

PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE

**PAGANI E CRISTIANI
CONFLITTO, CONFRONTO,
DIALOGO**

**LE TRASFORMAZIONI
DI UN MODELLO STORIOGRAFICO**

a cura di

ENRICO DAL COVOLO – GIULIA SFAMENI GASPARRO



LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA

Pagani e cristiani ancora: nuove metodologie per nuovi risultati

Giancarlo Rinaldi

1. *Biblia gentium: una pista di ricerca percorribile?*

Intendo rievocare, sia pur succintamente, un annoso mio percorso di ricerca compiuto sul tema del Convegno¹. Mi si perdonerà il tono sovente 'autobiografico' che mi è sembrato il utile al fine di fornire un "filo di Arianna" in una produzione durata non pochi anni.

Sin dagli anni degli studi universitari mi fu chiaro che l'incontro / scontro tra la paideia classica e la visione giudaico cristiana ha costituito un asse portante della storia culturale di tutta l'età romana imperiale. Ciò poteva dirsi vero non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero filosofico e giuridico, così come per gli aspetti di storia civile ed economica, per non parlare delle vicende relative all'arte e al costume.

Su questo vasto tema il panorama bibliografico allora non poteva dirsi enorme anche se erano già da molto tempo fruibili contributi che ancora oggi possono considerarsi cardini nei percorsi della ricerca. Mi riferisco, in particolare, a due rilevanti studi complessivi i quali svolgono la materia attenendosi al criterio del dipanamento storico di eventi o figure protagoniste² oppure all'esposizione delle principali tematiche oggetto di controversia³. Nel corso di quest'ultimo ventennio, la bibliografia sul tema si è enormemente accresciuta. Per quanto riguarda l'Italia valga l'esempio di due recentissimi lavori editi per i tipi della Carocci a penna mia⁴ e del collega

¹ Sono lieto di esprimere la mia riconoscenza all'Accademia *Vivarium novum* per l'importante sostegno ricevuto nel corso di questa ricerca, grazie ai seminari con colleghi di varie nazionalità, alla ben fornita biblioteca e alla consulenza del corpo docente per gli aspetti di filologia delle lingue classiche.

² P. DE LABRIOLLE, *La Réaction Païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au IV^e siècle*, Paris 1934.

³ W. NESTLE, *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, in Id., *Storia della religiosità greca*, trad. it., Firenze 1973 (ed. or. *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, «Archiv für Religionwissenschaft», 37 [1941], p. 51-100).

⁴ G. RINALDI, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Roma 2016.

Marco Zambon⁵. Nel primo prevale l'esposizione diacronica dello sviluppo della controversia il quale si fonde sempre con le coeve vicende storiche, anche se la seconda parte (pp. 309-399) affronta alcune tematiche specifiche riportando il pensiero dei vari scrittori. Nel secondo contributo le proporzioni si presentano invertite poiché la prima parte, ben più ampia, presenta le tematiche generali della polemica, laddove la seconda (pp. 333-431) traccia un dipanamento degli eventi secondo la successione cronologica.

Negli anni '80 mi resi conto che in questa provincia degli studi mancava una riflessione adeguata sul ruolo che in questo dialogo / conflitto tra pagani e cristiani aveva rivestito il *corpus* delle Scritture. Si trattava di una lacuna rilevante nella misura in cui questi testi ebbero molto per tempo a costituire la base e l'ossatura dell'identità cristiana talché si può dire, con Manlio Simonetti, che la storia della teologia cristiana coincide con la storia dell'esegesi biblica. Le obiezioni di tipo intellettuale degli avversari della fede cristiana potevano forse prescindere da questo aspetto? Ritenni allora che una corretta metodologia avrebbe richiesto, prima di ogni riflessione, un accurato lavoro di raccolta di quei testi di autori pagani, in greco e latino, che dimostravano una qualche conoscenza della Bibbia per averla citata o, più semplicemente, per averne presentato riferimenti più o meno vaghi. La disposizione dei brani secondo l'ordine biblico sembrò la più comoda per monitorare coincidenze e diversità di analisi tra vari autori e per istituire confronti con testi cristiani riguardanti la loro esegesi.

Nel 1989, pubblicai *Biblia gentium*, il cui sottotitolo spiegava i limiti della ricerca: *Primo contributo per un indice delle citazioni bibliche in autori pagani, greci e latini, di età romana imperiale*. La vastità dell'impresa e il suo carattere pionieristico sarebbero stati tali da determinare un effetto paralizzante e, in realtà, non mancarono coloro che, nella sonnacchiosa compagine accademica presso la quale allora lavoravo come ricercatore, tentarono d'indurmi a desistere dall'impresa adducendo a motivo il suo carattere oneroso. A persuadermi a dare alle stampe il testo fu la mia determinazione non già ad apparire 'esaustivo' bensì ad essere di una qualche utilità al lettore. Stimoli a pubblicare mi pervennero da due Maestri che sul tema competenti lo erano davvero. Carlo Maria Martini volle far precedere al mio scritto una sua pagina nella quale ne ravvisava l'utilità per lo studioso. Manlio Simo-

⁵ M. ZAMBON, *Nessun dio è mai sceso quaggiù. La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Roma 2019.

netti condensò le sue riflessioni in una lusinghiera recensione⁶ nella quale individuava aspetti che sembravano fecondi per successive indagini⁷.

Biblia gentium diede così la stura a un profluvio di ricerche incentrate sulla 'fortuna' della Bibbia in ambienti pagani. John Granger Cook ne ha offerto analisi dettagliata nel suo *Research on the Bible among the Pagans since Rinaldi's Biblia Gentium*⁸. Ritornai sul tema circa dieci anni dopo pubblicando due volumi dal titolo *La Bibbia dei pagani*. Il primo⁹ trattava la storia del conflitto tra pagani e cristiani; il secondo¹⁰ presentava una raccolta di testi¹¹ d'interesse biblico di autori pagani che, in confronto alla precedente *Biblia gentium*, era non solo accresciuto ma anche meglio analizzato nelle note di commento. Lo stesso Cook ebbe modo di produrre due volumi di ampio respiro che, dapprima sul Nuovo Testamento¹², poi sull'Antico¹³, analizzando autore dopo autore, offrivano un panorama ampio sul tema Bibbia – paganesimo.

2. L'integrazione delle fonti per una nuova storia del cristianesimo

Tra i mali peggiori che affliggono la ricerca, specialmente nelle sedi accademiche, v'è lo 'specialismo' esasperato. Esso consiste nella determinazione di uno studioso di ritagliarsi una sua ben limitata provincia di studi e rimanervi dentro un'intera vita, quasi come prigioniero di una monade leibniziana, disdegnando collegamenti verso altri ambiti col dichiarare di non volersi contaminare con un deprecabile 'comparativismo'. Lo specialismo, così inteso, produce in chi lo pratica gratificanti effetti sul piano psicologico, poiché induce una inebriante sensazione d'onniscienza, ma è un autentico acido corrosivo per quanto riguarda il dialogo tra colleghi e discipline, cioè per il progresso delle ricerche. Infatti questo è connesso proprio alla capacità di integrare diverse tipologie di fonti al fine di comporre un unico affresco: fonti pagane con fonti cristiane; fonti letterarie con fonti documentarie.

Per troppo tempo i manuali di storia del cristianesimo e i saggi sulla controversia tra pagani e cristiani hanno costituito due diversi generi d'indagine,

⁶ Cfr. «Augustinianum» XXX, (1990), p. 489-490.

⁷ Di altre costruttive recensioni al mio lavoro dò notizia in G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani, I. Quadro storico*, Bologna 1997, p. 36 n. 3.

⁸ In «Henoch», XXXVII (2015), p. 167-190.

⁹ *Bibbia dei pagani. I.*

¹⁰ *La Bibbia dei pagani. II. Testi e documenti*, Bologna 1998; d'ora in poi citato come RINALDI 1998 e il n° del brano a cui ci si riferisce.

¹¹ Questa volta, però, soltanto in traduzione italiana.

¹² *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000.

¹³ *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2004

quasi due rette parallele non destinate a incontrarsi. I danni di questa miopia metodologica sono quantificabili se solo si pensa che la storia sono sempre i vincitori a scriverla e, pertanto, se disponessimo del punto di vista dei perdenti la nostra rievocazione degli eventi sarebbe più ampia ed equilibrata.

La religione cristiana non suscitò gli interessi dei pagani se non quando assunse proporzioni tali da mettere in allarme gli osservatori esterni timorosi di una destabilizzazione sociale. Ciò spiega anche il sostanziale silenzio delle fonti non cristiane su Gesù¹⁴, sull'editto di Decio o sulle persecuzioni dei tetrarchi. Si ebbe poi una consapevole *réaction païenne* determinata dall'inserimento nella società antica di questa compagine esotica, estranea, minacciosa. Il recupero e l'utilizzazione piena del punto di vista di questi osservatori esterni è quanto mai utile al fine di fondare e documentare una storia del cristianesimo la cui rievocazione, se basata esclusivamente su fonti cristiane, risulta falsificata in partenza.

Di solito, invece, nella manualistica generale avviene che alcune informazioni dal versante pagano sono accorpate sotto il titolo "Le critiche dei pagani" e relegate in un capitoletto che figura come una minuscola riserva indiana nel corpo della trattazione la quale si basa soltanto su fonti (letterarie) cristiane. Una inammissibile separazione tra due categorie di fonti che, proprio per la loro specifica diversità, se unificate in un'unica rievocazione a quest'ultima conferirebbero carattere di maggior completezza e realismo. Non è il caso di insistere su questa miopia storiografica¹⁵.

Durante il mio percorso di ricerca ho avuto modo di pormi il problema se fosse possibile quella che definivo, un po' arditamente, una storiografia pagana del cristianesimo. A una prima risposta positiva che formulai nel 2012¹⁶ hanno fatto poi seguito indagini monografiche che mi hanno consentito di integrare i dati offerti dalle fonti pagane con quelli già noti di provenienza cristiana. Cito solo alcuni esempi rimandando il lettore alla bibliografia nelle note. Posso già anticipare un risultato: solitamente le osservazioni dei pagani hanno costituito stimoli alla maturazione della riflessione dei cristiani. Ad esempio: noi oggi ben conosciamo l'evoluzione e la definizione dell'arma-

¹⁴ G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Chieti-Roma 2008, p. 216-217.

