

## ERESIARCHI DANTESCHI<sup>1</sup>

Giancarlo Rinaldi

*Docente di Storia del Cristianesimo all'Università di Napoli L'Orientale e direttore del Master in Studi storico-religiosi presso l'Università telematica 'Leonardo da Vinci'; insegna, inoltre, Pensiero cristiano antico e medievale presso la Facoltà Pentecostale di Scienze Religiose.*

### Abstract

*In questo studio si propone una rilettura dantesca relativa ai passi della Divina Commedia che trattengono l'eresia e gli eresiarchi; contrariamente a quanto si potrebbe credere Dante non trattò l'eresia con la pedanteria degli antichi eresiologi, né con l'odio accanimento che sarà proprio degli inquisitori. Ebbe per l'eresia l'orrore del buon cristiano e del buon teologo, quale egli fu. La sua visione fu però ampia e, come sempre, universale, cioè autenticamente cattolica. Egli vide l'opera delle tenebre tanto nell'eresia che nello scisma, così come nella simonia e nella secolarizzazione della Chiesa, per lo più nei suoi vertici.*

In uno dei luoghi più suggestivi e profetici della sua *Commedia*, Dante presenta una visione della storia della Chiesa, che per lui viene in gran parte a coincidere con la storia

---

<sup>1</sup> Testo della relazione tenuta nell'ambito della Lectura Dantis organizzata dall'Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

dell'umanità intera. Per realizzare questo affresco, il Poeta ricorre a immagini e contenuti, colori e tecniche espressive proprie della letteratura apocalittica.

Nel canto XXIX del *Purgatorio*, la Chiesa, infatti, è raffigurata come "un carro, in su due ruote, triunfale" (*Pur.* 29, 107). Connesse a questa immagine, inoltre, vi sono figure desunte fedelmente dalla visione del veggente di Patmos, cioè dall'*Apocalisse* di Giovanni il quale fa da coronamento a questa sacra processione ed è raffigurato come "un vecchio solo venir, dormendo, con la faccia arguta" (*Pur.* 29, 143-144): sette candelabri luminosi, una folla vestita di bianco, ventiquattro seniori, quattro animali alati. Successivamente, nel canto XXXII della stessa cantica, il Poeta ritorna all'immagine del carro e ne descrive, sempre ricorrendo ad allegorie, alcuni eventi che ne segnano la storia già svoltasi e l'avvenire.

Ecco un'aquila che s'avventa con furia sul carro, che è la Chiesa, recando danno, ma non producendone la distruzione totale:

Com'io vidi calar l'uccel di Giove  
per l'alber giù, rompendo della scorza,  
non che de' fiori e delle foglie nove;  
e ferì il carro di tutta sua forza;  
ond'el piegò come nave in fortuna,  
vinta dall'onda, or da poggia ora da orza. (vv. 111-117).

Quest'uccel di Giove, com'è noto, rappresenta la serie di persecuzioni che ebbero a verificarsi all'epoca dell'Impero romano ai danni delle comunità cristiane. Persecuzioni che giunsero a spargere, sì, il sangue dei credenti, ma che non sortirono l'effetto desiderato di determinare generali apostasie e, pertanto, di cancellare l'esistenza stessa della Chiesa. Anzi, per usare una celebre frase dell'apologeta Tertulliano di Cartagine, fecero versare quel sangue dei martiri che fu seme per l'ulteriore sviluppo della Chiesa stessa.

Segue poi nella nostra visione un'avida volpe che effettua la

sua opera devastatrice nel seno stesso, nella parte più profonda del carro – Chiesa:

Poscia vidi avventarsi nella cuna  
Del triunfal veiculo una volpe  
Che d'ogni pasto buon pareva digiuna. (vv. 118-120).

Questa è l'eresia, la quale è astuta e predatrice, come l'animale che la raffigura, la volpe, e si nutre di mala dottrina, evitando, per istinto luciferino, ogni sano nutrimento spirituale.

Contro questa scarna e famelica bestia, cioè contro l'eresia, Dante vede poi all'opera la teologia, raffigurata nella sua Beatrice:

ma, riprendendo lei di laide colpe,  
la donna mia la volse in tanta futa  
quanto sofferser l'ossa senza polpe. (vv. 121-123).

È poi la volta di un'altra grave minaccia alla Chiesa, che va ad affiancarsi all'eresia stessa e che, mi sembra, a questa pare potersi assimilare. Si tratta della corruzione che alla Chiesa deriva dal favore dell'autorità secolare. Entra, infatti, in azione ancora una volta l'aquila imperiale, l'aguglia del verso 125, la quale lascia le sue penne nel carro e, così, altera l'aspetto stesso di quest'ultimo, quasi sconvolgendone la natura:

Poscia per indi onde era pria venuta,  
l'aguglia vidi scender giù nell'arca  
del carro e lasciar lei di sé pennuta;  
e qual esce di cuor che si rammarca,  
tal voce uscì dal cielo e cotal disse:  
"O navicella mia, com' mal sei carca!" (vv. 124-129).

