ad Abramo come a Gesù²¹ e, per le nomine dei magistrati romani, si sarebbe ispirato alla prassi della *probatio* in uso presso giudei e cristiani al momento della nomina dei loro ministri di culto²².

2. IL RUOLO DELLE SCRITTURE

Il cristianesimo non è, e nello stesso tempo è, una "religione del libro". Certamente non lo è in quanto la "Parola" è Gesù, come persona vivente, e non certo un testo cartaceo. Nello stesso tempo, però, un *corpus* di Scritture "sacre" ha da sempre costituito la base dell'edificio di fede cristiano, il collante per l'organizzazione delle sue comunità, il serbatoio a cui attingere dottrine e rituali e, più di tutto, l'unico tramite per conoscere Gesù. Quando non era ancora disponibile un canone di scritti cristiani, ciò che ora chiamiamo il Nuovo Testamento, i proclamatori del messaggio di Gesù si avvalevano delle Scritture giudaiche come della loro "Bibbia". Da queste traevano spunti per il loro annuncio, a queste ritornavano per

¹⁷ Cf. Iul., *ep.* 51 Wright dove ravvisiamo una conoscenza da parte del pagano della nota profezia di Mt. 24,1-2 (e paralleli Mc. 13,1-2; Lc. 21,5-6); commento e bibliografia specifica sul tema in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, 423-425.

¹⁸ SHA, v. *Sept. Sev.* 17,1.

¹⁹ SHA, v. *Elagab.* 3,3.

²⁰ SHA, v. *Alex. Sev.* 22,4.

²¹ SHA, v. *Alex. Sev.* 29,2.

²² SHA, v. *Alex. Sev.* 45,7.

confermare le dottrine e consolidare la loro identità. La centralità del testo scritto non è stata una scoperta dei Riformatori né, tantomeno, per i cattolico romani, una innovazione del Vaticano II. Possiamo affermare che la storia della teologia cristiana dei primi secoli coincide con la storia dell'esegesi biblica di questa stessa epoca.

I pagani furono consapevoli dell'importanza dei testi biblici tanto per i giudei quanto per i cristiani. Fu all'epoca del procuratore di Giudea Ventidio Cumano (48-52 d.C.) che un soldatuccio romano volle offendere i giudei nel modo più grave: stracciando pubblicamente un rotolo della Legge. Flavio Giuseppe²³ ci riferisce sia dell'episodio sia delle sommosse che dal gesto furono generate e che si riuscì a placare soltanto con la condanna a morte del provocatore. Non molti anni dopo, a seguito della sconfitta giudaica del 70, uno stesso rotolo della Legge fu portato in trionfale processione a Roma insieme ai simboli più significativi ed eloquenti d'Israele. Quest'ultimo particolare non rientra nei pannelli dell'arco di Tito, a Roma, che immortalano la processione, ma viene riferito da Flavio Giuseppe²⁴.

Dunque i pagani, pur disprezzando le Scritture, notarono che queste costituivano un fondamento per i cristiani. Va ricordato, ad esempio, che il cuore dell'editto persecutorio di Diocleziano del 23.2.303 era proprio la *traditio* delle Scritture e la loro pubblica distruzione. Atteggiamento per certi aspetti affine fu mostrato, poco dopo, da Massimino Daia il quale commissionando la composizione degli apocrifi *Atti di Pilato* (intesi a denigrare la figura di Gesù) e ordinandone lo studio nelle scuole, dimostrò di essere consapevole dell'importanza che tale genere letterario aveva in ambito cristiano.

Ma ciò che più ci persuade a ritenere che i pagani ebbero consapevolezza del ruolo delle Scritture tra i cristiani è quanto si evince dallo studio dei numerosi frammenti di loro opere che attestano questa conoscenza. S'intende che questi pagani erano intellettuali. Certamente quel popolino presso il quale circolavano infamanti *rumores* a carico dei seguaci di Gesù non ebbe interesse ai testi biblici, e non li conobbe neppure, anche a motivo della loro esoticità.

Non è il caso che ripeta in questa sede quanto ho già esposto a più riprese in alcuni miei contributi ai quali rimando per il reperimento della

²³ *Ant.* 20,115; *bell.* 2,229.

²⁴ *Bellum* 7,150.

documentazione e della bibliografia²⁵. I pagani, com'è noto, trovavano il testo biblico poco elegante, anzi decisamente rozzo, stilisticamente inaccettabile, infarcito di barbarismi, etc. Alle Scritture, pertanto, s'interessarono pressoché esclusivamente nell'ambito della polemica contro i cristiani. Composero critiche spesso acute da cui in un modo o nell'altro furono quindi fatte derivare, come ho congetturato, *excerpta di quaestiones*. Tutta questa produzione sicuramente sollecitò l'attenzione dei "Padri della Chiesa" ai quali dobbiamo pensare non come a fumosi maestri di teologia, disimpegnati e disincarnati dalle vicende che incalzavano sia loro che le comunità loro affidate. La produzione letteraria degli autori cristiani, invece, ebbe sempre un carattere concreto, finalizzato a risolvere situazioni e a intervenire in casi specifici. La *veritas* per quegli antichi cristiani non era una gratificante acquisizione del ragionamento filosofico, bensì un corredo di certezze intimamente connesso all'esperienza della salvezza. Pertanto essi erano pienamente persuasi di combattere una battaglia per la verità salvifica.

È un dato di fatto che la circolazione e l'interazione reciproca di testi e di dottrine religiose nell'età dell'impero romano fu più fitta di quanto non si sia pensato da parte di noi moderni. Le critiche dei pagani hanno talvolta inciso sulla trasmissione di testi neotestamentari, inducendo versioni armonizzanti o tese a evitare aspetti di criticità²⁶; molto spesso hanno inoltre stimolato la stessa esegesi patristica portando alla luce aporie, contraddizioni, incongruenze del racconto biblico. Mi sia concesso di citare due soli esempi che illuminano l'uno e l'altro caso.

Porfirio²⁷ notò come nell'esordio del vangelo di Marco una profezia di Malachia era stata erroneamente attribuita ad Isaia²⁸:

Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio. Secondo quanto è scritto nel profeta Isaia: *Ecco, io mando davanti a te il mio messaggero che preparerà la tua via.*

²⁵ Cf. *Biblia gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989; *La Bibbia dei pagani*, voll. I e II, Dehoniane, Bologna 1997, 1998; *La Bibbia dei Gentili. Tre riflessioni sulla conoscenza della Bibbia tra i pagani*, in *Saggezza straniera. Roma e il mondo della Bibbia*. Atti del seminario invernale dell'Associazione Bibbia. Verbania, Intra 30 gennaio-3 febbraio 2003, Bibbia, Settimello Firenze 2004, 189-226.

²⁶ Ciò non deve meravigliarci: è noto che le controversie dottrinali hanno inciso sulla trasmissione del testo biblico; cf. B.D. EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the text of the New Testament*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.