¹⁵ Basterà citare il caso esemplare di G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma 1997 il quale relega in capitoletti separati (p. 77-82, 123-127, 189-196) le "critiche dei pagani".

¹⁶ In *Il contributo degli altri. Possibile una storiografia pagana del cristianesimo?*, «Capys», II (2012), p. 327-367 ho risposto positivamente a questa domanda auspicando una più stretta integrazione tra fonti pagane e fonti cristiane per lo studio della storia della chiesa antica.

mentario dottrinale cristiano e sappiamo anche come la fioritura del dissenso (ciò che comunemente definiamo 'eresia') abbia stimolato questo processo; meno informati siamo per quanto riguarda gli stimoli che pervennero dalla società esterna alla chiesa, dai 'pagani'. Riferisco qui di alcuni casi esemplari selezionando dal materiale da me raccolto nel corso degli anni.

2.1. Alcune figure

Il ritratto di Gesù ha subito una metamorfosi nei diversi sistemi di pensiero anticristiani. Si parta dal graffito blasfemo del Palatino, dove il crocefisso ha testa d'asino e veste servile: eloquente rappresentazione del disprezzo con cui un osservatore pagano (d'estrazione popolare, naturalmente) guardava al fondatore della setta dei cristiani. Il Gesù di Celso, così miserabile ed emarginato da costituire il 'tipo' di chi in lui avrebbe poi creduto. Poi nel secolo terzo, quando si ebbe consapevolezza che il fenomeno cristiano aveva acquisito una rilevanza tale da non poter essere cancellato in forza degli editti di Valeriano del 257, l'orientamento degli intellettuali pagani mutò e si dispose ad accogliere le aperture 'sincretistiche' che la riforma religiosa di Aureliano andava configurando. Fu così che, principiando probabilmente dai grandi santuari oracolari dell'Asia, di Gesù si tracciò il ritratto di un uomo saggio tra i tanti saggi della storia; insomma si tentò di assorbirne la figura nel pantheon dei semidei della tradizione classica. Si affermò che Gesù era stato un saggio e il suo insegnamento accettabile, ma che non altrettanto poteva dirsi dei primi suoi interpreti i quali avevano costruito l'edificio della religione cristiana. Insomma: di tanto si elogiava la persona di Gesù di quanto si denigravano i teologi che su questa avevano ricamato. È il caso di alcuni oracoli pagani pervenuti nella *Filosofia desunta dagli oracoli* di Porfirio¹⁷, di Giuliano il quale denunciò la difformità tra la cristologia dei sinottici, quella paolina e quella giovannea per attribuire a quest'ultima un carattere seriore e degenerato¹⁸. I pagani dell'età di Agostino, platonici che percorrevano le città dell'Africa proconsolare, ricorrevano ampiamente a questa argomentazione

¹⁷ Così l'oracolo di Ecate in AUG., *Civ. Dei* 19,23 elogia Cristo in quanto sapiente e condanna coloro che ne hanno fatto un dio, cfr. RINALDI, *Bibbia dei pagani*, p. 173-175. Il testo fu incluso nella porfiriana *Filosofia desunta dagli oracoli*, cfr. F. CULDAUT, *Un oracle d'Hécate dans la cité de Dieu de saint Augustin: "Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux"* (XIX,23,2), «Revue des Études Augustiniennes», XXXVIII (1992), p. 271-289.

¹⁸ IUL., *Galil.* fr. 79 e 80 (= RINALDI, 1998, n° 487); nel fr. 82 (= RINALDI, 1998, n° 233) accusa gli apostoli di essersi dedicati alla pratica dell'*incubatio* (condannata in *Is.* 65,4) dopo la morte di Gesù.

talché il vescovo li chiamava “perversi laudatores Christi”¹⁹. Già poco prima il compositore della biografia di Severo Alessandro nella *Historia Augusta* rubricava nei tratti tutto sommato positivi di questo imperatore il venerare le immagini di Cristo al fianco di Apollonio di Tiana, Abramo, Orfeo²⁰.

Questa era una vulgata anticristiana propalata da santuari oracolari impegnati ad arginare l'avanzata del cristianesimo, riecheggiata da Porfirio e poi fatta propria da Giuliano²¹. Agostino si era trovato ad affrontare già altre volte queste argomentazioni²².

Assimilare Gesù ad Asclepio, ad esempio, oppure a Ercole avrebbe significato cancellare il carattere esclusivistico della fede cristiana e assorbirne il corifeo nel gran fiume dei culti che andavano componendosi in unità enoteistica, quasi come raggi diversi di un unico sole senza volto e carattere specifico. Questo tentativo di contrastare l'avanzata della società cristiana annullandone il tratto identitario e distintivo sembra sia stato atteggiamento condiviso anche dai governatori di provincia che ebbero a dirimere casi giudiziari riguardanti i cristiani; come meglio vedremo in seguito, le loro esortazioni ai cristiani a sacrificare a divinità pagane al fine di porre termine serenamente ai processi presuppongono di fatto la convinzione secondo la quale la fede in Gesù avrebbe potuto anche non escludere la venerazione verso altri personaggi divini di pari grado. Negli anni che andarono tra la riforma di Aureliano (274) e la celebrazione del Concilio di Nicea (325) corsero dunque parallele due tensioni cristologiche: da un lato quella pagana che trasformava l'immagine del tutto negativa di Gesù in un maestro saggio e semidivino, dall'altro quella dei teologi cristiani i quali, tra conflitti e congiure, s'interrogavano sul rapporto tra Cristo e Dio Padre e, prima ancora, su come nella sua persona si componesse l'elemento carnale; oppure completamente umano, e la presenza divina. Possiamo immaginare che se i vescovi cristiani si fossero accomodati nelle categorie cristologiche create per loro dai profeti dei santuari oracolari o da intellettuali pagani probabilmente non vi sarebbe stata l'era dei martiri che insanguinò i regimi di tre tetrarchi²³ e,

¹⁹ Cfr. *Cons. Evang.* I, 15,23 dove si parla di vani “Christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores” i quali “non audent blasphemare Christum” ma in merito, “sicut in libris suis Porphyrius siculus prodit, consuluerunt deos suos”. Cfr. anche 1,32,49-50 e *Tract. in Ioh.* C, 3, 16.

²⁰ *SHA*, v. *Al. Sev.* 29,1.

²¹ Cfr. *Iul., Galil.*, fr. 79-80 (= RINALDI 1998, n° 487).

²² Cfr. *Tract. in Ioh.*, C, 3,16; *Enarr. in Ps.*, LXXV, 11, 6; *Ser.*, CXXXVI, 4, 5; CCXC, 3, 3; CCCLXI, 13, 14.

²³ Diocleziano, Galerio, Massimino Daia.

tuttavia, la fede cristiana, perdendo il suo tratto identitario più forte, sarebbe forse scomparsa tra le nebbie di un vago enoteismo.

La figura di Paolo. L'insistenza con la quale i polemisti hanno mirato all'apostolo delle genti quale bersaglio preferenziale delle loro critiche rende l'idea di come l'interpretazione paolina di Gesù e del suo messaggio abbia molto per tempo prevalso su altre versioni di quest'ultimo. A differenza di quella di Gesù, la figura di Paolo non fu mai riabilitata, neanche in funzione di una strategia sottilmente studiata. I pagani si soffermarono su quelli che apparivano gli aspetti contraddittori del suo messaggio, così come potevano evincersi dal *corpus* delle sue missive. Paolo era accusato di aver voltato le spalle alla vetusta tradizione giudaica, poi anche di aver un pestifero temperamento e quindi di esser caduto in contraddizione per quanto riguarda il suo stesso insegnamento. Nel considerare il complesso delle accuse pagane rivolte a Paolo si ha la sensazione che chi le formulava ben comprendeva il suo ruolo di mediatore culturale verso il mondo ellenistico romano o, per meglio dire, la sua funzione di apostolo di una eresia pseudogiudaica nel vasto territorio signoreggiato dalla paideia classica²⁴.

La figura di Pietro. A questo personaggio nell'ambito della letteratura anticristiana ebbero modo di dedicare uno studio specifico²⁵. Celso trovava contraddittorio il fanatico desiderio di morte dei martiri cristiani nell'età sua se confrontato con il codardo rinnegamento di Pietro riportato nei vangeli²⁶. Sembra che la stessa critica sia stata ripresa dal prefetto d'Egitto, *persecutor* d'età tetrarchica, Clodius Culcianus (301-306) in occasione dell'interrogatorio del vescovo Filea di Thmuis che egli desiderava indurre all'apostasia piuttosto che al castigo capitale e al quale, pertanto, rievocava il rinnegamento di Pietro, come recita la versione copta di quegli *acta*²⁷. La cosa non deve troppo meravigliarci se pensiamo che Hierocle Sossiano²⁸, il successivo prefetto d'Egitto (c. 310-311) anche lui *persecutor* e ligio agli ordini di Massimino Daia, aveva sviluppato una serie di accuse miranti a colpire con Pie-

²⁴ I testi relativi a Paolo e al suo epistolario sono raccolti in RINALDI 1998, p. 452-508; sul personaggio cfr. anche RINALDI, *Pagani e cristiani*, p. 319-322.

²⁵ G. RINALDI, *Pietro Apostolo e i vescovi romani nel giudizio dei pagani*, «Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 4-6 maggio 2000», Roma 2001, pp. 291-314.

²⁶ Ap. OR., *Cel.* II, 45.

²⁷ Il testo c'è trasmesso dal prezioso Papiro Bodmer XX, cfr. RINALDI, *Pagani e cristiani*, p. 180-182, 325; cfr. anche più oltre al paragr. 5.