Nella visione di Dante i privilegi acquisiti dalla Chiesa tramite il favore dell'Impero comportano un danno più grave ancora di quello recato dall'eresia. Quest'ultima, infatti, è subitamente repressa dalla sana dottrina, mentre la deprecata commistione

di sacro con profano scatena la comparsa dell'apocalittico 'dragone' il quale con la sua coda acuminata pesca nel corpo stesso della Chiesa e riesce non solo ad attrarre a sé molti credenti, ma a trasformare il panorama stesso della Chiesa in un campo soffocato da erbacce infestanti. I favori largiti da imperatori alla Chiesa furono forse erogati "con intenzion sana e benigna", ma il danno per il corpo di Cristo rimane enorme. La coda del drago che pesca nella Chiesa, mi ricorda infatti un'analogia immagine apocalittica, desunta, questa volta dal libro di Daniele, nell'Antico Testamento. Qui, infatti, nel capitolo 8, il re Antioco IV Epifane, considerato il persecutore del popolo d'Iddio per eccellenza, è descritto come un "piccolo corno" il quale "s'ingrandì, fino a giungere all'esercito del cielo; fece cadere sulla terra parte di quell'esercito e delle stelle, e le calpestò". Così, infatti, è descritta dal libro biblico l'azione fortunata e penetrante che compì il re seleucide al fine di indurre all'apostasia religiosa buona parte dei suoi sudditi giudei. È ben noto che nella successiva letteratura apocalittica, quella cristianai per intenderci, l'anticristo, il gran seduttore dell'umanità al servizio di Satana, sarà raffigurato proprio con le fattezze del re Antioco IV. Si pensi, ad esempio, non solo alla ben nota *Apocalisse di Giovanni*, ma anche ai brani apocalittici della prima lettera di Paolo ai Tessalonicesi.

Il paragone da me proposto tra l'azione degli imperatori incautamente filocristiani e Antioco IV, figura eternamente traspunta nel mito dell'anticristo, rende a mio avviso bene l'idea della gravità della denuncia fatta da Dante. Il Poeta, infatti, denuncia senza mezzi termini quella che potremmo definire, con terminologia moderna e inadeguata, ma che rende bene l'idea, la 'secolarizzazione' della Chiesa.

E non sembri l'accostamento da me proposto troppo audace. I versi seguenti del canto XXXII del Purgatorio ci presentano la Chiesa stessa, intendo dire il "triumfal carro", che si trasforma addirittura in un simbolo demoniaco, in una bestia dalle sette teste e dalle dieci corna sulla quale siede la grande meretrice della visione giovannea. Ancora una volta, dunque, una traspo-

sizione di immagini e messaggi apocalittici: da Daniele a Giovanni e, quindi, da Giovanni alla visione dantesca.

Mi sembra di poter affermare che nella storia della Chiesa, così come configurata nella processione del "triumfal carro", la corruzione della dottrina (cioè l'eresia), e la corruzione dei costumi della Chiesa sono processi affini e, per molti aspetti assimilabili. Tra l'altro essi sono descritti nel loro penetrare e devastare non nella superficie, bensì nella più intima essenza della Chiesa stessa.

Posta questa premessa, saremmo allora tentati di ritenere che dell'eresia, come del flagello che affligge la Chiesa, nella *Commedia* non se ne parlerà soltanto in quel ben noto canto decimo dell'Inferno dove a farla da protagonisti sono Farinata e Cavalcante, personaggi della Firenze dell'età di Dante e grosso modo a lui contemporanei.

Ma che cos'è l'eresia? E che cosa intendeva Dante con questo vocabolo?

Com'è noto il termine 'eresia', nella sua prima originaria accezione, non nasce con una connotazione necessariamente negativa. Nel libro degli *Atti degli Apostoli* le correnti giudaiche dei farisei e dei sadducei sono chiamate sette, e così anche la corrente dei seguaci di Gesù, in origine difficilmente distinguibile dai movimenti religiosi che travagliavano il giudaismo anteriormente alla caduta del Tempio di Gerusalemme del 70. È questo l'uso del vocabolo che riscontriamo anche nelle opere di Flavio Giuseppe, storico ed apologeta giudeo testimone del disastroso evento della caduta della nazione giudaica sotto le armate romane guidate da Tito. Per Flavio Giuseppe, infatti, le sette del giudaismo sono assimilabili alle principali correnti filosofiche della tradizione greco ellenistica. Ma *airesis* (scelta) diventa ben presto sinonimo di scelta sbagliata nell'ambito della dottrina. È questo anche il significato con il quale Paolo di Tarso adopera il termine in I Cor. 11, 19: "Bisogna che ci siano fra voi anche delle sette (*airesis*), affinché quelli che sono approvati siano manifesti fra voi".

Da allora in poi nel lessico cristiano 'eresia' diventa sinonimo



sono di una gravità così diversa da determinare una diversa somministrazione della pena.

Epicureo, dunque, è il corifeo primo degli eresiarchi. Questa scelta sembra strana poiché in tutta la tradizione eresiologica cristiana il nome che viene fatto quale antesignano, causa prima e promotore di ogni eresia è quello di Simon Mago. Nel racconto degli *Atti degli Apostoli*, invece, a questo Simone di Samaria viene attribuita soltanto secondariamente la colpa di aver voluto procacciarsi con danaro quella capacità d'operar miracoli che gli apostoli esercitavano per dono dello Spirito. Simone è principalmente 'mago', cioè predicatore di dottrine che intendono esporre l'insegnamento su Dio e la via che a Lui mena. Il suo errore fondamentale è quello d'identificarsi con "la grande potenza di Dio", come leggiamo nel verso 10 del capitolo 8 degli *Atti*. Egli è primariamente un eretico. A ciò è subordinato il suo deprecabile desiderio di far commercio delle realtà dello spirito. E tuttavia, questo Simone passerà alla storia come l'iniziatore di questo peccato grave che indichiamo, appunto, come 'simonia'.