²⁷ *C. Christ.* Fr. 9 Harnack.

²⁸ In realtà la prima parte della citazione è desunta da *Mal.* 3,1, mentre "Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri" è tratto da *Is.* 40,3.

Voce di uno che grida nel deserto: "Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri".

Nel Codice Alessandrino, nei manoscritti della Famiglia 13, nel Codice Freer al posto dell'attribuzione ad Isaia troviamo un più generico ἐν τοῖς προφήταις. Vi sono buone probabilità che la variazione costituisca un intervento armonizzatore teso a mettere al riparo l'evangelista dall'accusa²⁹.

Quanto al secondo caso possiamo ricordare il noto episodio della controversia antiochena tra Pietro e Paolo. Ne parla quest'ultimo in *Gal.* 2,11 ss. quando riferisce che egli stesso ebbe duramente a rimproverare Pietro poiché ad Antiochia, influenzato dalle posizioni radicali di Giacomo di Gerusalemme, si rifiutò di sedere a tavola con convertiti provenienti dalla gentilità, cioè non giudei e, pertanto, non osservanti le prescrizioni alimentari di Mosè. L'episodio in se stesso e il tono irato di Paolo nel rievocarlo non potevano che offrire un ghiotto spunto per le critiche dei pagani. Origene, infatti, trattò dell'argomento nel decimo libro dei suoi *Stromata*, un repertorio ampio (e purtroppo perduto) nel quale egli avviava a soluzione brani biblici apparentemente contraddittori oppure oggetti di critica da parte degli avversari della fede. L'alessandrino, in coerenza con il suo mantenere le distanze dall'esegesi letterale del testo, risolse il problema affermando che tra i due sommi apostoli fosse stata inscenata una "simulazione diplomatica" intesa a insegnare efficacemente la libertà del cristiano dai vincoli del legalismo giudaico. Porfirio poi ritornò sul tema sostenendo l'impossibilità di intendere i testi biblici se non in senso immediato e letterale; da ciò derivava la denuncia dell'aspro conflitto d'Antiochia. Di tutto ciò siamo informati da Girolamo che, nel prologo del suo *Commentario ai Galati*, fece tesoro della lezione origeniana e ricordò, inoltre, come anche altri esegeti avevano trattato il tema proprio per far fronte alla critica del filosofo pagano. In realtà Girolamo era lui stesso impegnato in una dura controversia esegetica su questo stesso argomento con Agostino. Il primo, come abbiamo visto, sulla scia di Origene, ricorreva alla tesi della simulazione diplomatica, il secondo la rigettava affermando che riconoscere l'umiltà di Pietro in questa circostanza avrebbe anche significato rintuzzare le accuse di Porfirio. In ogni caso ci troviamo di fronte a un chiaro caso di influenza della lettura della Bibbia da parte di un pagano sull'esegesi biblica patristica.

Dalla *Biblia gentium* ricaviamo anche un'altra importante osservazione che integra e arricchisce la nostra conoscenza sul ruolo e l'utilizzazione

²⁹ Cf. il commento in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, 326-327.

delle Scritture nel cristianesimo antico. Bisogna ritornare al secolo secondo e alle importanti discussioni che vi ebbero luogo in merito alla definizione del “canone” biblico. In quest’epoca l’elenco degli scritti cristiani andava già formandosi se è vero che il Canone Muratoriano può farsi risalire allo scorcio di tale periodo. Ma più accanite ritengo siano state le discussioni tese a determinare la legittimità e l’opportunità dell’utilizzazione delle Scritture giudaiche da parte dei cristiani. Si trattava, in una prospettiva più ampia, di definire il rapporto tra la comunità cristiana e la sua matrice giudaica, tra “chiesa” e “sinagoga”. Sulla discussione potevano gravare le conseguenze delle rivolte giudaiche di età flavia, traiana e quindi adrianea le quali avevano contribuito a ridisegnare a tinte più fosche un ritratto del giudeo in quanto rivoluzionario. Più ancora gravava sulle riflessioni che furono allora svolte tra i cristiani il chiaro fallimento della loro missione tra i giudei e l’ostilità sempre più marcata tra le due comunità. A prescindere dal giudizio che si voglia dare sulla letteratura *Adversus Iudaeos* (in questo secolo già molto nutrita!), se cioè la si voglia intendere come un riflesso di effettive controversie tra i due gruppi o, harnackianamente un genere letterario fittizio, oppure soltanto come una maniera per marcare l’identità di un popolo di Dio (la chiesa) che si sentiva nuovo relativamente al *Vetus Israel*, sta di fatto che le tensioni tra i due gruppi erano reali. Inoltre allora l’accettazione del *corpus* delle Scritture giudaiche come espressione della rivelazione divina al pari, per esempio, dei vangeli, non era affatto scontata in tutti gli ambienti dove si professava la fede in Gesù. Valga l’esempio di Marcione al quale il problema di un canone scritturistico stava davvero a cuore. La scelta marcionita era netta: quei testi (giudaici) ispirati da un dio algido e iroso non avevano niente in comune con la parola d’amore predicata da Gesù a nome del Dio sconosciuto e con il bando paolino che di questa parola doveva considerarsi l’interprete autentico. Dall’altro lato dello “schieramento” cristiano v’erano i movimenti cosiddetti giudeocristiani per i quali il problema non doveva proprio porsi e per motivi opposti: la Legge di Mosè era un distintivo perenne per il suo popolo e Paolo, che questa Legge aveva oltraggiato, era da considerarsi un falso apostolo.

Sappiamo quale fu la scelta della Grande Chiesa, ma giova riflettere sui motivi e sulle condizioni che tale scelta caratterizzarono. Nel secondo secolo, di cui stiamo discutendo, per i cristiani era di vitale importanza dimostrare di non essere *hesterni*, tale qualifica avrebbe comportato *ipso facto* la condanna del loro credo in una società che guardava alla tradizione e all’antichità come alla garanzia della vera dottrina. Dunque un collegamento alla storia così antica d’Israele avrebbe costituito una soluzione

ottimale per mettere a tacere queste accuse. Si poteva addirittura sfidare l'avversario con le sue stesse armi e proclamare che Abramo era più antico (e quindi più autorevole) di Omero; impresa che l'apologetica cristiana effettivamente tentò sulla scia di quella giudaica. Parlare di quella che con terminologia moderna definiremo una "tradizione scritturistica" significava agganciare la storia della recente chiesa cristiana alle origini stesse della vicenda umana. L'idea della chiesa come *Novus Israel* aveva dunque una valenza non solo chiaramente e prioritariamente teologica, all'interno del movimento cristiano³⁰, ma anche controversistica sul fronte esterno.