²⁸ Sul personaggio cfr. G. RINALDI, *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, «Annali di Storia dell'Esegesi», XXVI (2009), p. 159-164.

tro anche Paolo, i due corifei del verbo cristiano. Pietro aveva costituito un bersaglio prediletto di Porfirio: *rusticanus et magus*²⁹, crudele nell'invocare la morte di Anania e Saffira³⁰; disprezzato da Paolo che non aveva voluto mettersi alla sua scuola³¹ e, anzi, aspramente rimproverato da quest'ultimo in occasione dell'incidente di Antiochia³², una critica, questa, che probabilmente aveva preso le mosse da un tentativo di spiegazione origeniano³³ e che ancora in sèguito sarebbe riecheggiata incidendo sull'esegesi patristica dell'episodio, come attesta il conflitto esegetico in merito tra Girolamo e Agostino. Quest'ultimo autore ebbe inoltre necessità di dedicare un suo intero sermone, il n° 27 della raccolta Dolbeau, a un uditorio (cristiano) che era stato messo in crisi dalle critiche dei pagani su questo tema. Inutile insistere sull'ampia circolazione di questa critica, attestata anche in Giuliano³⁴ come nell'anonimo di Macario³⁵. Vedremo a breve come l'attestazione della medesima accusa nell'armamentario marcionita potrebbe indurci a ipotizzare la circolazione dello stesso tema controversistico nei due àmbiti: pagano e marcionita. Accuse più tarde, sempre all'indirizzo di Pietro, sembrano attestare lo sviluppo dell'esegesi cristiana che portò a individuare in brani evangelici il conferimento di un ruolo primaziale a questo apostolo; le troviamo nell'anonimo di Macario di Magnesia a proposito della professione di fede petrina e del conferimento narrato in *Mt* 16³⁶ e in merito al "pasci i miei agnelli" di *Gv* 21,15³⁷. Autori come Giuliano³⁸ e i biografi di Lucio Vero³⁹ e di Elagabalo⁴⁰ sembrano conoscere il culto di Pietro a Roma connesso alla sua memoria. Come s'è già visto nel caso di Paolo, mentre la controversia anticristiana pervenne a formulare elogi di Gesù funzionali a un tentativo di

²⁹ *C. Chr.* fr. 4 = RINALDI 1998, n° 123.

³⁰ Ci si riferisce al racconto di *At* 5,1-11. *C. Chr.* fr. 25B = RINALDI 1998, n° 609; la stessa accusa la si riscontra nell'anonimo di Macario di Magnesia (3,21 = RINALDI 1998, n° 610).

³¹ Con riferimento a *Gal* 1,16; cfr. *C. Chr.* fr. 20 = RINALDI 1998, n° 677.

³² *Gal* 2. Cfr. PORPH., *c. Christ.* fr. 21AD = HIER., *comm. In Gal. Prol.*

³³ Cfr. R. M. GRANT, *The Stromateis of Origen*, «Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou», a cura di J. FONTAINE - Ch. KANNENGIESSER, Paris 1972, p. 285-292; RINALDI, *Bibbia dei pagani*, p. 143-144.

³⁴ *Galil.* fr. 78 = RINALDI 1998, n° 681A dove si condanna il trasformismo di Pietro, pur giudicato l'«esimio tra i santi apostoli».

³⁵ MC. MAGN. 3,22 = RINALDI 1998, n° 618.

³⁶ MC. MAGN. 3,19 = RINALDI 1998, n° 379.

³⁷ MC. MAGN. 3,22 = RINALDI 1998, n° 618.

³⁸ *Galil.* fr. 79-80 = RINALDI 1998, n° 487.

³⁹ VI,4.

⁴⁰ XXIII, 1; cfr., come per il brano precedente, RINALDI, *Pagani e cristiani*, p. 249, 333, 423.

suo recupero nella tradizione pagana, così non fu per Pietro il quale, ancora verso la fine del sec. IV era accusato da un oracolo riportato da Agostino di aver ottenuto con operazioni magiche il successo della religione cristiana ma per soli 365 anni⁴¹.

La figura di Maria. Nell'arsenale polemico anticristiano la figura di Maria è molto sobriamente rievocata laddove invece sono numerosi i riferimenti ai martiri⁴². Ciò attesta come nei primi secoli la venerazione di chi per la sua fede era andato incontro a tortura o morte era di gran lunga prevalente su quella per la madre di Gesù che è chiamata in causa soltanto marginalmente e nell'ambito di critiche indirizzate al figlio. Maria compare in quelle narrazioni che in un mio contributo⁴³ del 2017 definii i "vangeli dell'infanzia pagani" attestati, molto per tempo, nei frammenti di Celso. Preziosa è la polemica vergata da Giuliano: sulla dottrina della nascita verginale egli ebbe a dire che questa ci attestava che Gesù non poté vantare discendenza davidica e che, inoltre, trovava un parallelo nella nascita di Eracle da Zeus e nella vergine Atena Pronoia⁴⁴. La critica giuliana della definizione di Maria come "madre di Dio"⁴⁵ attesta come questa pia designazione fosse anteriore alla successiva definizione del Concilio di Efeso del 435. È interessante notare come, a proposito di Is 7,14, l'imperatore s'inserisca in una disputa tra giudei e cristiani incentrata proprio sull'interpretazione di questo brano, il che attesta una circolazione di medesimi spunti polemici in campi di battaglia diversi⁴⁶. L'idea della nascita da una vergine appariva inammissibile a un platonico come Mario Vittorino⁴⁷ anteriormente alla sua conversione. I riferimenti a Maria nell'anonimo di Macario di Magnesia attestano come nell'età sua l'alta considerazione per la Vergine fosse un motivo trainante per la diffusione dell'ascetismo monastico. Il pagano, forte di una cospicua conoscenza delle Scritture, non mancava di ravvisare una contraddizione: se la consacrazio-

⁴¹ *Civ. Dei* XVIII, 53-54; 22,25; la figura di Pietro impressionò a tal segno i pagani tra il sec. IV e il seguente che ne interpretarono il ruolo come quello di un pernicioso mago nel diffuso motivo iconografico cristiano della *traditio legis* da parte di Gesù all'apostolo, cfr. RINALDI, *Pietro Apostolo*, p. 332.

⁴² Cfr. più oltre al paragr. 2.5.

⁴³ *Vangeli dell'infanzia di pagani e giudei*, «Cristiani, ebrei e pagani. Il dibattito sulla Sacra Scrittura tra II e IV secolo», a cura di A. CAPONE, Turnhout 2017, p. 167-209.

⁴⁴ *C. Heracl.* 220a.

⁴⁵ *Galil.* fr. 65 = RINALDI 1998, n° 282A.

⁴⁶ Cfr. *Contumeliae communes. Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale*, «Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)», a cura di A. CAPONE, Turnhout 2013, pp. 3-66.

⁴⁷ *In rhetor. M. Tulli Cic. Libri duo* I, 129.

ne di queste vergini è così raccomandata come mai ben due brani biblici si esprimono in senso contrario, e cioè, *1 Cor* 7,25 dove Paolo afferma di non aver nessun precetto in merito alle nozze, e *1 Tim* 4,1-3 che addirittura mette in guardia contro coloro che le condanneranno. Infine: l'accusa a Gesù di aver mancato di rispetto alla madre in occasione delle nozze di Cana è attestata tanto in un anonimo, che possiamo ricondurre a Porfirio⁴⁸, quanto in ambienti manichei, come attesta Agostino⁴⁹; ed è quindi ancora un esempio di circolazione di medesimi *topoi* in ambiti religiosi diversi. La riflessione su Maria nelle fonti pagane deve concludersi con il nodo problematico più rilevante: la probabile derivazione giudaica delle già menzionate accuse anticristiane (riguardanti Maria) che Celso pone sulle labbra del suo giudeo.

2.2. Alcuni rituali

Lo studio delle fonti pagane integra e illumina il racconto dei cristiani anche per quanto riguarda *la vita delle comunità, il culto e la pietà*. Nella lettera di Plinio a Traiano il passaggio relativo alla celebrazione del culto c'informa del rilievo del canto 'alternato' e attesta, in questa età traiana, una cristologia 'alta' la quale individua in Cristo la divinità. Chiaro esempio di *lex orandi* che è anche *lex credendi*: *Carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*. Troviamo qui anche attestata la dicotomia tra culto vero e proprio, svolto all'alba molto per tempo, e celebrazione del pasto comunitario (àgape) la quale è distinta e successiva.

Ai pagani non sfuggì l'importanza del battesimo presso i cristiani. La sua prassi, così come la connessa dottrina, non dovè essere immediatamente comprensibile se Paolo in *Rom.* 6,1-5 per darne ragione ai suoi lettori (molti tra i quali pagani) fu costretto a fare opera di mediazione culturale. L'immersione rituale da parte di chi s'accingeva alla sequela di Gesù era di indubbia derivazione giudaica e ci riporta *naturaliter* alle rive del fiume Giordano e al ministero di Giovanni detto, appunto, "il Battista". Se Paolo, nella pagina ora citata, avesse offerto ai suoi lettori di provenienza pagana la giusta eziologia con ogni probabilità non sarebbe stato compreso o, comunque, avrebbe forse indotto un moto di disapprovazione. Ecco perché egli ricorre alla dinamica dell'unione del miste con Gesù, qui ritratto come "divinità in vicenda" tra la morte e il ritorno alla vita e che nella vita trascina anche chi nel suo

⁴⁸ *C. Chr.* fr. 53; il testo è tratto da Ps. IUSTINUS, *qu. et resp.* 136 e fu inserito nel repertorio porfiriano da Harnack.

⁴⁹ *In Ioh. Evang. tr.* VIII, 8, 10.11.

nome s'immerge solennemente in acqua. Nella dinamica neotestamentaria l'ingresso dell'uditore nella comunità ha un suo svolgimento: ascolto, fede, conversione e giustificazione, attestazione di tutto ciò tramite immersione nelle acque battesimali. Il rito molto per tempo fu associato al momento della conversione e, quindi, al perdono dei peccati. *I Pt.* 3,21 già sembra attestare la diffusione di una mentalità che individuava nella discesa in acqua lo strumento di remissione dei peccati. Tant'è che l'autore della *Prima Petri* avvertì il bisogno di distinguere tra la capacità dell'acqua e quella ben diversa della buona coscienza al cospetto di Dio la quale, sola, è motivo di remissione di colpe⁵⁰. Il processo d'individuazione dell'immersione battesimale come strumento di cancellazione dei peccati andò sempre più accentuandosi nel pensiero cristiano e le critiche dei pagani puntualmente lo registrarono e ci aiutano a meglio comprenderlo. Ai pagani, tra l'altro, non poteva sfuggire il carattere 'iniziatico' del rito battesimale cristiano. Celso⁵¹ paragona il battesimo alle iniziazioni misteriche; il tema ritornerà ancora in contesti anticristiani per rendere stridente il contrasto tra la condizione peccaminosa dei candidati al battesimo e i requisiti di purezza rituale ed etica degli iniziandi ai misteri. In età diocleziana si rappresentava nel mimo anticristiano la farsa del battesimo in quanto rito purificatore, ma la punta più alta di questo filone denigratorio fu la nota critica di Giuliano alla 'conversione' di Costantino sancita da un battesimo presentato come un po' d'acqua che a buon mercato, secondo quando proclama Gesù, cancella colpe anche tremende. Il motivo sarebbe stato ripreso da Eunapio e Zosimo⁵² ai quali pure le declamate virtù purificatrice del battesimo cristiano dovevano sembrare assurdità. Tal genere di critiche di parte pagana s'infittiva nella misura in cui la pietà cristiana celebrava il battesimo di per sé come strumento di perdono dei peccati, quasi lasciassero passare per la beatitudine eterna. Tutto ciò è attestato da parte cristiana nella prassi che rimandava alla vigilia del trapasso la celebrazione del battesimo e da parte pagana in chiare testimonianze di questa mentalità offerte, per l'area siriana, nella *Oratio catechetica* di Gregorio di Nissa⁵³ e, per l'Africa, in Agostino⁵⁴. Così può dirsi per il rito della Santa Cena per il quale pur ravvisiamo nello sviluppo della teologia sacramentale cristiana un sempre più definito approdo alla convinzione di una reale presenza di Gesù nelle specie viste non come elementi simbolici. Prescindo, naturalmente, dalle

⁵⁰ La distinzione era opportuna poiché nel contesto figurava un paragone tra l'arca di Noè e il battesimo, la prima 'tipo' del secondo.