Perché, dunque, Dante elegge Epicureo e magari non Simone di Samaria detto Simon Mago, come l'eretico per eccellenza? Ravviso almeno due motivi di ciò. Di questi il primo è certamente più palese, il secondo, ritengo un po' meno.

Epicuro, come abbiamo già accennato, con la sua visione 'materialista' costituisce la negazione di quella visione cristiana e dantesca che individua le realtà più vere in quelle che sono più immateriali e, pertanto, eterne. La religiosità epicurea, che pure raggiunge vette di poesia altissima se si pensa soltanto agli inni che Lucrezio dedica al suo maestro, è tutta incentrata nella salvezza dagli affanni di questa vita. I pallidi dèi di Epicureo sono piuttosto orpelli poetici, ma non concedono perdono dalle colpe né, tantomeno, una speranza d'immortalità. Nei rituali di iniziazione di alcune religioni del mistero il grido che precedeva l'evento sacro era "lontani siano gli atei e i seguaci di Epicuro". E, paradossalmente, questo grido sembra riecheggiare sia pur sommerso tra i "sospir dolenti" degli infiammati cittadini di Dite della visione dantesca. Stia lontano Epicuro, e quanto gli

stato molto più lungo delle ben significative, ma comunque soltanto due, ombre che si ergono nella città di Dite.

Dante, quando considera la vicenda della Chiesa, non ha la mania erudita e classificatoria, e a tratti pedante, dell'eresiologo ma ha la visione del profeta. Egli è nello spirito del veggente Giovanni e interpreta il ministero del profeta così come l'etimologia stessa di questo vocabolo esige: è colui che parla a nome di Dio. E, pertanto, Dante a nome di Dio, oltre ad esprimersi contro l'eresia, denuncia il pericolo ben più grave per la Chiesa, quello di alterare la sua stessa natura, di corrompersi nella sua stessa sostanza e ai più alti suoi fastigi.

Il cuore stesso di questo processo di corruzione è la perdita della visione spirituale e l'accettazione di una visione materialistica, intendo dire limitata al *saeculum* presente. Ecco perché, secondo Dante, ciò che rende tale l'eresia e la rende pernicioso è anche la lezione di Epicuro il quale, sulla scia del maestro Democrito, aveva ridotto ogni realtà a un gioco di atomi e aveva relegato gli dèi in spazi remoti, rendendoli indifferenti e insensibili alle umane vicende.

Virgilio così presenta la cittadella infernale degli eretici:

... Qui son li eresiarchi  
co' lor seguaci, d'ogni setta, e molto  
più che non credi son le tombe carche.  
Simile qui con simile è sepolto,  
e i monumenti son più o meno caldi. (*Inf.* 9, 127-131).

E poi specifica:

Suo cimitero da questa parte hanno  
con Epicuro tutt'i suoi seguaci  
che l'anima col corpo morta fanno. (*Inf.* 30, 13-15).

A proposito di questo esordio, direi che alcune sottolineature possono sembrare scontate, ma ritengo comunque che siano significative: a) la diffusione dell'eresia è più vasta e dilagante di quanto non si creda; b) le eresie esprimono distorsioni che presentano certe affinità tali da potersi assimilare; c) esse



si riferisce, da ogni manifestazione del Divino.

Ma v'è, a mio modesto avviso, anche un altro motivo per il quale Dante sceglie quale simbolo perenne e scaturigine stessa dell'eresia un filosofo pagano, e non un vero e proprio eretico della nutritissimaschiera degli eresiarchi cristiani. Questomotivo potrebbe forse esserci suggerito da una costante tradizione che attraversa la letteratura apologetica e quella eresiologica del cristianesimo antico. Secondo tale tradizione le eresie cristiane altro non sarebbero se non derivazioni dalle scuole di pensiero filosofico greco. Senz'altro il più significativo esponente di questa tradizione, cioè di questa equazione dinamica "filosofo pagano - eresia cristiana", è l'autore, per noi pressoché anonimo, di quell'opera che abbiamo già citato col titolo di *Philosophumena*. Questo titolo stesso, infatti, suggerisce l'assunto del suo contenuto. Le eresie del cristianesimo sono *philosophumena*, cioè irruzioni del pensiero filosofico (pagano) nel salutare insegnamento di Gesù e degli apostoli. L'autore di quest'opera che si suole comunemente identificare con un non ben noto Ippolito, scrisse a Roma in quella età degli imperatori Severi, per intenderci gli esordi del secolo terzo, durante la quale la Chiesa della capitale attraversava due processi epocali dei quali il nostro cosiddetto Ippolito fu spietato accusatore. Il primo processo fu quello della 'secolarizzazione', cioè della integrazione della società cristiana con la società civile. È un dato di fatto che in quest'epoca il cristianesimo a Roma entrò negli ambienti di corte. Il secondo processo, che fu parallelo al primo e a questo sembra irrimediabilmente connesso, fu quello della integrazione del messaggio cristiano con quel coacervo di devozioni orientali e sincretistiche, oltre che di dottrine filosofiche, che era in auge allora.