Se questi furono (alcuni) motivi che indussero le guide della Grande Chiesa a far proprio *in toto* il *corpus* delle Scritture giudaiche, va però anche ricordata la condizione in conformità alla quale tale accettazione avvenne: bisognava interpretare tutti gli scritti ereditati dalla sinagoga come una continua profezia di Cristo. L'esegesi cristologica dell'Antico Testamento fu la *conditio sine qua non* che legittimò la sua accettazione. A questa scelta consapevole furono abbinati due corollari naturali: 1. il ricorso all'allegorismo come strumento risolutivo di ostacoli e difficoltà varie che avrebbero potuto opporsi a questa esegesi monocorde; 2. l'idea che i libri della Bibbia siano da considerarsi un'unica realtà letteraria, una "lettera del creatore alle creature" dove le peculiarità di ogni testo (stile, autore, circostanze, significati propri, etc.) scomparivano di fronte all'unicità del messaggio: la profezia della venuta di Gesù e dell'affermazione della chiesa. Basta dare uno sguardo anche superficiale ai testi patristici per notare la disinvoltura con la quale l'esegeta cristiano attinge e salta da un documento all'altro della tradizione giudaica per piegarlo e spiegarlo unicamente alla luce della figura di Gesù³¹.

Diversa fu la considerazione dei libri biblici che compare nei frammenti di autori pagani. In questi, infatti, si ravvisa un desiderio di trovare contraddizioni il quale faceva scoprire la diversità di ciascun libro, laddove, giova ripetere, in ambito cristiano la volontà di armonizzazione aveva eclissato le peculiarità di quei documenti. La distinzione tra i due *corpora* scritturistici, cioè tra le scritture giudaiche e quelle cristiane, è implicitamente alla base della critica di Celso al cristianesimo. Dei testi evangelici, poi, egli rilevò le contraddizioni specialmente a riguardo dei racconti della risurrezione di Gesù e sembra che il pagano sia giunto

³⁰ In questo caso parleremo della teologia della sostituzione del *Novus* al *Vetus Israel*.

³¹ Questa maniera di leggere i diversi libri della Bibbia è ancora oggi caratterizzante dei gruppi cristiani più fortemente conservatori o, come si suol dire, "fondamentalisti". Sia chiaro che quanto osservato non intende costituire un giudizio di valore sull'esegesi patristica, il che sarebbe antistorico e non necessario.

addirittura a riscontrare varianti testuali nei vangeli³². Ancor più Porfirio fu artefice di un approccio alle Scritture che valorizzava le peculiarità di ciascun libro. È notissima la sua lettura del libro del profeta Daniele la cui composizione egli, anticipando conclusioni dei moderni, collocò nell'età delle guerre dei Maccabei contro Antioco IV. Il pagano, proprio in base a questo suo apprezzamento storicizzante, conseguentemente condannò ogni tentativo (cristiano) di ravvisare in questo libro allusioni o profezie di Cristo. Così anche Giuliano tentò di scardinare l'edificio di fede dei cristiani dimostrando che le profezie veterotestamentarie che si ritenevano relative a Gesù non avevano invece alcun fondamento né alcun nesso con quest'ultimo. In definitiva possiamo affermare che se è vero che un'arma ricorrente della missione cristiana era l'argomento tratto dalla profezia, il quale consisteva proprio nel riscontrare la realizzazione delle profezie dell'Antico Testamento nel Nuovo, e talvolta anche nella storia della Chiesa, la corrispondente e speculare risposta dei pagani era un'esegesi biblica la quale mirava a contestualizzare quei brani della tradizione giudaica, svuotandoli così da ogni colorito cristologico.

Sono persuaso che queste posizioni giovano a farci meglio intendere le origini e le motivazioni del sorgere dell'esegesi comunemente definita "letteralista" ad Antiochia, all'ombra della grande figura di Diodoro di Tarso. Lo statuto di questo indirizzo esegetico diviene chiaro se lo si confronta con il metodo allegorico in auge invece tra i cristiani di Alessandria specialmente a seguito della grande produzione di Origene. Se la lettura allegorica dell'Antico Testamento induceva i cristiani a considerare questi testi alla stregua di un *continuum* di profezie di Gesù, la teoria antiochena, invece, apprezzando il dato storico ed erudito, riduceva il numero di queste profezie. Come s'è visto, noi sappiamo che i critici pagani della Bibbia tenevano ben distinti gli scritti dell'Antico da quelli del Nuovo Testamento, denunciavano l'arbitrarietà con la quale i cristiani piegavano i primi ad essere intesi in chiave cristologica. Così facendo essi erano persuasi di spezzare un'arma tra le più efficaci della predicazione cristiana: l'argomento delle profezie realizzate.

Il letteralismo antiocheno, comportando una riduzione del numero dei brani intesi come profezia di Gesù, intendeva molto probabilmente porre al riparo il ricorso alla Scrittura dei cristiani dagli attacchi dei pagani. Inoltre autori quali Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, i corifei della "theoria antiochena", facevano notare che un ricorso esasperato e continuo all'esegesi allegorica avrebbe potuto compromettere la credenza

³² Cf. Or., *Cel.* 2,27 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 304).

nell'effettiva storicità dei fatti narrati dalla Bibbia: un prezzo troppo alto da pagare!

Il soggiorno contemporaneo ad Antiochia di Diodoro e di Giuliano imperatore, i loro rapporti conflittuali, il ricorso all'esegesi allegorica dei miti della tradizione classica promosso da pagani quali lo stesso Giuliano e il suo prefetto del pretorio per l'Oriente Salustio, sono elementi che mi hanno indotto a congetturare un collegamento tra il sorgere della "theoria antiochena" e il conflitto tra pagani e cristiani⁴³. Se la mia ricostruzione è nel vero ci troveremmo di fronte a un altro caso in cui l'utilizzazione di fonti pagane è indispensabile per comprendere più adeguatamente sviluppi interni alle comunità cristiane ed evoluzioni dottrinali.

Ma v'è un ulteriore aspetto che a mio avviso merita di essere esplicitato sempre in riferimento alla storia dell'esegesi biblica. Si tratta di un confronto tra l'approccio che abbiamo riscontrato predominante tra i pagani e quello attestato in ambienti gnostici. Anche in questi ultimi, infatti, i libri biblici non costituirono un documento unico ma vennero letti con una valorizzazione delle loro individuali peculiarità. Un chiaro esempio è la *Lettera di Tolomeo a Flora* dove ci si poneva il problema, molto avvertito tra i cristiani nel secolo secondo, di formulare un giudizio sul valore e sull'accettazione delle scritture giudaiche. Qui l'autore si tenne ben distante dall'atteggiamento di fondo che ebbero a tal proposito i contemporanei teologi della "Grande Chiesa", chiamati a scegliere tra il rigetto o l'accettazione totale di questo *corpus*. Lo gnostico, infatti, libero da tale condizionamento, distinse tra parti da considerarsi ispirate da Dio, parti da attribuire all'avvedutezza di Mosè e interpolazioni seriori di origine umana. Tutto ciò, comunque, non ci impedisce di rilevare anche una profonda differenza tra gnostici e pagani: se i primi facevano continuo ricorso all'esegesi allegorica (la quale in realtà era l'unica che a loro interessasse realmente), i pagani, che pure ammettevano questo metodo interpretati-