⁵¹ Ap. OR., *Cel.* 3,59.62.64.65.

⁵² II, 29,3 e IV, 49,1.

⁵³ XXXIII, 1.

⁵⁴ In *psalm.* CI, 10 e *ser.* CCCLII, 3, 9.

diffusissime accuse popolari di cannibalismo per riferirmi, ad esempio, alla più meditata argomentazione che il pagano Massimo di Madaura esprimeva al suo corrispondente Agostino parlandogli del rito eucaristico con il quale i cristiani presumevano di aver tutta per loro la presenza di Dio e di celebrarla, inoltre, in luoghi nascosti⁵⁵. Anche il *signum crucis* a scopo esorcistico, insieme ad altre gestualità e sonorità, è attestato in autori pagani che con queste loro informazioni integrano quanto apprendiamo da fonti cristiane⁵⁶.

2.3. Testo ed esegesi del Nuovo Testamento

Le critiche dei pagani hanno da dirci qualcosa sul testo del Nuovo Testamento? Sembrerebbe di sì, ricordiamo soltanto alcuni pochissimi esempi: *a.* La critica di Celso⁵⁷ attesta una conoscenza di varianti testuali o di più redazioni o versioni della medesima storia; *b.* Porph., *C. Christ.*, fr. 10 a proposito di *Mt* 13,35 nota l'erronea attribuzione a Isaia di una frase di Asaf: il caso diede filo da torcere a Girolamo⁵⁸; *c.* PORPH., *c. Christ.* fr. 11 critica *Mt* 1,11-12 per aver omesso nella genealogia di Gesù il nome di Joachim, figlio di re Giosia: è un rilievo che nasce probabilmente da una collazione con *1 Cron* 3,17-19 dove tale nome figura e nella tradizione manoscritta del vangelo v'è una tendenza armonizzante che inserisce il nome⁵⁹. *d.* Porph., *C. Christ.*, fr. 9B a proposito di *Mc.* 1,1 rileva l'erronea attribuzione al solo Isaia di un brano che comprende anche Malachia: la tradizione manoscritta cristiana, riteniamo consapevole dell'obiezione, presenta un testo emendato che fa riferimento generico "nei profeti"⁶⁰; *e.* Le citazioni neotestamentarie del pagano confutato da Macario di Magnesia fanno ipotizzare l'utilizzo del testo occidentale⁶¹; *f.* La chiusura lunga di Marco è nota a Celso e all'anonimo di Macario di Magnesia⁶².

Le critiche dei pagani influenzarono l'esegesi dei cristiani? Sembrerebbe di sì: *a.* La più nota è relativa al conflitto d'Antiochia, grande cavallo di battaglia di Porfirio⁶³, poi argomento di controversia tra Girolamo e Agostino. Lo

⁵⁵ AUG., *ep.*XVI, 3; il pagano qui dimostra di essere consapevole della liturgia cristiana che riservava la presenza alla celebrazione eucaristica ai soli battezzati.

⁵⁶ RINALDI, *Pagani e cristiani*, p. 350-354.

⁵⁷ OR., *Cel.*, II, 27.

⁵⁸ RINALDI, n° 370.

⁵⁹ RINALDI, n° 317.

⁶⁰ RINALDI, n° 422.

⁶¹ Cfr. MAC. MAGN., *Apocr.*, III,16; II,12; II,15.

⁶² Cfr. OR., *Cel.*, II,55 e MAC. MAGN., *Apocr.*, III,16 con le mie note di commento in RINALDI, 1998, nn. 403 e 436.

⁶³ *C. Christ.* fr. 21 = RINALDI, 1998, nn. 678-680.

stridonense attesta che già da tempo molti esegeti cristiani proprio in funzione antipagana avevano fatto ricorso alla tesi della "dissimulazione diplomatica"⁶⁴. Il diverso parere di Agostino⁶⁵ era pur sempre motivato dalla necessità di mettere a tacere le accuse dei pagani; *b.* anche in merito alla questione dell'aspetto di Gesù poté esserci stato uno stimolo da parte pagana: Girolamo applica a Gesù *Sal* 45,2⁶⁶ per spiegare come mai i discepoli lo seguirono immediatamente dopo averlo guardato⁶⁷; ora lo stesso esegeta⁶⁸ ricorda come Porfirio e Giuliano avevano criticato i discepoli di Gesù proprio per l'estemporaneità con la quale avevano abbandonato tutto per seguirlo appena l'ebbero visto; *c.* l'episodio di Gesù nel Getsemani fu criticato da Giuliano il quale rilevava la sua presenza nel solo vangelo di Luca, ma come aveva fatto costui a conoscere i dettagli dell'evento se leggiamo che i discepoli dormirono durante il suo svolgimento? Tali obiezioni suscitarono la replica esegetica di Teodoro di Mopsuestia e forse incisero sulla trasmissione del testo lucano del cap. 22 che in alcuni manoscritti omette i versetti 43-44⁶⁹.

2.4. *Il martirio dei cristiani e i rectores aliqui*

I martiri. Mai come nel caso del martirio, nei suoi aspetti civici, spettacolari ma anche teologici è necessario integrare le fonti cristiane con quelle pagane. Sin dalla seconda metà del secolo secondo la figura del martire incise profondamente sulla pietà cristiana e preparò quella che sarà soltanto successivamente il culto dei santi⁷⁰. Ci domandiamo cosa abbia pensato la società romana di tutta quanta questa fattispecie. Per offrire una risposta dobbiamo distinguere vari livelli, e cioè: i giudizi del popolo, degli intellettuali e dei governatori incaricati dei processi. Potremmo partire dalla ben nota frase di Tertulliano⁷¹ secondo la quale il sangue dei martiri è stato fonte di conversioni. Si tratta di un'espressione paradossale, come spesso in questo

⁶⁴ Ad esempio Didimo Alessandrino, Apollinare di Laodicea, Alessandro l'eretico, Eusebio di Emesa, Teodoro di Eraclea, cfr. *HIER., Ep.*, CXII, 6.11. Tra questi il primo è Origene che affermò la natura fittizia del diverbio inscenato al fine di proclamare la libertà del cristiano dalle osservanze giudaiche.

⁶⁵ *Ep.* LXXXII, 22.

⁶⁶ «Tu sei bello, più bello di tutti i figli degli uomini».

⁶⁷ *Mt* 9, 9; *Mc* 2, 13-17.

⁶⁸ *Comm. in Mt.* 11, 15; *In. Mt.* 2, 9,9.

⁶⁹ Cfr. A. GUIDA, *Teodoro di Mospuestia, Replica a Giuliano imperatore*, Firenze 1994, p. 97-101.

⁷⁰ P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova spiritualità*, trad. it. Torino 2002.

⁷¹ *Apol.* L, 13.

autore, e tuttavia Giustino l'apologeta, un convertito di rilievo che sarebbe morto a sua volta da martire, affermò di essersi convertito di fronte allo spettacolo di cristiani condotti al supplizio⁷² e, inoltre, Ippolito l'esegeta nel suo *Commentario a Daniele*⁷³ ci parla di spettatori passati improvvisamente dalla parte dei martiri. Certamente tra i sentimenti che agitavano l'animo degli osservatori di quei supplizi, oltre all'ignobile diletto per lo spettacolo o alla superficiale gratificazione per un fuorilegge giustiziato, vi sarà stata anche la pietà magari trasformata in empatia e sublimata in conversione. Anche l'intellettuale Tacito⁷⁴ dimostrò sentimenti di pietà verso i cristiani i quali, pur se *sontes et novissima exempla meritos*, erano trasformati in torce dalla crudeltà di Nerone. Probabilmente presso gli osservatori pagani il sentimento predominante sarà stato una ironica indifferenza come lo stesso Tertulliano riferisce riportando le loro asserzioni: «Perché vi lamentate se vi perseguiamo, dato che desiderate la sofferenza? Non dovrete piuttosto amare coloro che vi consentono di soffrire come voi volete?»⁷⁵.

A proposito dei giudizi di pagani sui martiri cristiani è il caso di distinguere tra quelli formulati da intellettuali e quelli manifestati da governatori. Il primo elenco è tutt'altro che breve e può iniziare con la già menzionata lettera di Plinio⁷⁶, che fu anche governatore dove leggiamo della *infexibilis obstinatio* di coloro che affollavano le sue udienze: persone che avevano abbracciato una *superstitio prava et immodica*. Nella successiva età adrianea Arriano di Nicomedia mise per iscritto i pensieri del suo maestro Epitteto e così nelle sue *Dissertationes*⁷⁷ leggiamo giudizi sull'atteggiamento che gli uomini hanno nei riguardi della morte, tra questi una mancanza di paura indotta da follia, oppure una sorta di ἔθος come nel caso dei 'galilei' nei quali, probabilmente, possiamo ravvisare i seguaci di Gesù. Grosso modo lo stesso ragionamento viene poi sviluppato da Marco Aurelio nella sua raccolta di pensieri *A sé stesso*⁷⁸ dove l'atteggiamento del martire cristiano è assimilato alla *παράταξις*, un'ostinazione propria di chi è spinto non da considerazioni razionali ma da fideismo. In questo torno di tempo sui martiri cristiani vennero formulate le critiche di Celso e di Luciano di Samosata. Il primo li riteneva dei provocatori che facevano di tutto per suscitare le ire

⁷² 2 *apol.* XII.