Il motivo dell'eresia come derivazione diretta della filosofia non trova certamente spazio in Dante. Dante scrive in un'epoca in cui il processo di traduzione del messaggio del Nazareno nelle categorie filosofiche del tardo ellenismo era oramai ben compiuto. Il messaggio di Gesù era stato originariamente pensato e predicato secondo le categorie del pensiero giudaico, ma ben presto ha iniziato a tradursi secondo i moduli letterari e

filosofici dell'ellenismo. La prima traduzione è la stessa stesura in lingua greca dei libri del Nuovo Testamento, e *in primis* dei vangeli. Un ulteriore momento critico di questo processo di 'acculturazione', se preferite quest'altro termine, si ebbe nel secolo secondo, che è quello che vede il dilagare delle scuole di pensiero gnostico. Ma anche la storia dei grandi concili ecumenici può farsi rientrare nella vicenda di cui parliamo. Pensiamo a Nicea, a Efeso, a Calcedonia, per limitarci alle prime istanze.

Tutto ciò appare oggi, ed è in realtà, un dato di fatto oramai acquisito, grazie anche all'autorità di Adolf von Harnack, che di tale vicenda fu storico e interprete impareggiabile. Il famoso storico tedesco, attivo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, parlava, infatti, di 'ellenizzazione' del cristianesimo, blanda o più lenta nel caso dell'emergenza della dottrina ortodossa, 'acuta, invece, nel caso delle grandi eresie quali, ad esempio, le profonde correnti del pensiero gnostico. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che l'unica volta in cui il termine 'filosofia' compare nel nostro Nuovo Testamento esso ha un'accezione decisamente negativa. Leggiamo nella lettera di Paolo ai *Colossesi* (2,8): "Guardate che non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con la vanità ingannatrice secondo la tradizione degli uomini, gli elementi del mondo e non secondo Cristo". Ma andiamo oltre.

La storia di Farinata e quella di Cavalcante sono troppo note per essere in questa sede rievocate. La loro eresia fu 'politica'. Dante auspica una distinzione tra la sfera dell'autorità sacra e quella dell'autorità profana, ma la sua visione della società rimane olistica com'è la visione dell'uomo antico. Sconvolgere la pacifica convivenza dei cittadini, che prima di esser tali sono comunque parte della *societas christiana*, significa compiere azione empia prima di ogni altro giudizio. Così come nell'età di Teodosio II e di Giustiniano, per citare soltanto due esempi significativi, l'eretico è da considerarsi un criminale da punire, ora, per Dante, chi si macchia di crimine contro la società è anche eretico da marchiare a fuoco. Il processo postumo di Farinata e il testo della sua condanna ci rimandano infatti ad

una colpa di eresia politica.

Cavalcante dei Cavalcanti appare, invece, gravato da un senso di smodato orgoglio, fondato sull'eccellenza del figlio Guido. La sua, dunque, continua ad essere anche nell'aldilà un'ottica tutta terrena. E di tale sua visione della vita e del mondo egli, com'è attestato, soleva fare professione in vita adducendo una raccomandazione tratta da quello che è da considerarsi il più 'epicureo' tra i libri della Bibbia, quell'*Ecclesiaste* che pone sulle labbra del sapiente Salomone. *Unus est interitus hominis et iumentorum et aequa utriusque conditio*.

A proposito del concetto di eresia in Dante, prima abbiamo parlato non dico di una derivazione, ma di una significativa coincidenza con quella dottrina patristica che ravvisava nella filosofia degli elleni il terreno di coltura dell'eresia cristiana. Sembra ora opportuno prendere in considerazione un caso che si presta a riflessioni simili. E si tratta di un caso che presenta straordinari connotati di attualità. Il rapporto tra cristianesimo e islam costituisce infatti oggi un nodo problematico che attraversa la discussione teologica, come quella politica, giuridica e culturale nel senso più ampio del termine. L'aspetto problematico più grave e gravido di conseguenze consiste nel considerare l'islam una realtà del tutto estranea al cristianesimo e, pertanto, a quest'ultimo *naturaliter* opposta. Ciò avviene tanto a livello popolare quanto, spesso, anche a quello erudito.

Nell'oltretomba dantesco Maometto ha un suo spazio e un suo spessore ben definito. Lo incontriamo nella nona bolgia dell'Inferno. Egli si agita tra coloro che hanno provocato scissioni e che, pertanto, ricevono nel loro corpo lacerazioni orribili in corrispondenza di quelle che hanno determinato in vita con le loro azioni. Dante descrive il profeta dell'islam mentre gli si avvicina ostentando la sua profonda ferita:

...Or vedi com'io mi dilacco!  
Vedi come storpiato è Maometto!  
Dinanzi a me sen va piangendo Ali,  
fesso nel volto dal mento al ciuffetto.  
E tutti li altri che tu vedi qui,

seminator di scandalo e di scisma

Fur vivi, e però son fessi così. (*Inf.* 28,30-36.).