⁴³ Questo tema ho sviluppato nel mio *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in Aug 33 (1993), pp. 407-430, dove ho congetturato una derivazione dell'antiallegorismo di Diodoro anche dalla necessità polemica di avversare Giuliano, proponendo così una contestualizzazione che proietta luce anche sulle origini del "letteralismo" antiocheno. Questa ipotesi è stata poi utilizzata, cf. C. MARUCCI, *Θεωρία antiochena contro ἀλληγορία Alessandrina: l'esegesi letterale di Teodoro di Mopsuestia*, in A. ORAZZO (a cura di), *I Padri della Chiesa e la Teologia. In dialogo con B. Studer*, San Paolo, Milano 1995, 83-104; M. FIEDROWICZ, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Asten Kirche*, P. Lang, Bern 1998, XV-XVI, 89; A. VICIANO, *Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick*, in G. SCHÖLLGEN-C. SCHOLTEN (a cura di), *Stimuli*. Fs. E. Dassmann, München 1996, 399, nota 176. La stessa mia ricostruzione della controversia antiochena tra pagani e cristiani in merito al mito, come base per intendere il letteralismo diodoreo, ha stimolato F. THOME, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischen Mythenverständnis*, Borengässer, Bonn 2004, specialmente 11-12.

vo, erano persuasi che esso fosse utilizzabile unicamente per i classici della tradizione (Omero), mai per scritti rozzi e barbarici come quelli biblici che andavano intesi solo per ciò che immediatamente affermavano.

3. IL PROFILO DELLE COMUNITÀ

Nulla apprendiamo da Cornelio Tacito in merito al reale profilo delle comunità cristiane di età traianea se non i *rumores* circolanti tra il popolino che a queste era profondamente ostile³⁴. Questo particolare probabilmente proietta luce su un passaggio della *Prima Petri* nel quale si esortano i destinatari ad avere un onesto comportamento proprio per evitare che tra la popolazione ostile si alimentassero quelle dicerie che dipingevano i seguaci di Gesù come facitori di opere malvage. Se è vero³⁵ che questo documento va inserito in ambiente asiatico e collocato nella tarda età domiziana, allora gioverà ricordare che Tacito rivestì la carica di proconsole d'Asia (con residenza a Efeso) nel 112-113 e che scrisse questa sua pagina degli *Annales* poco dopo, nel 115. Con ogni probabilità, dunque, egli raccolse le informazioni sui cristiani che gli sarebbero servite da corredo per narrare l'incendio della Roma neroniana del 64 proprio in quella terra d'Asia la quale era allora la regione più densamente popolata da cristiani. Né dovè essergli completamente estraneo un certo interesse per i culti sospetti, visto che la sua qualifica sacerdotale di *quindicemvir sacris faciundis* lo rendeva d'ufficio giudice per la legittimazione delle nuove devozioni.

Se si fa eccezione della letteratura neotestamentaria possiamo affermare che la più antica descrizione di una comunità cristiana riunita per celebrare il culto ci proviene da un documento pagano: l'epistola n° 96 di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano. Sono ben note le circostanze di composizione e il rilievo giuridico del documento perché qui se ne parli; credo siano però opportune alcune osservazioni³⁶. Questo *legatus pro praetore* colse con chiarezza alcuni aspetti pertinenti a coloro che si pro-

³⁴ Tac., *ann.* 15,44.

³⁵ Come a me sembra più che probabile, cf. G. RINALDI, *La prima Epistola di Pietro. Per una "mappa" dei rapporti tra cristiani ed impero nell'Asia romana*, in L. CIRILLO-G. RINALDI (a cura di), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano*. Giubileo 2000. Atti del Convegno di studi. Napoli 9-11 ottobre 2000, Napoli 2004, 295-312.

³⁶ I pareri degli studiosi tendenti a identificare ciascun elemento citato da Plinio con un preciso momento del culto cristiano sono naturalmente diversi e contrastanti; se ne veda una panoramica in J.C. SALZMAN, *Pliny (ep. 10,96) and Christian Liturgy. A Reconsideration*, in *Studia Patristica* 20 (1989), 390-395.

fessavano cristiani e al loro culto: l'irrevocabilità della professione di fede³⁷ e l'impossibilità di maledire Cristo³⁸. Inoltre, così Plinio narra, i cristiani si riunivano in un giorno fisso della settimana, ancora prima dell'alba, per la celebrazione del culto, il quale consisteva nel canto di inni alternati che celebravano Cristo alla stregua di un Dio. Costoro poi si vincolavano obbligandosi solennemente³⁹ a non commettere furti, ruberie, adulteri e a mantener la parola data⁴⁰. Qui, probabilmente, dobbiamo ravvisare l'assunto della risposta liturgica di fede alla proclamazione del messaggio evangelico il quale vincolava al rispetto di siffatto codice etico. Sempre da Plinio sappiamo che queste devozioni non esaurivano le celebrazioni del giorno del Signore; v'era poi, nel corso di una riunione successiva, la celebrazione del pasto "sacro", cioè della Cena del Signore o dell'agape comunitaria: *ad capiendum cibum, promiscuum et innoxium*; quest'ultima affermazione è forse da considerare allusiva al pane e al vino, elementi eucaristici del culto o, più probabilmente, suona come una smentita all'accusa diffusa tra il popolo secondo la quale i cristiani avrebbero celebrato omicidi rituali e atti di cannibalismo⁴¹. Un particolare importante di questo quadro Plinio ce l'offre quando accenna a due serve le quali facevano parte della comunità e che *ministrae dicebantur*⁴². Preziosa testimonianza, questa, poiché attesta l'esistenza di un ruolo riservato alle donne in un'epoca molto antica della storia del cristianesimo, prima che a queste fossero preclusi spazi ministeriali. Si tratta, probabilmente, di *διακονίσσαι*, cioè di donne attive nel servizio comunitario con un ruolo che non si limitava esclusivamente al "dispensare cibi e bevande", ma che le impegnava ampiamente nel ministero cristiano, come attestava nella stessa epoca Ignazio di Antiochia⁴³. Anche altrove, nella letteratura pagana,

³⁷ Anche se alcuni commettono apostasia, solitamente i cristiani sono perverci e ostinati; cfr. 10,96,4.

³⁸ Cf. 10,96,6.

³⁹ Il testo latino usa l'ablativo *sacramento* che rendiamo con "tramite giuramento".

⁴⁰ Cf. 10,96,7. Non manca chi ravvisa qui un'allusione al battesimo che Plinio riterrebbe erroneamente celebrato ogni settimana in occasione del culto e che consisteva nella solenne testimonianza di fare col Signore un patto di fedeltà ai suoi comandamenti.