⁷³ II, 38.

⁷⁴ *Ann.* XV, 44.

⁷⁵ *Ad Scapul.* L, 1.

⁷⁶ *Ep.* X, 96.

⁷⁷ IV, 7,6.

⁷⁸ XI, 3,1-2.

dei governatori chiamati a giudicarli⁷⁹, poi ne denunciava il comportamento contraddittorio facendo rilevare che costoro da un lato dimostravano di avere tanto disprezzo per il loro corpo, dall'altro avevano in gran considerazione la dottrina della risurrezione dello stesso⁸⁰. La conclusione era che i martiri non amavano la vita poiché erano simili a malfattori i quali a giusto titolo subivano le punizioni che meritavano per le loro ruberie⁸¹. Luciano dedicò al tema la satira⁸² del filosofo Peregrino, fattosi cristiano e maestro dei cristiani, prigioniero a motivo della sua appartenenza e beneficiato da una folla di creduloni che s'affollavano a recargli sostegno all'epoca della sua detenzione. Il grande satirista collegò il disprezzo verso il teatrale personaggio con la critica a quella economia di carità e di sostegno tra i cristiani che era allora già tanto cospicua da attrarre l'attenzione di un osservatore pagano⁸³.

I governatori. Se ci domandiamo quale sia stato l'atteggiamento dei governatori che ebbero a gestire processi a carico dei cristiani possiamo rispondere che costoro non erano mossi dall'intenzione di spargere sangue umano: a loro stava piuttosto a cuore sollecitare apostasie, queste infatti avrebbero potuto rivestire un carattere esemplare al fine di indurre i confratelli a fare lo stesso. La partecipazione al culto pubblico e le attestazioni di devozioni al *princeps*, al di là di ogni motivazione religiosa, erano ingredienti di quell'ordine pubblico che stava loro a cuore.

Sulla scorta di una mia ricerca⁸⁴ mirante a esaminare l'atteggiamento verso i cristiani dei vari governatori di provincia, possiamo rubricare le informazioni di cui siamo in possesso secondo diverse aree geografiche. In Africa vanno ricordati Vigellius Saturninus Tertullus (180-181)⁸⁵ che tentò di dissuadere i martiri di Scilli; Sallustius Sabinianus (191-192) che risparmiò la vita a un cristiano affermando che in caso contrario avrebbe potuto causare contrasti tra il popolo; C. Cingius Severus (196-197) che trovò la maniera di mandar liberi i cristiani; C. Iulius Asper (circa 200-209) il quale espresse il suo rammarico per esser stato coinvolto in un processo a carico di un cristiano; Valerius Pudens (209-210) che assolse un cristiano addirittura accusando di violenza coloro che lo avevano denunciato. Tra i proconsoli d'Asia meritano una distinta menzione L. Stadius Quadratus (154-155) che tentò di salvare

⁷⁹ Ap. OR., *Cel.* VIII, 65.

⁸⁰ *Ibidem*, VIII, 49.

⁸¹ *Ibidem*, VIII, 54.

⁸² *De morte Peregrini*.

⁸³ Cfr. più oltre alle note 117-119.

⁸⁴ Cfr. *Rectores aliqui*, p. 99-164 al quale rimando per ogni indicazione prosopografica e di fonti.

⁸⁵ In parentesi, qui e in seguito, gli anni di governorato.

l'anziano Policarpo e di risparmiare il nobile Germaniano in considerazione della sua giovane età; C. Arrius Antoninus (187-188) il quale, pur essendo un convinto e crudele persecutore, a un certo punto davanti alla fila dei cristiani che attendevano il suo verdetto perse la pazienza e disse loro che se proprio avessero desiderato morire avrebbero fatto prima e meglio a gettarsi in un burrone. Tra i prefetti d'Egitto: Autelius Appius Sabinus (249-250) che con tutti i mezzi si sforzò di risparmiare la morte a Origene; Mussius Aemilianus (256-261) che tentò un'applicazione mite del primo editto di Valeriano e in un primo momento cercò di salvar la pelle al vescovo d'Alessandria Dionigi; Clodius Culcianus (301-306) che con una lunga serie di domande, cercò di indurre all'apostasia Filea di Thmuis, sperando che questa decisione si fosse tradotta in un incentivo a far altrettanto da parte dei suoi numerosi seguaci. Tra i governatori di Palestina di età tetrarchia ricordiamo Flavianus il quale finse che i cristiani avessero sacrificato per mandarli liberi⁸⁶; Urbanus, il quale mentre si recava ad assistere alle *venationes*, si meravigliò quando si accorse di essere inseguito da alcuni cristiani che gli correvano incontro con le mani legate poiché desideravano il martirio⁸⁷; Firmilianus mentre sacrificava fu assalito da cristiani ansiosi di martirio quando anche la plebe pagana palesava una certa stanchezza verso le persecuzioni volute da Massimo Daia⁸⁸. Il caso a mio avviso più esemplare è costituito dal prefetto del pretorio Saturnino Salustio, pur autore di un'opera di carattere garbatamente ma indubbiamente anticristiano, il quale, pur partecipando alla politica di restaurazione dei culti tradizionali del suo imperatore Giuliano, sempre lo esortò ad astenersi dalla violenza e a ricorrere all'arma della persuasione⁸⁹.

2.5. Monachesimo

È stata a lungo *opinio communis* diffusa nei manuali di storia del cristianesimo a proposito del fenomeno monastico che i suoi critici i pagani non ne avessero avuto una chiara conoscenza, mentre i rilievi da parte dei cristiani sarebbero stati destinati a colpire soltanto gli eccessi di questa pratica. Uno studio da me compiuto nel 1994⁹⁰ sulle obiezioni pagane al monachesimo mi

⁸⁶ Eus., *mart. Pal.* I, 4.

⁸⁷ *Ibidem*, III, 3-4.

⁸⁸ *Ibidem*, 9, 1-3.

⁸⁹ Cfr. il mio *Sull'identificazione dell'autore del Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, «KOINΩΝΙΑ», II (1978), p. 117-152.

⁹⁰ *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)», Roma 1994 («Studia Ephemeridis Augustinianum», 46), pp. 31-82.

ha consentito di modificare radicalmente questa posizione persuadendomi che da un lato le critiche di cristiani al monachesimo intendevano colpire la sostanza stessa del *propositum* e non solo deviazioni, dall'altro che i pagani avevano una conoscenza del fenomeno monastico diretta e adeguata, solitamente consapevole anche dei mutamenti economici che il fenomeno celermente determinava.

Le critiche antimonastiche circolanti in ambiente antiocheno esprimevano il disappunto di famiglie anche cristiane e prevalentemente agiate le quali vedevano scappare i loro rampolli nelle solitudini desertiche della Siria mettendosi, ad esempio, al seguito di quel Diodoro di Tarso il cui aspetto emaciato secondo Giuliano imperatore tradiva il marchio del castigo divino. Quei giovani voltavano le loro spalle non solo alle attese di famiglia ma alle necessità economiche delle stesse. Non possiamo essere certi che le argomentazioni svolte da Giovanni Crisostomo nel suo *Adversus oppugnatores vitae monasticae* abbiano sortito l'effetto di far mutar parere a quei genitori. Quanto a Roma ben conosciamo le obiezioni mosse in ambienti tanto pagani quanto cristiani agli esiti della propaganda monastica che Girolamo vi andava compiendo negli anni del suo soggiorno all'epoca del vescovo Damaso. Il grande esegeta, armato della traduzione latina della *Vita di Antonio* di Atanasio di Alessandria, seduceva le *clarissimae foeminae* strappandole dalle tradizioni alle quali i loro uomini erano ancora legati per indurle a una conversione alla fede cristiana nella sua forma più radicale, quella dell'ascesi monastica. L'acmé di queste obiezioni si ebbe nel 384 in occasione della morte della giovane Blesilla, figlia della nobile Paola, la quale fu dal popolo imputata ai continui digiuni e alle penitenze a cui costei s'era data emulando il costume monastico⁹¹. Ben più raffinate erano le obiezioni antimonastiche formulate da Elvidio e Gioviniano. Il primo s'appuntò sul celibato che ai monaci veniva messo in conto di virtù; e se l'alta bandiera di costoro era Maria, madre di Gesù perpetuamente vergine, per Elvidio era fatto virtuoso, invece che Maria avesse avuto una normale vita coniugale che le fruttò, oltre Gesù, altri figli e figlie. La *quaestio* si spostò anche sul piano dell'esegesi biblica e Girolamo nell'*Adversum Elvidium* difese la perpetua verginità di Maria. Il tema della verginità degli asceti in relazione al modello di Maria è attestato anche in ambito pagano come si evince da una *quaestio* pagana pervenuta tramite Macario di Magnesia⁹². Più articolate dovevano essere le obiezioni

⁹¹ HIER., *ep.* XXXIX. Di questi ambienti monastici femminili che hanno indotto la conversione del senato romano al cristianesimo ho parlato in *Donne "autonome e innovative"*, «Donna potere e profezia», a cura di A. VALERIO, Napoli 1995, p. 97-119.

⁹² RINALDI, *Pagani e cristiani*, p. 340-341.

che Gioviniano espose nei suoi *Commentarioli*, ma anche queste sono andate smarrite talché, come nel caso precedente, per conoscerne il pensiero dobbiamo dipendere dall'*Adversus Iovinianum* sempre di Girolamo. Gioviniano fu voce critica all'interno della chiesa verso il dilagante ascetismo del quale non condannò solo gli eccessi ma la più profonda specificità teologica.