Possiamo domandarci perché Dante ponga Maometto tra gli scismatici, una categoria di peccatori che sembrerebbe comprendere coloro che hanno recato lacerazioni e divisioni nella cristianità, intendendo dire all'interno della Chiesa. È ben nota, infatti, la comune distinzione che si suole fare tra eretico e scismatico. Il primo prioritariamente riguarda colui che devia in quanto alla dottrina professata, il secondo colui che introduce divisioni tra i credenti. Posto ciò sarebbe facile rispondere facendo valere la conoscenza che Dante ebbe di quelle tradizioni medioevali secondo le quali Maometto sarebbe stato dapprima cristiano, addirittura ecclesiastico e poi terribilmente apostata. In realtà il ritenere che un personaggio noto per la sua avversione al cristianesimo sia stato dapprima cristiano, costituisce un luogo comune della letteratura controversistica. È il caso di citare il famoso imperatore Giuliano, dapprima *lector* della comunità cristiana di Macellum e poi apostata per antonomasia. Ma possiamo citare anche il caso di Porfirio di Tiro, illustre discepolo di Plotino, acerrimo avversario della dottrina cristiana come attestano gli eloquenti frammenti del suo *Contra Christianos*. Porfirio, infatti, sarebbe stato cristiano secondo una tradizione raccolta da Socrate Scolastico, storico continuatore di Eusebio di Cesarea. Possiamo anche ricordare il caso del magistrato Ierocle Sossiano, ben noto nella letteratura agiografica come persecutore dei cristiani nell'età della tetrarchia. Anche lui autore di un'opera documentatissima contro le Scritture cristiane, purtroppo totalmente scomparsa. Anche lui ritenuto originariamente un cristiano. Possiamo dunque ritenere che Dante riecheggi questo *topos* controversistico, prima ancora che storiografico a proposito di Maometto. Così, infatti, stanno le cose per un'autorità alta in materia di esegesi dantesca come il Torraca.

Riterrei tuttavia opportuno inserire nella nostra riflessione un brano di autore cristiano attivo nella Siria del secolo ottavo e, pertanto, vicino tanto all'esperienza dei cristiani d'Oriente quanto a quella della predicazione islamica: Giovanni Dama-



sceno. Il Damasceno fu, tra l'altro, autore di un trattato contro le molteplici eresie che frastagliavano il cristianesimo del suo popolo e della sua regione, cioè di quell'Arabia che un altro Padre della Chiesa, Teodoro di Ciro, ebbe a definire *haeresium ferax*. Giovanni Damasceno nel suo scritto *Sulle eresie* tratta anche della fede predicata da Maometto e la definisce la superstizione degli Ismaeliti inserendola, pertanto, tra le eresie cristiane.

È difficile per noi, cittadini dell'Occidente del secolo XXI, sottoscrivere o magari anche soltanto comprendere questa visione dell'Islam come eresia del cristianesimo, cioè, in ultima analisi, come una modulazione diversa dell'insegnamento originale di Gesù. È ciò è difficile anche per molti che studiano l'Islam prescindendo da una sana e opportuna comparazione con le coeve fonti della letteratura cristiana. Pertanto lo storico non riesce a spiegarsi come mai intere vaste regioni che furono culla di un cristianesimo consolidato, ardente e zelante si consegnarono senza soverchia resistenza all'invasione dei musulmani. È il caso dell'Egitto dei copti, ma anche della Siria dei non calcedoniani, comunemente denominati monofisiti. Ma questi sono soltanto alcuni casi. Che cosa dire, inoltre, di quelle regioni dell'Africa già proconsolare romana, che furono culla di un Tertulliano, di un Agostino e poi della radicalità del cristianesimo donatista? In definitiva va rilevato che la primitiva invasione dell'Islam non incontrò da parte delle popolazioni cristiane aggredite quella resistenza che ci si sarebbe aspettato. Anzi. Noi possiamo invocare, a chiarimento di questa pagina oscura della storia, l'ostilità che queste regioni nutrivano nei riguardi del dominio bizantino, della sua esosa fiscalità e di quella legislazione, alla quale abbiamo già accennato, in base alla quale il dissenso religioso era nello stesso tempo anche crimine grave. Possiamo dunque ritenere che coloro i quali non riconoscevano i deliberati dei Concili di Efeso e di Calcedonia, come appunto tantissimi tra le popolazioni cristiane arabe dell'area siriana ('nestoriani' e 'monofisiti'), oppure tra gli abitanti dell'Egitto, abbiano provato un profondo moto di rivolta contro il dominio di Costantinopoli e, addirittura un senso di

liberazione quando l'invasione degli arabi musulmani venne a dar loro la speranza e la sensazione della libertà da questo grave giogo. Questa spiegazione, che fa leva sull'ostilità di ampi strati della popolazione verso Bisanzio, anche se è certamente necessaria, non sarà sufficiente a spiegare il fenomeno. I cristiani d'Oriente non hanno avvertito inizialmente l'Islam come l'anticristianesimo, al contrario abbiamo motivo di ritenere che in molti, anzi in moltissimi, abbiano ritenuto di trovarsi di fronte ad una delle tante versioni della fede in Gesù, aliena però dalle astrusità e dai rigori dei teologi di Bisanzio, asserviti ad un imperatore lontano e oppressore. Per i cristiani delle regioni orientali dell'impero bizantino i musulmani potevano apparire cristiani di fede più semplice di quanto non lo fossero gli ortodossi. Vedremo tra poco come le astruse disquisizioni cristologiche connesse al Concilio di Calcedonia del 451 abbiano per giunta seminato odi e lacerazioni tra i cristiani. Basti pensare che proprio mentre gli arabi invadevano e conquistavano le regioni dell'Oriente bizantino, il potere imperiale e i teologi di corte disquisivano se la volontà di Cristo fosse stata unica o duplice!