⁴¹ Questa accusa (cf. Oct., 8,4: *inhumanis cibis*; Eus., *h.e.* 5,14), era alimentata dalla riservatezza con la quale i membri della comunità celebravano la Santa Cena, rituale al quale erano esclusi i catecumeni e i "profani", cioè coloro che non avevano ancora fatto professione di fede battezzandosi. La sottolineatura del governatore pagano ("per assume cibo comune e innocente") potrebbe intendersi in quanto esito di una sua indagine mirata ad appurare la fondatezza dell'accusa e terminata con la constatazione che questa sarebbe stata priva di fondamento. Cf. A. MCGOWAN, *Eating people: accusations of cannibalism against Christians in the second century*, in *J ECS* 2 (1994), 413-442.

⁴² Cf. 10,96,8.

⁴³ *Trall.* 2,3, ma cfr. anche *Magn.* 13.

troviamo cenni al rilievo delle donne tra i cristiani⁴⁴. Basterà ricordare che a Celso non sfuggì il ruolo di Maria Maddalena come prima testimone, e quindi fondamento, della risurrezione di Gesù. Giungiamo così a Porfirio che, secondo una notizia di Girolamo, criticava apertamente l'ingerenza delle donne nella conduzione (e perfino nella direzione!) delle comunità cristiane⁴⁵.

Altra osservazione: le *ministrae* di cui parlava Plinio erano di condizione servile (*ancillae*), il che conferma quel rilievo ricorrente nella letteratura pagana d'argomento cristiano secondo il quale le comunità dei credenti in Gesù sarebbero state composte da servette e da ignoranti⁴⁶. Questo *cliché* era a tal punto diffuso che noi possiamo duplicemente coglierlo nella raffigurazione caricaturale del cosiddetto crocifisso blasfemo del Palatino, laddove l'abito sia dell'uomo che è sulla croce, sia di quell'Alexamenos che lo adora è chiaramente il *colobium servile*⁴⁷. Ma forse l'aspetto più importante del documento pliniano è costituito dalla seguente sua osservazione: i convenuti cantavano inni che celebravano Cristo alla stregua di un dio. È un'attestazione di quella evoluzione teologica che sempre più assimilava pienamente Gesù a Dio (Padre). Plinio, con questa sua frase, ci documenta su quella *lex orandi* che sempre più diventava *lex credendi* sia pur tra le polemiche vivaci che di lì a poco avrebbero contrapposto, tra i cristiani, i monarchiani ai seguaci della teologia del logos, impegnandoli nella ricerca di formule atte a esprimere quell'assimilazione di Gesù a Dio che i credenti della Bitinia celebravano e che Plinio aveva colto distintamente.

Pur nell'acredine della loro polemica, tanto a livello intellettuale quanto – forse più confusamente – a livello popolare, gli osservatori pagani colsero un aspetto profondamente autentico della novità cristiana: la sua capacità di coinvolgere, di promuovere e di rendere protagonisti quegli strati sociali più bassi di norma ignorati dalla storiografia classica. Basta leggere sia pur in modo cursorio le grandi rievocazioni storiche classiche (Tacito, Svetonio, Cassio Dione, Erodiano, e infiniti altri) e la produzione storiografica e memorialistica dei cristiani per rendersi conto della differenza profonda che sussiste: laddove le prime si concentrano esclusivamente nelle vicende del *princeps* e della nobiltà senatoria (e comunque

⁴⁴ Sui giudizi dei pagani in merito alle donne cristiane, cf. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, 393 ss.

⁴⁵ Cf. Porph., *c. Christ.* fr. 97 = Hier., *comm. in Jes.* 3,2.

⁴⁶ La più compiuta formulazione di quest'accusa è in Celso secondo quanto attesta Or., *Cel.* 3,55; 6,14-15. Ma si noti che essa poteva persistere ancora nel pieno secolo IV; cfr. Iul., *Galil.* fr. 48 e *Saturn.* 336b.

⁴⁷ Cf. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, 122-123.

dei loro ristretti ambienti), la seconda è orgogliosa di accendere i riflettori su personaggi che, per l'umiltà della loro estrazione sociale, altrimenti non avrebbero meritato neanche un cenno. E ciò è riscontrabile sin dagli esordi con quel Gesù, protagonista delle memorie evangeliche, il quale in effetti socialmente era l'espressione di una modesta classe sociale (noi diremo artigiana) della periferia (Galilea) di una piccola e marginale provincia equestre dell'impero romano (Giudea)⁴⁸. Egesippo, nelle successioni episcopali che inserì nelle sue *Memorie*, ebbe a celebrare il ricordo di guide di comunità cristiane che socialmente non erano altro che schiavi o liberti. Quasi sempre i moderni storici della storiografia dimenticano di rilevare l'aspetto rivoluzionario che è da cogliere in questa applicazione di uno schema memorialistico fino ad allora destinato ai maestri grandi delle scuole di pensiero filosofico⁴⁹ ma che ora, da Egesippo, veniva utilizzato a beneficio dei pastori cristiani. Eusebio di Cesarea, al quale dobbiamo quel che oggi possiamo leggere di Egesippo, continuò nel solco di questa sensibilità e nella sua *Historia* rese protagonisti gli eroi della fede affiancandoli, nella successione cronologica, agli imperatori. Si dica lo stesso per quanto riguarda la radicalizzazione del cristianesimo vissuta e diffusa nel secolo IV dai monaci. Anche in questo caso i protagonisti delle *Vitae* o degli *Apophthegmata* sono individui emarginati o, in ogni caso, "autoemarginati" che nella storiografia classica avrebbero avuto soltanto un ricordo ancora più scarno e grottesco di quello riservato ai predicatori itineranti della scuola cinica. La capacità che ebbero le comunità cristiane di accogliere e di promuovere persone appartenenti agli strati sociali più bassi dovè sicuramente contribuire alla loro affermazione e, più in generale, allo sviluppo missionario. Giuliano imperatore colse bene questo aspetto quando, tentando di imitare ciò che con successo realizzavano tali comunità, ritenne opportuno creare opere d'assistenza sociale presso i centri di culto pagano: tentativo fallito sin dal suo inizio, a mio avviso proprio per il carattere sostanzialmente "aristocratico" della visione pagana.

Altri aspetti innovativi del cristianesimo, che possiamo cogliere solo se ci poniamo dal punto di vista dei pagani e utilizziamo le loro fonti, sono costituiti dall'approccio alla conoscenza del divino e, per così dire, dalla coscienza del cosmopolitismo. Esperienze pensate e vissute tra pagani e

⁴⁸ Ciò, a mio avviso, spiega perché gli storici antichi non hanno parlato di Gesù e, ove mai di lui si leggesse qualcosa di rilevante (penso al *Testimonium Flavianum*) si dovrebbe a buon diritto dubitare dell'autenticità di questa testimonianza. Pertanto risulta inammissibile il ricorso a un'ipotetica "congiura del silenzio" ai danni di Gesù, compiuta dagli storici non cristiani, come voleva una tesi apologetica ancora in voga alcuni decenni or sono.