È impossibile oggi tentare un affresco di quello che realmente è stato il fenomeno monastico nei secoli IV e V senza far tesoro delle numerose informazioni che ci provengono da parte degli osservatori pagani. Mai come in questo caso ne risulterebbe un quadro parziale o distorto. L'intellettualità pagana pervasa da spiriti (neo)platonici era già da tempo pervenuta a forme di ascetismo filosofico il quale si consumava in digiuni, alimentazione vegetariana, pietà interiore, fuga dalla corporietà, visioni mistiche. Basti pensare al ritratto di Plotino tracciato da Porfirio per il quale non è mancato chi ha parlato di "vangelo dei pagani"⁹³ o alle *Vite dei sofisti* rievocate da Eunapio⁹⁴. Per quanto riguarda il monachesimo bisogna distinguere due livelli di critica: quello 'popolare', ad esempio, ben rappresentato dal Libanio autore della *Pro templis* dove si descrive il turbamento del contadiname siriano di fronte all'azione dei nerovestiti che abbattendo simulacri antichi nei crocicchi dei campi o picconando statue e templi scardinavano così nello stesso tempo la speranza del buon raccolto. V'è poi il livello degli intellettuali il quale giunse a comprendere nello stesso tempo obiezioni di tipo religioso e rilievi di storia sociale. Si prenda ad esempio lo stesso Libanio della *Pro templis*; qui la sua personale perplessità riguarda anche lo sconvolgimento dell'economia che vede un impoverimento di fasce sociali dedite al lavoro, la creazione di *insulae* monastiche e un drenaggio di risorse verso questi plessi a discapito della virtuosa economia dei traffici. Libanio⁹⁵, che rivestiva la carica di Prefetto del Pretorio d'Oriente, non poteva ignorare la situazione di Antiochia come del suo circondario. Ancora più chiare erano le dinamiche religiose e sociali per Giuliano la cui critica al monachesimo è un asse portante del suo anticristianesimo: gli ἀποτακτῖται rinunciano ai loro beni personali ma entrando nei loro cenobi ne acquisiscono di ben maggiori⁹⁶; ma se l'imperatore sembra conoscere alcune forme cenobitiche è contro lo sfrenato anacoretismo che

⁹³ A.R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Milano 1993.

⁹⁴ P. COX, *Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley 1983, p. 102-133.

⁹⁵ *Or.* 2,32 e altri testi in RINALDI, *Pagani e cristiani*, p. 234-240; 380-381.

⁹⁶ IUL., *Or.* 7 (*Contro Eraclio*), 224a-c, cfr. RINALDI, *Bibbia dei pagani*, I, p. 321-322 e ID., *Bibbia dei pagani*, II, p. 345. Qui l'imperatore sembra confondere gli apotactiti con i monaci *tout court*, ma ciò non deve sorprenderci poiché il monachesimo soltanto a seguito di una sua evoluzione ha superato un *modus vivendi* e convinzioni che accomunavano, nella re-

egli si scaglia. Il suo punto di osservazione, Antiochia, doveva offrirgli ampio pascolo per una varietà di bizzarri rinunciatari che egli elenca soffermandosi a criticare il carattere asociale del fenomeno: è una "rinuncia al mondo" che si traduce in un rinnegare la natura stessa dell'uomo che è sociale, e lo stile di vita levigato dalla paideia classica che è contrario alla ferinità degli asceti. L'imperatore filosofo era asceta (neoplatonico) lui stesso, come attestava la frugalità estrema della sua mensa e l'esiguità del suo riposare, ma v'era differenza tra il suo ascetismo e quello che osservava diffuso tra i 'galilei'. Il primo era punto d'arrivo di un cammino nutrito dalla illuminazione intellettuale, il secondo un fenomeno di massa che niente sembrava aver a che fare con una scelta dettata da ragione, anzi appariva come un irrazionale aderire al precetto gesuano di sbarazzarsi di tutto dando ai poveri. Dello stesso tenore le critiche di Eunapio e di Zosimo i quali, essendo vissuti dopo, disponevano di una più ampia campionatura; per costoro i monaci sono accaparratori di beni e destabilizzatori dell'ordine economico. Queste critiche si compendiano tutte nei versi del *De reditu* di Rutilio Namaziano⁹⁷ i quali dapprima descrivono il viver da selvaggi dei solitari dell'isola di Capraia per poi dimostrare disappunto per la scelta da parte di un rampollo di nobile famiglia di far proprio quell'inconcepibile *propositum*.

Il nuovo ritratto del monachesimo giova a farci meglio intendere l'affermazione di Teodosio I, che ebbe a dire "monaci multa scelera faciunt"⁹⁸, e più ancora alcune *constitutiones* del *Codex Theodosianus*: nel 370 CTh 16,2,20 che, come vedremo in seguito⁹⁹, tutelava vedove e *pupillae* dalle occhiate frequentazioni dei *continentes* e poi 12,1,63, dello stesso anno, indirizzata al *praefectus Urbi Constantinopolitanae* Domizio Modesto con cui si ordinava a coloro che erano fuggiti dalle loro città col pretesto della vocazione monastica di farvi ritorno per assumersi gli oneri curiali; nel 390 CTh 16,3,1, ispirata dal prefetto del pretorio d'Oriente Flavio Eutolmio Taziano¹⁰⁰

altà dei fatti, gruppi diversi. Anche la legislazione ha fatto talvolta fatica a operare distinzioni esatte ed ha equiparato monaci a eletti manichei.

⁹⁷ 1,440-452.

⁹⁸ Cfr. AMBR., *epist. extra collectionem* 1. I provvedimenti facevano seguito ad alcuni episodi: nel 387 una schiera di monaci era scesa dai monti ad Antiochia per turbare lo svolgimento di un processo, cfr. THDT., *h.e.* 5,20; nel 388 a Callinico si erano verificate le *eversiones* dei locali di culto dei valentiniani e dei giudei. Nell'estate del 390 si era in pieno braccio di ferro tra Teodosio I e il sempre più ingombrante Ambrogio di Milano anche a seguito del massacro di Tessalonica. In tal contesto inserirei anche la nomina di due pagani per il consolato del 391: Taziano e Simmaco.

⁹⁹ Cfr. più oltre al paragr. 2.5.4.

¹⁰⁰ Cfr. A.H.M. JONES - J.R. MARTINDALE - J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge 1971, p. 876-878 (d'ora in poi citato come PLRE). Alcune

(388-392) e a costui indirizzata, che vietava ai monaci l'ingresso nelle città prescrivendo che soggiornassero esclusivamente in *deserta loca* e *vastas solitudines*; nel 392 *CTh* 16,3,2 che abrogava la norma precedente concedendo ai monaci il rientro in città ma ciò non già per benevolenza verso di loro bensì per evitare che gli asceti trasgredissero al fine di creare occasioni di spettacolari martirii; sempre nello stesso anno *CTh* 11,36,31 che proibiva ai monaci di turbare l'ordine pubblico¹⁰¹; nel 398 *CTh* 9,40,16 che mirava a impedire che i monaci dessero rifugio ai criminali.

2.6. Economia

Nel 2014 presso l'Augustinianum di Roma ebbe luogo il consueto incontro di studiosi di antichità cristiane. Tema di quell'anno fu *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico*; alle relazioni dei partecipanti decisi di contribuire con un mio intervento incentrato sul come i pagani avessero analizzato e giudicato i fenomeni economici relativi alla chiesa e ai cristiani¹⁰². Non ricordo di aver trovato nella bibliografia allora disponibile uno studio specifico su questo tema che avevo assegnato a me stesso; tuttavia pensai che un fenomeno di così grandi dimensioni, come l'affermazione di un potere economico da parte della chiesa cristiana, non sarebbe potuto passare inosservato agli occhi della società antica. Santo Mazzarino, nel suo magistrale *L'Impero romano*, ebbe a paragonare l'economia dei cristiani a una retta parallela a quella della macroeconomia gestita dalla *res publica*.

Il tema della povertà fu diversamente considerato in ambito classico e in quello cristiano. Nel primo essa era un dato naturale e inevitabile, magari elogiabile ove mai fosse il deliberato frutto di una scelta filosofica; per i cristiani il povero era invece l'*imago Christi* più verace¹⁰³. Ciò determinò

constitutiones in materia di religione caratterizzano la politica di questo prefetto pagano: *CTh* XVI, 4,2, del 16.6.388, che vietava discussioni pubbliche in materia di religione per non creare turbolenze. *CTh* XVI, 2,27 del 21.6.390 che tutelava i diritti dei parenti da troppo facili devoluzioni alla chiesa.

¹⁰¹ Probabilmente il provvedimento fu motivato dalle irruzioni che bande di monaci facevano nelle città per intervenire nello svolgimento di processi condizionando i giudici; *Lib., Or.* 45,26, l'orazione *De victis*, riferisce che ad Antiochia il *consularis Syriae* Tisamenus (*PLRE* I, pp. 916-917 s.v. *Tisamenus*), intento a celebrare un processo per omicidio, fu interrotto da una turba di monaci che sottrassero l'imputato al suo giudizio mettendolo in fuga; e determinando in costui il proposito di mai più interessarsi a tale individuo.

¹⁰² *Povertà e ricchezza dei cristiani nel giudizio dei pagani*, «Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.)», XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana», Roma 2016, p. 565-616.

¹⁰³ *CLEM., q.d.s.* 11 coglie questa differenza d'atteggiamento quando afferma che rinun-

il sorgere di quelle opere di carità che saggiamente l'imperatore Giuliano considerava ingrediente del successo della missione cristiana. Al momento aurorale del movimento gesuano, e poi con il monachesimo, la povertà in quanto deliberata scelta fu intesa come lo spogliarsi di quella cura del mondo che avrebbe corroborato l'esercizio di una ricerca più intensa della comunione con Dio. I seguenti proclami di Gesù in materia di povertà e rinuncia non mancarono di suscitare critiche da parte dei pagani: *a.* l'episodio del giovane ricco¹⁰⁴; *b.* l'esortazione ai farisei di realizzare la purezza dando tutto ai poveri¹⁰⁵; *c.* l'esortazione ai discepoli di vender tutto e dare in elemosina¹⁰⁶; *d.* la rinuncia totale anche al genitore per essere discepoli¹⁰⁷; *e.* la rinuncia ai beni come condizione di discepolato¹⁰⁸; *f.* l'affermazione di Gesù "i poveri li avrete sempre con voi"¹⁰⁹.