Specialmente da Adolf von Harnack in poi, gli studi sui rapporti tra la formazione religiosa di Maometto e le presenze cristiane nell'Arabia preislamica hanno contribuito a farci più adeguatamente comprendere come mai un Giovanni Damasceno, tra gli altri, abbia ritenuto l'Islam una forma di superstizione cristiana. E, pertanto, forse noi oggi possiamo rileggere l'episodio dantesco dello scismatico Maometto con minor meraviglia e con maggior comprensione. Sappiamo oggi che la dottrina del libro rivelato dall'alto ad un profeta fu predicata dai cristiani elchasaïti prima ancora che da Maometto. Così come sappiamo che lo stesso insegnamento di una rivelazione continua del Dio unico che, di profeta in profeta, attraverso le varie epoche, termina la sua corsa con la predicazione di un profeta ultimo che è sigillo finale e ultima definitiva voce di Dio, è insegnamento comune alle sette giudeo-cristiane che pullulavano anche tra gli arabi alla vigilia della predicazione di Maometto. Il grande studioso svedese dei rapporti tra islamismo nascente



e religione cristiana, Tor Andrae, ebbe a dire che Maometto non si procurò una conoscenza accurata della dommatica cristiana, ma si compenetrò perfettamente nell'atmosfera, nello stile e nell'enfasi della predicazione di quei monaci cristiani ai quali i popoli arabi, nel loro continuo viaggiare guardavano come a guide spirituali. L'originaria enfatica predicazione musulmana sul giudizio di Dio, sulla risurrezione, sulla prospettiva di premio o di castigo è quella stessa che leggiamo nei testi del monachesimo siriano dei secoli sesto e settimo. Il minareto della moschea può considerarsi una metamorfosi di quella colonna sulla quale il monaco stilita si faceva issare per gridare il proprio appello da profeta alla conversione dagli idoli all'Iddio unico, in vista dell'incombente giudizio di Dio.

Dante, da buon cristiano, considera l'eresia, così come lo scisma, così come l'apostasia, un pericolo tanto grave e devastante da ritenere che nessuno ne vada esente tra il popolo di Dio, anche chi è investito della massima autorità. È il caso di un imperatore, Federico II, di un cardinale, Ottaviano degli Ubaldini, e persino di un papa, Anastasio II che fu tale per poco meno di due anni, dal 496 al 498.

Possiamo affermare che quest'ultimo personaggio sia l'unico eretico nel senso autentico del termine che Dante abbia ricordato. E, tuttavia, paradossalmente... Anastasio II non fu eretico. Ma andiamo con ordine.

È il caso di ricordare brevemente le vicende che fanno da contesto agli avvenimenti ai quali fa riferimento stringatissimo l'epigrafe dantesca posta sull'avello del pontefice. Il secolo V fu scosso da una grande controversia cristologia tendente a definire in quale rapporto si ponevano nella stessa persona di Gesù Cristo la sua natura divina e quella umana. La definizione esatta e inappellabile al problema appare oggi, in base ad una più serena considerazione, almeno difficile se non impossibile in partenza. La teologia correttamente ritiene che l'irruzione di Dio nella storia, cioè l'incarnazione, sia un mistero. E un mistero, perdonatemi il bisticcio di parole, è per sua stessa definizione indefinibile. O, almeno, non può essere definito esaustivamente tramite una terminologia che è ben diversa da quella

nella quale fu originariamente formulato il primitivo *kerygma* cristiano. I vangeli, ma anche tutti i libri del Nuovo Testamento, furono pensati e scritti in ebraico. La teologia della Chiesa antica, ben presto lontana e aliena dalle proprie radici ebraiche, si pose il compito di tradurre questo *kerygma* originale nelle categorie di pensiero e nel lessico della cultura dell'epoca che fu sua, cioè nella cultura e nel lessico delle filosofie tardo ellenistiche, prima tra queste il neoplatonismo.

Questo travaglio teologico – culturale ebbe luogo principalmente nei secoli IV e V, quando, cioè, il cristianesimo 'catolico', dopo aver ricevuto il favore degli imperatori e dopo esser stata proclamato, con Teodosio I, religione dello Stato, non poteva più procrastinare questo difficile ma irrinunciabile adempimento.

In tema di cristologia, com'è noto, fu dapprima la volta di Ario, le cui dottrine furono condannate dal Concilio di Nicea del 325. Si sentenziò allora che Gesù era da considerarsi della stessa sostanza di Dio Padre. Ma rimaneva ancora molto su cui riflettere, sentenziare, litigare aspramente. Le controversie dei secoli IV e V furono teologiche soltanto in parte: gli schieramenti subirono sempre forti condizionamenti politici. Era un'epoca in cui gli imperatori s'improvvisavano teologi, e i vescovi imperavano sui loro greggi.

Così nel secolo V, che è il secolo del dantesco papa Anastasio, si disputò su come in Gesù la componente umana si fosse integrata con quella divina. Il quesito agì i vescovi riuniti in concilio ad Efeso, nel 435. A soccombere fu allora quel patriarca Nestorio il quale distingueva marcatamente in Gesù l'uomo e la divinità, dando così ai suoi avversari lo spunto per un'accusa grave: quella di ritenere in Gesù esistenti due soggetti distinti, uno umano e l'altro divino.