⁴⁹ O anche nelle successioni dei Sommi Sacerdoti d'Israele.

cristiani in modo così diverso da farci ancor più valutare la bontà della tesi a suo tempo esposta da Santo Mazzarino quando parlava di “democratizzazione della cultura”⁵⁰ attuata dal cristianesimo.

Quanto al primo punto, va rilevato che la conoscenza di Dio per i pagani costituiva il fastigio più alto ed esclusivo di un lungo processo di apprendimento intellettuale il quale partiva dall’osservazione della natura e si compiva attraverso l’acquisizione delle varie branche del sapere filosofico (logica, etica, metafisica, etc.); si trattava, evidentemente, di un processo riservato alle menti più elette e qualificate. Per i cristiani, sin dalla proclamazione di Gesù, Dio si rivelava non “ai savi e agli intendenti”, bensì ai semplici di cuore e ai bambini. Un’operazione “prometeica”, questa, la quale non mancò di suscitare la protesta scandalizzata di intellettuali pagani. Tra questi l’anonimo contro cui polemizzò Macario di Magnesia che, probabilmente sulla scia di Porfirio, volle segare l’albero alla radice e s’impegnò in una critica diretta a quei testi biblici che legittimavano l’approccio “popolare” dei cristiani alla conoscenza di Dio⁵¹. In conclusione, si ricordi che il filosofo Plotino, quando ebbe a polemizzare contro gli gnostici, più volte fece leva sulla bassa estrazione sociale di costoro e sul loro paradossale pretendere di avere una comunicazione privilegiata con la divinità⁵².

Il secondo aspetto. Per gli stoici il cosmopolitismo era la consapevolezza viva che uomini diversi per lingua, religione e cultura avevano di appartenere a un’unica cosmopoli. Su questa base i più arditi seguaci della scuola che da Zenone aveva preso le mosse, osavano talvolta ipotizzare un superamento della discriminazione tra schiavi e liberi. Ma anche in questo caso il percorso che consentiva di acquisire tale consapevolezza e di mirare quindi ai connessi traguardi, era un percorso di tipo intellettuale. In realtà la cosmopoli che gli stoici riuscirono a determinare era una sinusia di

⁵⁰ È la nota formula di S. Mazzarino posta quale titolo del cap. IV del suo *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Dedalo, Città di Castello 1974, 75-98. Su questa si è discusso in occasione del congresso vercellese del giugno 2000 i cui atti sono pubblicati nel vol. 9 (2001) della rivista *Antiquité tardive* col titolo *Tardo Antico e “democratizzazione della cultura”: verifica di un paradigma*.

⁵¹ Mac. Magn., *apocr.* 4,9.

⁵² Quanto qui da me esposto sul carattere popolare delle comunità cristiane non deve però farci ricadere nell’errore di coloro che, condizionati da precomprensioni di tipo marxista, ravvisavano nel cristianesimo antico un movimento di protesta dei ceti subalterni contro la dominazione dei romani o, comunque contro l’egemonia delle classi più ricche. Il cristianesimo non ebbe, se non in alcune frange marginali, un carattere di protesta sociale; vi aderirono molto per tempo appartenenti agli *ordines* superiori, e ciò è affermato sin dagli *Atti degli Apostoli*. È invece la loro visione del mondo e di Dio a presentare un carattere antitradizionale e “popolare”; ma tra chi professava la fede cristiana figuravano anche *clarissimi viri* e *clarissimae feminae* insigniti di nobiltà generosa e detentrici di ingenti patrimoni.

spiriti e di menti elette, tanto nutrite di saggezza da potersi mettere in sintonia con il Logos, la ragione pervasiva del cosmo. In ambito cristiano l'esperienza del cosmopolitismo, se vogliamo continuare ad adoperare tale termine, era invece immediata e prodotta da una *metanoia* la quale era prioritariamente moto intimo e spontaneo dell'anima, in altri termini un girar le spalle alla sapienza/follia di questo mondo per abbandonarsi a un atto di fede il quale, fondando la comunità dei credenti, dava così corpo a una piccola ma concreta e funzionante esperienza di cosmopolitismo.

Altro aspetto che mi sembra chiaramente colto dagli osservatori pagani del fenomeno cristiano è da un lato la ferma determinazione del martire di fronte alla prova suprema e dall'altro la devozione di cui egli è fatto oggetto ancora in vita.

Le testimonianze pagane sul martirio sono ben note, anche se in tempi recenti sono state profondamente ridiscusse. Si parte dall'asserzione di Epitteto⁵³ secondo la quale il disprezzo della morte è sì cosa nobile, ma va nutrito e motivato da considerazioni d'ordine razionale, non da pura follia o ὑπὸ ἔθους come sono soliti fare i galilei⁵⁴. Quest'ultima espressione non va necessariamente intesa come una condanna del martire cristiano⁵⁵, né, d'altro canto, come un qualche riconoscimento di un suo merito⁵⁶. Probabilmente il filosofo pagano asseriva che l'idea della morte per i cristiani rappresentava un aspetto costitutivo e identitario del loro credo religioso. Se questa lettura è nel vero possiamo congetturare che a Epitteto sia stato noto il rilievo che presso i cristiani avevano le attese per l'aldilà. Diverso è invece il tono con cui sullo stesso tema si espresse Marco Aurelio nelle sue *Meditazioni* (1,7); qui egli elogiò l'anima che è preparata al suo distacco dal corpo, quale che sarebbe stato con precisione l'esito di

⁵³ *Dissert.* 4,7,6.

⁵⁴ Qui con il termine "galilei" ci si riferiva con ogni probabilità ai seguaci di Gesù "galileo" come in un pressoché coevo documento papiraceo da Murabba'at. La connotazione topografica aveva una esigua filigrana dispregiativa la quale sarebbe divenuta, poi, con Giuliano apertamente polemica. Si ricordi che Giuliano compose un *Adversus Galilaeos* e che uno dei temi centrali dell'opera era proprio l'impossibilità di far assurgere un culto dalle origini geografiche men che modeste e del tutto periferiche a religione universale; cfr. bibliografia e osservazioni in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, 199, nota 55.

⁵⁵ Cf. G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, D'Auria, Napoli 1991, 109-113.