2.6.1. Plinio, Luciano di Samosata e Celso

Plinio il Giovane. Plinio¹¹⁰ sembra far riferimento all'obbligo per i cristiani di relazionarsi onestamente con il patrimonio. Furono numerosi coloro che, condotti presso il tribunale di questo *legatus*, s'intimorirono e dichiararono che i credenti in Gesù si impegnavano con un *sacramentum* «ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committeret, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent». Dunque per un cristiano sarebbe stato un tratto caratterizzante il rispetto dei contratti e il restituire un *depositum* ricevuto. Sorprende il fatto che proprio ciò sia stato messo in rilievo dai processati e abbia colpito il pagano Plinio che ne riferì al suo imperatore. Probabilmente

ziare alle ricchezze e distribuirle ai poveri non è cosa nuova poiché prima di Gesù non pochi l'avevano praticata, ma «per meglio dedicarsi allo studio delle lettere e a dottrine morte, o per ottenere una inutile fama e gloria effimera». Egli cita gli esempi di Atenagora, Democrito, Cratere.

¹⁰⁴ *Mt* 19, 16-30; *Mc* 10, 17-31; *Lc* 18, 18-30; in particolare: il vender tutto e dare ai poveri per acquisire un tesoro nei cieli (*Mt* 19, 21; *Mc* 10, 21; *Lc* 18, 22) è citato da MAC. MAGN., *apocr.* III, 5; forse vi allude l'autore del *Querolus* 2,22-23 (RINALDI n° 553). Il riferimento al cammello che non può passare per la cruna di un ago (*Mt* 19, 24; *Mc* 10, 24-25; *Lc* 18, 24-25) è presente in Celso ap. OR., *Cel.* VI, 16 come citazione precisa, e VII, 18, come allusione. Nell'anonimo di MAC. MAGN., *apocr.* III, 5 è precisa citazione.

¹⁰⁵ *Lc* 11, 41.

¹⁰⁶ *Lc* 12, 33, vi si riferisce IUL., *Gal.* fr. 100.

¹⁰⁷ *Lc* 14, 26.22. Probabile citazione letterale in MAC. MAGN., *apocr.* II, 5. Oggetto di una *quaestio* in AMBROSIAS., *quaest. de Novo Test.* 69 (RINALDI n° 458).

¹⁰⁸ *Lc* 14, 33.

¹⁰⁹ *Mt* 26, 10-11; *Mc* 14, 7; *Gv* 12, 8, una citazione letterale in MAC. MAGN., *apocr.* III, 7.

¹¹⁰ *Ep.* X, 96.

i contenuti del *sacramentum* prestato dai credenti, così come emersi nell'interrogatorio, corrispondevano alle critiche che sul loro conto circolavano tra i pagani; si volle forse rispondere all'accusa secondo la quale i cristiani sarebbero stati *infructuosi negotiis*, cioè inerti o poco affidabili per quanto concerneva il lavoro e le transazioni commerciali¹¹¹. Tuttavia è possibile cogliere anche un'altra sfumatura ove si intendesse il *depositum* come sinonimo della cassa della comunità¹¹²; in tal caso la corretta amministrazione di questi fondi avrebbe figurato come un tratto caratterizzante del buon credente.

Luciano di Samosata. La rete di solidarietà delle comunità cristiane non aveva corrispondenti tra i pagani dei quali attraeva l'attenzione malevola inducendoli a sospettare che la *haeteria* dei credenti in Gesù fosse un chiuso conciliabolo di tanto benevolo al suo interno di quanto pernicioso all'esterno¹¹³. Il legame di solidarietà era palese a motivo del diffuso appellativo di 'fratello' e del "santo bacio"¹¹⁴. Questo sistema economico poteva attrarre chi approfittandone era pronto a sfruttare la buona fede dei cristiani¹¹⁵ o alcune guide ecclesiastiche intenzionate a locupletare¹¹⁶. Luciano, come s'è visto, dedicò un'intera operetta satirica a Peregrino¹¹⁷, un truffaldino esibizionista – a suo dire – il quale si associò a una comunità cristiana della Palestina divenendone profeta ed esegeta; poi fu condotto in prigione e allora fu assistito dai capi della comunità che erano riusciti a corrompere le guardie per star lì dentro con lui; v'erano poi vedove e orfani¹¹⁸ che attendevano deferenti di es-

¹¹¹ A questa critica rispose articolatamente TERT., *apol.* XLII, 1-3.

¹¹² Così M. MAZZA, *Deposita pietatis. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo*, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. IX Convegno Internazionale, Napoli 1993, p. 187-216.

¹¹³ I culti civici (pagani) erano celebrati alla luce del sole, dalla popolazione tutta con le sue autorità politiche. Al contrario i cristiani si riunivano ai primi bagliori antelucani (Plinio) nelle *domus ecclesiae* private, lontano da osservatori e celebravano un culto la cui parte più saliente era riservata ai soli battezzati. Pertanto essi costituivano una *lucifuga natio* (MIN. FEL. 8,4); ancora per RUT. NAM. I, 440 erano considerati *lucifugi*.

¹¹⁴ Paolo, *Gal* 6, 10, aveva prescritto che bisognava sostenere economicamente *in primis* "quelli della famiglia dei credenti".

¹¹⁵ Questa situazione sembra riflessa in un documento antico come *1 Tim* 5,8.16.

¹¹⁶ Cfr. il caso del presbitero Valente di Filippi che aveva attinto fraudolentemente dalla cassa della comunità, cfr. POLYC., *ep.* 11. ERMA, *sim.* IX, 26,2 denunciò diaconi che rubavano dalle casse della chiesa arricchendosi col sottrarre a vedove e orfani quanto invece sarebbe spettato loro.

¹¹⁷ *De morte Peregrini*, ora edito con testo greco, trad. ital. e commento da R. ROMUSSI, Milano 2004, p. 165-211.

¹¹⁸ Questa indicazione di Luciano è preziosa per quanto riguarda l'utilizzazione di espressioni tipiche del lessico cristiano da parte di un pagano; la terminologia luciana relativamente al cristianesimo è solitamente vaga e deriva dal lessico dei tiasi dionisiaci.

sere ammessi alla sua presenza. Luciano era sorpreso dai δειπνα ποικίλα che gli venivano offerti. La rete di solidarietà coinvolgeva persino gente dell'Asia¹¹⁹, mandata a spese dei cristiani a dar conforto al venerato martire. In sintesi estrema «...fu così che per Peregrino... giunsero per il suo arresto un gran mucchio di soldi (πολλὰ χρήματα), da cui riuscì persino a ricavare una bella rendita». Il punto centrale della critica è la creduloneria dei cristiani¹²⁰.

Celso. Il neoplatonico s'interessò al dittico povertà / ricchezza presso i cristiani. Non gli sfuggì la massima che l'evangelista fa pronunciare a Gesù a proposito al giovane ricco che gli sembra plagiata da Platone¹²¹. Da un altro frammento¹²² apprendiamo che a Celso non sfuggì la contraddizione tra le esortazioni alla povertà di Gesù e i proclami del Dio dei giudei che inducevano a perseguire ricchezza e potenza, forza del numero, prevalenza sui nemici.

2.6.2. Porfirio

Dall'età di Marco Aurelio fino alla prima persecuzione generale specificamente anticristiana, con Valeriano nel 257, l'economia delle comunità cristiane andò corroborandosi. Basti pensare, citando due esempi soltanto, ad Alessandria dove Clemente scrisse il suo *Quis dives salvetur?* per conciliare la ricchezza dei nuovi convertiti con i precetti pauperistici del Gesù evangelico; oppure alla Roma dove l'intraprendente vescovo banchiere Callisto era oggetto degli strali dell'anonimo autore dell'*Elenchos*. Per non parlare dell'Africa dove la teologia penitenziale tracciata da Cipriano individuava nella donazione di beni materiali alla chiesa il modo per acquisire il per-

¹¹⁹ L'Asia proconsolare era terra cristiana per antonomasia, cfr. G. RINALDI, *Pagani e cristiani nell'Asia Proconsolare. Note prosopografiche*, «Cristiani nell'impero romano. Giornate di studio. San Leucio del Sannio-Benevento, 22, 29 marzo e 5 aprile 2001», Napoli 2002, p. 99-126.

¹²⁰ LUC., *Peregr.* 13-14.

¹²¹ Lc 18, 24-25; Mt 19, 24; «La sentenza di Gesù contro i ricchi, secondo cui "è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio", è stata evidentemente mutuata da Platone (*Lg.* 5,743a); Gesù ha alterato il detto platonico in cui Platone afferma: «È impossibile per chi è eccezionalmente buono essere al contempo straordinariamente ricco», OR., *Cels.* VI, 16 = RINALDI 1998, n° 575. Gesù, dunque, o l'evangelista che gli aveva posto sulle labbra questo detto, fu plagiario da Platone. Lo stesso poteva dirsi per l'altra celebre frase («...porgi l'altra guancia...»), Mt 5, 39; Lc 6, 29) che altrove sempre Celso accusava di essere derivata dal *Critone* di Platone, cfr. OR., *Cel.* VII, 58 (= RINALDI, n° 551) e Pl., *Cri.* 49be.

¹²² Ap. OR., c. *Cel.* 7,18 = RINALDI 1998, n° 576; riferimenti generici ma innegabili a Dt 15, 6; 28, 11-12; Gen 8, 17; 9, 1-7; Es 17, 3-16; Nm 21, 34-35; Dt 25, 19.

dono dei peccati: nell'undicesimo capitolo del suo *De habitu virginum* egli ammaestrava le ricche donne cristiane a destinare i loro beni così da provvedere nello stesso tempo alla loro salvezza. Tutto ciò confluisce in Porfirio del quale conserviamo un frammento in cui egli accenna all'azione di quei pastori d'anime cristiani che circuivano donne agiate per carpirne i beni¹²³. Questa critica s'intende meglio se la si contestualizza con gli esiti del decreto di *restitutio* di Gallieno dei beni alle chiese che fonda il loro diritto di proprietà¹²⁴. A trasmetterci la critica porfiriana fu Girolamo¹²⁵ che, scriveva proprio in quel 390 nel quale veniva promulgata una legge¹²⁶ che arginava il fenomeno dell'incauta donazione di beni ai membri del clero da parte di donne anziane¹²⁷.