Nel 451, al Concilio di Calcedonia, fu l'errore opposto ad essere condannato. Fu Eutiche a soccombere. Eutiche insegnava che prima dell'incarnazione v'erano le due distinte nature ma poi, nella persona di Gesù la fusione tra l'umano e il divino era stata così stretta ed osmotica da risultarne un'unica natura del Dio incarnato nell'uomo. Ecco il 'monofisismo'.

Il monofisismo incorse nella condanna dei vescovi riuniti a Calcedonia e dell'imperatore, ma sorrise a numerosissimi cristiani delle regioni dell'Oriente bizantino, in *primis* dell'Egitto e della Siria. I monofisiti così ragionavano o, meglio, così avvertivano profondamente nel loro cuore: l'essenza del cristianesimo è l'immedesimazione del credente in Gesù. Ora, se Gesù ha piena e totale natura divina, il credente diviene partecipe della divinità in maniera certamente più intensa. Agli avversari di Calcedonia l'unica natura del Dio incarnato suonava come una più calda e genuina premessa all'esperienza della salvezza e dell'indimento. Inoltre l'imperatore e le sue dottrine andavano in ogni caso avversate. Non era forse l'imperatore di Bisanzio a imporre una tassazione sempre più pesante e una leva militare che sfaldava le famiglie e danneggiava l'economia?

Così la controversia religiosa nel secolo del nostro papa Anastasio fu nello stesso tempo anche lotta politica. Il monofisismo alienò dall'obbedienza a Bisanzio immense popolazioni delle regioni orientali suscitando timori e perplessità negli imperatori. Fu proprio uno di questi imperatori che tentò di ricucire questa lacerazione attraverso una legge di contenuto religioso ma anche di grande valenza politica. Mi riferisco all'imperatore Zenone e al suo *Henoticon* del 482. Nella legge nota con questo nome le decisioni del Concilio di Calcedonia non erano più rese vincolanti, mentre si dava vigore ad affermazioni teologiche di derivazione alessandrina le quali suonavano gradite a quei non calcedoniani che soltanto poco prima erano ritenuti eretici perniciosi.

La nuova formula teologica dell'imperatore Zenone era il risultato di un accordo di vescovi tra i quali, in *primis*, quello di Costantinopoli Acacio. Di diverso avviso fu invece il vescovo di Roma, allora Felice III (483-492), il quale condannò l'iniziativa dell'imperatore nella forma e nei contenuti. Ne nacque uno scisma tra la cristianità che si riconosceva nel papa di Roma e quella bizantina che, comunque, era espressione del potere imperiale. Lo scisma fu chiamato 'acaciano' dal nome del patriarca, Acacio, che era stato l'artefice di questo tentativo di accordo tra ortodossi e monofisiti, cioè della legge nota come

*Henoticon*. Lo scisma acaciano durò fino al 519 e fu alimentato con ancor maggiore intransigenza dal papa Gelasio (492-496) che fu un accanito sostenitore della distinzione tra il potere della Chiesa e quello dell'imperatore oltre che, naturalmente, della superiorità del primo sul secondo. Con Gelasio la situazione divenne davvero molto tesa tra Roma e l'impero di Bisanzio che, comunque, esercitava la sua sovranità nelle terre d'Italia.

Il nostro papa Anastasio (496-498), posto da Dante nell'Inferno, fu il successore di Gelasio. Dotato di carattere conciliante, egli fu anche artefice di tentativi di riappacificazione con il suo collega di Costantinopoli. Il papa di Roma avrebbe inoltre desiderato rapporti migliori anche con l'imperatore. Questa disposizione alla pace prese corpo in un andirivieni di legati e di messi tra Roma, Costantinopoli, Tessalonica e Alessandria d'Egitto. Anastasio papa mandò due suoi legati al collega costantinopolitano; fine ultimo di questa missione era quello di richiedere una nuova formulazione di fede. I legati del papa dialogarono anche con teologi alessandrini e sembrò loro che nell'*Henoticon* non tutto poi fosse da condannare. Il problema, ripetiamolo, era anche politico: per questo contemporaneamente ai messi papali, a Costantinopoli un rappresentante del senato di Roma dialogava con l'imperatore per porre fine alla lacerazione tra parte della cristianità, quella occidentale, e l'impero.

Successivamente un diacono inviato dalla chiesa di Tessalonica andò a Roma a far visita al papa Anastasio e con lui si trattenne in conversari teologici ispirati, possiamo ritenere, a una prospettiva irenistica.

Diciamo subito che tutte queste trattative non sortirono alcun effetto, poiché Anastasio papa morì improvvisamente. Ma dobbiamo domandarci: nell'ambito della comunità cristiana di Roma come venivano giudicate le iniziative del papa Anastasio? Sembra logico rispondere che i pareri furono diversi e che si determinarono almeno due fronti contrapposti: da un lato i sostenitori dell'iniziativa irenistica, dall'altro i numerosi e potenti fautori del partito antibizantino i quali avrebbero voluto invece far sentire la loro in aperto dissenso



con il papa. È noto che in quest'epoca sovente alla morte di un papa nella città di Roma si determinavano opposti schieramenti impegnati in una lotta per la successione senza esclusione di colpi e senza badar troppo ai mezzi.