⁵⁶ Sostanzialmente così per M. SORDI, *Le polemiche intorno al cristianesimo intorno al II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la chiesa*, in *RSCI* 16 (1962), 6-8 («Questa "abitudine" del disprezzo della morte rappresenta per Epitteto il primo stadio di una saggezza che la ragione deve perfezionare, ma che non cessa, per questo, di essere valida e positiva»). È ritornata sul tema I. RAMELLI, *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν (M. Aurel. XI 3): montanesimo e impero romano nel giudizio di Marco Aurelio*, in M. SORDI (a cura di), *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 82-86, contestualizzando il brano di Epitteto e dimostrando, persuasivamente, che ἔθος per il filosofo qui come altrove non ha accezione necessariamente negativa.

questo distacco⁵⁷. Ma questo apprezzabile atteggiamento avrebbe dovuto essere necessariamente il frutto di un nobile ragionamento, non di spirito di pura opposizione (μη κατὰ ψιλὴν παράταξιν) o di propensione per la teatralità, come nel caso dei cristiani. Un buon commentario al giudizio contenuto nelle *Meditazioni* è a mio parere costituito da una frase che il proconsole d'Asia dell'età di Commodo, C. Arrius Antoninus⁵⁸ (187-188), ebbe a pronunciare alla presenza di un folto gruppo di cristiani che erano in attesa della sua sentenza: «O sciagurati, se proprio volete morire, potete buttarvi giù dai burroni o impiccarvi»⁵⁹. Più articolate sono invece le osservazioni che, probabilmente rispecchiando un ambiente alessandrino⁶⁰, Celso, circa dieci anni prima, aveva svolto in merito al fenomeno del martirio dei cristiani. Costoro, a suo giudizio, sarebbero stati dei provocatori degli imperatori o dei magistrati⁶¹. Da buon seguace di Platone egli continuava a incalzare, dapprima rilevando l'importanza che il corpo aveva per costoro, come era attestato nella loro dottrina della risurrezione della carne, poi facendo notare come il loro abbandonarlo alle torture e l'andare incontro a cuor leggero alla morte manifestava invece un sostanziale disprezzo per questo stesso corpo⁶². Anche un autore satirico come Luciano di Samosata si aggiunge a questo coro quando rievoca la vicenda di Peregrino, un istrionico personaggio che si convertì al credo dei cristiani, vestendo di volta in volta l'abito dell'esegeta, del profeta, del martire e ricevendo dalla comunità sostegno e aiuto esagerato. La testimonianza di Luciano è particolarmente preziosa poiché, tra l'altro, proietta una certa qual luce sulle persistenze del cristianesimo di tipo profetico e carismatico nell'inoltrato secolo secondo⁶³.

⁵⁷ Si tenga però presente che in questo brano l'autenticità dell'inciso ὡς οἱ κριστιανοί "come i cristiani" è stata contestata con decisione e con corredo di argomentazioni da P. BRUNT, *Marcus Aurelius and the Christians*, in *Latomus* 164 (1979), 483-520, il quale ipotizza che si tratti di un'annotazione marginale di un copista pagano che sarebbe stata poi inserita nel testo.

⁵⁸ Cf. *PIR*² A 1088; G. RINALDI, *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 26 (2009), 126-127.

⁵⁹ Tert., *Scap.* 5,1.

⁶⁰ Individuo in Alessandria di Egitto lo sfondo della cultura cristiana cui si riferisce Celso per un complesso di indizi presentati e discussi in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, 111, nota 91.

⁶¹ Cf. Or., *Cel.* 8,65.

⁶² Cf. Or., *Cel.* 8,54. Colgo qui la differenza tra obiezioni di tipo stoico, le quali sono incentrate sulla carenza di consapevolezza razionale, e quella celsiana, di tipo (medio)platonico che fa leva sulla eccessiva valutazione della materia (corpo) da parte dei cristiani, contro la tipica dicotomia orfico platonica per cui questo era la tomba dell'anima.

⁶³ Nel secondo secolo, a seguito della trasformazione dell'episcopato collegiale in episcopato monarchico e della vigenza di un canone scritturistico che era in formazione, si sclerotizza, per così dire, il profilo liturgico, organizzativo e la pietà stessa delle comunità. Assistiamo alla reazione del movimento della Nuova Profezia, ma in generale il fenomeno dei profeti itineranti, ancora attuale in testi come la *Didachè*, si avvia a essere un ricordo. La comunità del luciano

Dopo la svolta filocristiana di Costantino, al centro delle riflessioni polemiche dei pagani v'erano i fenomeni di devozione (o di vero e proprio culto) che le memorie del martire suscitavano diffusamente tra la *plebs Christiana*. A loro appariva assurdo il culto di questi cadaveri, giudicati impuri e per giunta appartenenti a persone morte a seguito di condanne penali.

In definitiva, possiamo affermare che le fonti pagane⁶⁴ attestano con chiarezza l'importanza della teologia cristiana del martirio già per il secondo secolo, così come per il quarto esse sono testimoni del fenomeno del culto dei martiri, cioè delle reliquie. Tutte queste osservazioni vanno a integrarsi con la pletora di fonti agiografiche cristiane e le completano nella misura in cui attestano le reazioni della società (ancora non cristiana) a forme di devozione che poi caratterizzeranno il volto e l'anima della società medioevale.

4. IL MONACHESIMO

Il monachesimo⁶⁵ costituisce a mio avviso, insieme al conflitto con il paganesimo e alla controversia ariana, uno dei tre assi portanti dello sviluppo del cristianesimo nel secolo IV, anzi il più determinante fattore di trasformazione della società tutta di quell'epoca. È ben ammissibile, dunque, che anche osservatori non cristiani abbiano detto la loro parola su questo fenomeno. In realtà, le fonti pagane contengono non pochi giudizi in merito al monachesimo, colto nei suoi aspetti di novità destabilizzante nei confronti delle strutture religiose, politiche, economiche della società in cui il fenomeno ebbe a "scoppiare". Si tratta di giudizi di norma negativi quando non stroncatori. Anche in alcuni ambienti cristiani fiorirono critiche decise al *propositum* monastico⁶⁶.

Peregrino era probabilmente di tipo giudeocristiano, poiché espulse questa sua guida per una trasgressione delle leggi alimentari; in generale, cf. G. RINALDI, *Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani*, in A. CARFORA-E. CATTANEO (a cura di), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 101-142.

⁶⁴ Un panoramica con discussione critica è nel cap. X: "I martiri cristiani e il culto delle reliquie nel giudizio dei pagani", in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, 355-364.

⁶⁵ Mi sono interessato delle critiche pagane al monachesimo in *Obiezioni al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V d.C.)*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (secoli IV-VI)*, "Studia Ephemeridis Augustinianum", 46, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994, 31-82, e RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, 319-354, a cui rimando per una documentazione più esaustiva.

⁶⁶ In considerazione del fatto sia che il monachesimo non solo uscì poi dalla sua fase anarcoide andando autorevolmente a comporsi con la chiesa – istituzione sia che prevalentemente proprio esso mediò la trasmissione dei testi antichi, possiamo esser certi che molte critiche di par-

Nella manualistica relativa al monachesimo, anche nella più autorevole, a proposito delle critiche che questo ebbe a ricevere si continua a ripetere che quelle formulate dai pagani attestano la loro ignoranza del fenomeno, mentre quelle di matrice cristiana erano soltanto mirate a colpire le sue esagerazioni. A mio avviso, invece, uno studio diretto delle fonti, tanto dell'una quanto dell'altra parte, dimostra che alcuni *oppugnatores* pagani ebbero una conoscenza diretta e non superficiale del fenomeno, laddove le obiezioni dei cristiani talvolta mirarono a condannare l'essenza stessa del monachesimo, a prescindere dai suoi aspetti troppo radicali o degenerati⁶⁷. È pertanto impossibile studiare il monachesimo nel suo sorgere e nei suoi primi sviluppi (fino al sec. V) se non si conoscono e si valorizzano adeguatamente le notizie forniteci da questi suoi *oppugnatores* pagani. In ogni caso tutte queste critiche al monachesimo sono indispensabili per rendersi pienamente conto dell'impatto profondo e traumatizzante che esso ebbe con la società dell'epoca.

Se dovessimo sintetizzare al massimo le obiezioni dei pagani dovremmo rilevare un loro aspetto apparentemente contraddittorio che consiste, da un lato, nel prendere di mira l'estemporaneo e irrazionale farsi poveri dei monaci, rinunciando a quel sistema economico che sembrava coincidere con l'ordinamento stesso della società, dall'altro nel denunciare la loro malcelata avidità di ricchezze e la loro pericolosa capacità di accumulare possedimenti. Anche il considerare la verginità un bene irrinunciabile alla luce della loro religione era messo sotto accusa dagli osservatori pagani.

L'imperatore Giuliano, per le competenze connesse al suo ruolo, tenne in conto anche gli aspetti di destabilizzazione sociale del monachesimo dilagante nell'oriente dell'età sua. Nell'ambito di un paragone tra il *bios* dei filosofi cinici e quello dei monaci egli notò che questi ultimi rinunciavano a qualcosa che era però di gran lunga inferiore a ciò che poi, in virtù del loro nuovo *status*, avrebbero acquisito in termini di averi, di onori e di seguito tra il popolo⁶⁸. In realtà Giuliano aveva presente la fase di passaggio

te cristiana al fenomeno monastico furono fatte cadere nel processo di trasmissione dei testi. Pertanto dobbiamo accontentarci di testimonianze prevalentemente indirette e frammentarie, un po' come avviene per la letteratura ereticale. In definitiva, per limitarci a un solo esempio, tra le tesi di Gioviano e quelle di Girolamo in merito all'ascetismo si scelse di tramandare queste ultime.

⁶⁷ Ciò non vuol dire che nella letteratura dei cristiani non si trovino critiche e avvertimenti in merito alle degenerazioni dei monaci, ai loro fanatismi ed alle loro deviazioni dottrinali. Basti dare uno sguardo alle regole monastiche, che però sono successive al periodo di cui stiamo parlando, per avere una campionatura significativa delle obiezioni alle "patologie" di questo istituto da un punto di vista cristiano.

⁶⁸ Iul., *or* 7 (*c. Heracl.*) 224a-c. Che Giuliano abbia derivato le sue obiezioni al monachesimo da Giamblico, contemporaneo di Antonio e Pacomio, come ha congetturato R.E. WITT, *Iamblichus as a forerunner of Julian*, (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique,

del *propositum* monastico dal comportamento radicalmente rinunciatario (che creava l'eremita solitario) a quello che dava luogo alla formazione dei cenobi quali centri di aggregazione. In altri termini egli colse la differenza tra le due prassi: quella che prevedeva il passaggio dei beni direttamente da chi diventava asceta ai bisognosi, e la successiva che prevedeva l'acquisizione dei beni del novizio alla comunità⁶⁹. Quest'ultima, inoltre, è testimoniata in critiche di pagani più tarde. È in una pagina dell'*Adversus Galilaeos* che Giuliano, partendo dalla lettura di Lc.12,33, afferma paradossalmente che, se tutti dessero ascolto alla raccomandazione di Gesù di privarsi dei loro averi al fine di procurarsi beni che non si deteriorano, si scardinerebbe la società, si distruggerebbe la famiglia e poi... non si troverebbe neanche chi potrebbe acquistare ciò che si desidera alienare!⁷⁰

Anche l'anonimo pagano⁷¹ confutato da Macario di Magnesia⁷² s'interessò al problema povertà/ricchezza così come affrontato tra i cristiani; egli derise il precetto evangelico secondo il quale ai ricchi sarebbe stato difficile entrare nel regno dei cieli come ad un cammello entrare nella cruna di un ago concludendo che il possesso di beni non poteva essere l'unico elemento discriminante ai fini della salvezza. Questo insegnamento, concludeva, meglio s'attagliava a un povero bramoso d'impossessarsi dei beni altrui. E, in realtà, per confermare questa sua conclusione, il pagano ricorda-

XXI), Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1975, p. 37, nota 2, rimane da dimostrare. A mio avviso le obiezioni giuliane sono originali poiché sempre dimostrano una sensibilità agli aspetti sociali ed economici del fenomeno che ben si attagliano al punto di osservazione di un imperatore.

⁶⁹ Cf. G. BARDY, s.v. *Dépouillement*, in *DicSp* 3, 1957, coll. 455-464.

⁷⁰ È il frammento 100 dell'ediz. Masaracchia; per un commento di questo testo cf. RINALDI 1998, II, n° 455, pp. 344-346. La medesima obiezione è attestata anche in un brano della confutazione di Giuliano composta da Teodoro di Mopsuestia studiato da A. GUIDA, *La rinuncia evangelica ai beni: la polemica di Giuliano e la replica di Teodoro di Mopsuestia*, in *Sileno* 10 (1984), 277-287. Nell'*ep.* 115 Giuliano sarcasticamente afferma di essere intervenuto in una rissa tra ariani e valentiniani a Edessa privando i primi dei loro beni ecclesiastici e, pertanto, agevolandoli nel loro adeguarsi al precetto evangelico della povertà.

⁷¹ Uno studio più attento delle *quaestiones* pagane riportate da Macario di Magnesia ci obbliga a non attribuirle tutte *sic simpliciter* a Porfirio, seguendo una suggestione di Harnack. Più probabilmente ci troviamo di fronte a un centone composito nel quale figurano anche argomentazioni post-porfiriane. Qui, ad esempio, v'è una convergenza con la critica giuliana ai precetti sulla povertà evangelica; inoltre il pagano sembra aver presente una situazione connessa a quel monachesimo che all'età di Porfirio non aveva ancora dimensioni sociali di rilievo. Ecco, anche, perché bisogna evitare di utilizzare le *quaestiones* di Macario per ricostruire il pensiero di Porfirio, come fa ingenuamente Jossa, *Il cristianesimo antico*, 189-191. Porfirio, invece, dal canto suo colpì l'avidità di ricchezze degli apostoli il cui ricorso alla magia avrebbe avuto uno scopo preciso: *ut divitias acciperet a divitibus mulierculis*; cf. Porph., c. *Christ.* fr. 4 (Harnack); RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 123, 140-143. Diverso era stato l'atteggiamento di Celso il quale ricordava i precetti sulla povertà evangelica in quanto contrapposti alle esortazioni del Dio d'Israele ad acquisire ricchezza e potere; probabilmente il pagano attingeva a fonti marcionite; cf. Or., *Cel.* 7,18.

⁷² Mac. Magn., *apocr.* 3,5; cf. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 388, 303-304.