È noto, inoltre, che le fonti storiche sono sempre fonti di parte. Ora, all'indomani della morte di papa Anastasio, il partito dei cristiani romani ostili a Bisanzio poté aver buon gioco, sia nel riconfermare la linea dura con Costantinopoli e prolungare lo scisma acaciano, sia nel presentare il loro defunto avversario come un deprecabile eretico.

La tradizione secondo la quale papa Anastasio avrebbe in realtà tentato con i suoi maneggi di inquinare la sana dottrina romana con l'eresia dell'imperatore Zenone e del patriarca Acacio è confluita, infatti, in quel *Liber pontificalis* che è alla base della conoscenza che delle vicende del papato romano si ebbe nel Medioevo.

Il *Liber pontificalis* contiene una serie di biografie di vescovi romani, da Pietro a Stefano V, che regnò alla fine del secolo nono. Il valore di queste notizie è diverso e, specialmente per le epoche più antiche, molto esiguo. Il suo primo nucleo sembra essere stato composto proprio poco dopo la morte di Anastasio papa, esso fu poi variamente rielaborato e conobbe un'ulteriore stratificazione.

Le accuse mosse a papa Anastasio e contenute nella nota del *Liber pontificalis* sono dunque almeno duplici: la prima è quella di aver agito per conto suo, senza il suffragio degli altri vescovi, dei presbiteri e della chiesa tutta, la seconda è quella di aver avuto un'intesa con Fotino, diacono di Tessalonica, il quale sarebbe stato collegato al patriarca Acacio, artefice dell'eresia di Zenone. A prova della fondatezza di queste accuse, la tradizione avversa al papa ne interpretò l'improvvisa morte come un meritato castigo di Dio.

Alcuni studiosi stentano a credere che il cattolico Dante abbia potuto ammettere la possibilità che un papa sia stato eretico. Non è forse magistero del papa in quanto tale essere guida dei credenti in materia di fede e di morale? E, per completare le perplessità, nel 1870 non sarà lo stesso papa definito infallibile per ogni suo pronunciamento *ex cathedra* in

materia di fede e di morale? Più semplicemente, ma con tutto il vigore degli enunciati chiari, lo stesso Dante così poetava:

Avete il Novo e il Vecchio Testamento

E il pastor della Chiesa, che vi guida:

Questo vi basti a vostro salvamento. (*Par.* 5, 76-78).

Alcuni esegeti ritengono che a proposito di Anastasio Dante si sia confuso con l'omonimo e coevo imperatore, il quale si fu seguace di Acacio. Ma non è il caso di attribuire a Dante tale confusione. E, invece, il particolare dell'incontro con Fotino che ci spinge a scartare questa ipotesi e a ritenere condannato nell'avello infernale proprio il vescovo di Roma.

Dante Alighieri, dunque, ebbe notizia della tradizione "anti-anastasiana" attestata nel *Liber pontificalis* e ne diede eco nella sua *Commedia*. D'altro canto anche nella *Cronaca* di Martino Polono, che Dante conobbe, è recepita la tradizione sia dell'incontro tra Fotino e Anastasio Papa, sia dell'accettazione da parte di quest'ultimo dell'eresia cristologica del primo.

L'eco di quest'evento nella *Commedia* è certamente circoscritta nella sua stringatezza, si tratta solo di un verso e mezzo. Ma è un'eco significativa. L'insegnamento sembra implicito: così come il papa non può considerarsi al di sopra del pericolo di corruzione, di simonia e di secolarizzazione (e la *Commedia* è infarcita di affermazioni in tal senso), egli non può considerarsi neanche assolutamente immune dal pericolo di eresia. Le raccomandazioni dantesche ed i suoi aneliti per una rinascita del papato non possono tener fuori un'attenzione per la sana dottrina: ricorso alle Scritture e ricorso alla guida del vescovo di Roma, certamente. Ma tra le due bussole Dante riconosce priorità alla prima (che, infatti, è *in primis* ricordata). È comunque la Scrittura (Antico e Nuovo testamento) il banco di prova per saggiare l'ortodossia di chi guida la Chiesa.

In conclusione possiamo rilevare che Dante ebbe per l'eresia l'orrore del buon cristiano e del buon teologo, quale egli fu. La sua visione fu però ampia e, come sempre, universale, cioè autenticamente cattolica. Egli vide l'opera delle tenebre tanto nell'eresia che nello scisma, così come nella simonia e nella

secolarizzazione della Chiesa, per lo più nei suoi vertici.

Dante non trattò l'eresia con la pedanteria degli antichi eresiologi, né con l'odioso accanimento che sarà proprio degli inquisitori. Dante pensò all'eresia e ne parlò, senz'altro come un uomo del suo tempo ma anche, e non possiamo negarlo, come un profeta che sa trascendere i limiti dell'epoca sua propria perché sente nel suo intimo di non parlare a nome di una fazione e neanche di una congregazione, ma è consapevole di portare il messaggio di Colui che è la scaturigine prima non solo della Verità, ma anche, e principalmente, dell'Amore.

*In this study, we propose a different reading of Dante's Divine Comedy on the passages that outline heresy and heretics; contrary to what you might believe Dante did not treat the heresy with the pedantry of ancient heresiologists, nor with the fury of its inquisitors. He held towards heresy the horror of a good Christian and of good theologian as he was. However, his vision was broad and, as always, universal therefore authentically Catholic. He saw the work of darkness so much in heresy as in schism, as well as in simony and in the secularization of the Church, mostly in its leaders.*