2.6.3. Giuliano imperatore

Nella polemica di Giuliano confluiscono precedenti filoni di controversia¹²⁸ ma riscontriamo anche spunti originali che sono da connettersi alle

¹²³ PORPH., *Chr. fr.* 4 = RINALDI 1998, n° 123: «Paolo ha sottomesso tutta la terra, dall'Oceano fino al Mar Rosso. Qualcuno potrebbe dire "tutto ciò lo hanno fatto per interesse (*lucris causa*)". Dice infatti Porfirio: "Gente zotica e miserabile (*rusticani et pauperes*), ché non avevano nulla; per mezzo della magia hanno operato qualche miracolo. Ma operare miracoli non è un fatto eccezionale, poiché operarono miracoli anche i maghi d'Egitto in contrapposizione a Mosè; ne operarono Apollonio e Apuleio, e ne fecero un'infinità!". Ti concedo, o Porfirio, che essi abbiano operato i miracoli per mezzo della magia, al fine di "accaparrarsi le ricchezze di donnette facoltose (*ut divitias acciperet a divitibus mulierculis*) che essi avevano irretite". Questo infatti tu affermi. Ma allora perché sono morti? Perché sono stati crocifissi?».

¹²⁴ Cfr. EUS., *h.e.* VII, 13 qui accenna anche a una successiva *διάταξις* imperiale la quale, in virtù della *restitutio* ai vescovi delle aree cimiteriali, avviava il processo di consolidamento delle proprietà ecclesiastiche.

¹²⁵ *Tract. in psalm. LXXXI.*

¹²⁶ *CTh XVI, 2,27.*

¹²⁷ Girolamo avviava al *propositum* monastico le donne dell'aristocrazia senatoria romana con la conseguente alienazione dei loro beni a beneficio di opere ecclesiastiche. Valga come esempio l'esortazione alla ricca Furia a lasciare tutti i suoi beni alla chiesa, *ep.* LIV; lo stesso all'aristocratica gallo romana Ebridia, *ep.* CXX; al ricco Giuliano, che aveva perso due figlie, Girolamo consiglia di dare tutto ai poveri o, al massimo, di dividere per tre dando una parte alla figlia superstite e le altre (spettanti alle due defunte) alla chiesa. Sul cenacolo raccolto a Roma intorno a Girolamo e i suoi ideali ascetici cfr. S. JANNACCONE, *Roma 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano*, «Giornale Italiano di Filologia», XIX (1966), p. 32-48 e i miei rilievi in *Bibbia dei pagani*, I, p. 405-414. Cfr. anche al paragrafo 2.5.

¹²⁸ LIB., *or.* XVIII, 178 parla del debito di Giuliano verso "il vecchio di Tiro", cioè Porfirio. Su Giuliano e i precedenti polemisti anticristiani cfr. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, p. 208-210.

peculiarità dell'autore e del contesto nel quale egli operò. Il tema evangelico del rifiuto della ricchezza per entrare nel regno di Dio venne ripreso ironicamente nella sua *Epistola agli edesseni*¹²⁹ motivata dalla ruberia perpetrata ai danni della comunità gnostico valentiniana di quella città da quella ariana la quale era "imbaldanzita dalla ricchezza" probabilmente a causa delle benevolenze usatele da Costanzo II¹³⁰. Più puntuale è la critica al precetto gesuano di vendere i propri beni e darli ai poveri (*Lc* 12,33) che leggiamo nell'*Adversus Galilaeos*¹³¹: qui l'imperatore non fa leva sugli aspetti contraddittori del precetto (come Celso) o su accuse *ad personam* (come Porfirio), ma denuncia l'impossibilità di metterlo in pratica, insieme alla sua perniciosità per quanto attiene alla famiglia, alla città, alla *res publica*. Egli sembra aver presente un depauperamento che polverizza la proprietà ma che non ancora determina la costituzione di nuovi centri d'accumulazione e di potere quali sarebbero stati i monasteri. Questi testi vanno ad arricchire il dossier dei testi antimonastici dei quali abbiamo già parlato nel paragrafo 2.5.

Nella sua epistola¹³² ai cittadini di Bostra in Arabia, l'imperatore accennò alla consuetudine, da parte del clero, di appropriarsi di beni in forza di pre-

¹²⁹ IUL., *ep.* 115.

¹³⁰ Giuliano dispose l'assegnazione dei beni degli ariani all'esercito (se moneta) o al fisco imperiale (se proprietà). In tale occasione egli ricordò «la loro legge più degna d'ammirazione (che) impone loro di rinunciare a quello che possiedono per poter seguire più facilmente la strada che porta al regno dei cieli» e pertanto, con buona dose di caustica ironia, dispose i sequestri affinché «diventati poveri rinsaviscono e non siano esclusi da questo regno celeste a cui ancora aspirano». In questo contesto s'inquadra la destituzione del prefetto del pretorio d'Oriente Helpidius (*PLRE* I, 423), devoto ai monaci, e l'insediamento in quella carica dell'intellettuale pagano Salutius sul quale cfr. RINALDI, *Sull'identificazione dell'autore*, p. 117-152.

¹³¹ «Chi può pronunciare un ordine più civile di questo? Se infatti ti dessero ascolto tutti, Gesù, chi potrebbe essere il compratore? Chi può approvare una simile raccomandazione che, una volta impostasi, non lascerebbe possibilità d'esistenza a nessun popolo, a nessuna città, e nemmeno a una sola famiglia? È poi chiaro anche senza dirlo, se in una città vendono tutti insieme, non si potrebbe trovare un compratore», *Gal.* fr. 100 (= RINALDI, n° 455); il testo è pervenuto grazie a PHOT., *quaest. Amphil.* 101; ne abbiamo anche una versione un po' più breve ma sostanzialmente concordante da parte di Teodoro di Mopsuestia riportata nella catena al vangelo di Luca (Cod. Vat. Palat. Gr. 20 del sec. XIII) la quale è studiata da A. GUIDA, *La rinuncia evangelica ai beni: la polemica di Giuliano e la replica di Teodoro di Mopsuestia*, «Silenio», X (1984), p. 277-287.

¹³² «Ora è evidente che le folle, ingannate dal cosiddetto clero, si ribellano, perché appunto esso è stato privato di questi arbitrii. Infatti coloro che sono stati tiranni finora non si contentano di non scontare la pena per le azioni malvagie che hanno commesso, ma rimpiangendo l'antico potere, ora che non è loro più consentito pronunciare sentenze, scrivere testamenti, appropriarsi illegalmente delle eredità altrui, e prendere tutto per sé, rimuovono ogni freno al disordine e, come si suol dire, gettano fuoco sul fuoco e osano sovrapporre ai mali passati mali più grandi, conducendo le folle al dissenso», IUL., *ep.* 114.

cedenti privilegi che a lui stava a cuore abolire. Giuliano prese di mira non solo la rinuncia ai beni ma anche la costituzione di nuovi centri di potere economico: i monasteri. È il filone reso ancora più esplicito in autori quali Libanio¹³³ e Zosimo¹³⁴. Secondo Peter Brown¹³⁵ l'amore dei vescovi del secolo quarto verso i poveri era anche un *instrumentum* d'acquisizione e di gestione del potere. Si trattava di occupare un vuoto sociale dando qualifica e profilo a una gran quantità di gente (poveri, malati e marginali) che risultava allora invisibile poiché non afferiva a nessun preciso raggruppamento urbano. Vi fu allora una sorta di dialettica tra l'evergetismo dei ricchi cristiani e quello del vescovo¹³⁶. La testimonianza di Giuliano dimostra l'efficacia missionaria dell'azione sociale dei cristiani che egli tentò invano di emulare¹³⁷.

Altri pagani furono consapevoli degli aspetti economici connessi alla realtà cristiana: a Vettio Agorio Pretestato, convinto pagano *praefectus Urbis Romae* dal 18.8.367 al 20.9.368, era nota la ricchezza dei vescovi romani; rivolgendosi a Damaso, con ironia, dichiarò che si sarebbe convertito alla sua fede a patto che fosse stato nominato vescovo di Roma¹³⁸. Ammiano¹³⁹ ci aiuta a capire la battuta quando, intorno al 385/395, parlando dell'episcopato romano, ne ricorda il lusso contrapponendolo alla frugalità del clero provinciale.

¹³³ Accusava i monaci di appropriarsi delle terre dei contadini semplicemente dichiarandole 'sacre', cfr. *Or.* XXX, 11.

¹³⁴ Affermava che «i monaci si sono appropriati di molta terra e con il pretesto di distribuirli ai poveri, hanno reso poveri quasi tutti», cfr. V, 23,4.

¹³⁵ P. BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, trad. it., Bari 1995, p. 130.

¹³⁶ La voce del vescovo rappresentò le istanze della città risuonando, anche di fronte ai governatori locali e all'imperatore, con quella *parresia* che connotava un'autorità che s'era già trasformata in sicuro esercizio di potere. Si pensi ad alcune categorie di addetti a opere di carità che erano al servizio del vescovo: i *parabalani* d'Alessandria e i *lecticari* d'Antiochia, autentiche milizie pronte a servire per le cure dei malati, per le sepolture o, sempre più spesso, per menar le mani alla bisogna.

¹³⁷ Cfr. *IUL.*, *ep.* 89b a Teodoro, sommo sacerdote (pagano) dell'Asia, è indirizzata una 'enciclica' dove Giuliano, da *pontifex maximus*, tenta un'organizzazione del culto tenendo presente il dilagante cristianesimo. Qui egli si pose anche il problema di quale fosse la causa della povertà e se gli dèi non ne fossero responsabili. L'imperatore attribuì l'origine della povertà all'azione di uomini avidi di danaro che infierivano su chi è più debole. Il tema dell'origine della povertà e della relativa responsabilità di Dio è al centro di due *quaestiones* in *AMBR.*, *quaest. Veteris et Novi Test.* 23 e 32.

¹³⁸ L'informazione su questa battuta ci proviene da *HIER.*, *c. Ioh.* 8.

¹³⁹ *XXVII*, 3,14.

2.6.4. *Alcune constitutiones*

I rilievi dei pagani illuminano alcune *constitutiones* del *Theodosianus* le quali attestano il timore per un clero truffaldino che avrebbe potuto carpire beni a soggetti deboli e, pertanto, predispongono provvedimenti a loro tutela.

Nel 370 Damaso, vescovo di Roma, fu destinatario da parte di Valentiniano I, Valente e Graziano di una *constitutio*¹⁴⁰ che vietava agli ecclesiastici e ai *continentes*, di frequentare le case di vedove o di *pupillae*. Ai parenti di costoro era riconosciuta facoltà di trascinare i trasgressori *publicis... iudiciis*. Lo stesso testo proibisce che tale clero erediti da donne con le quali si sia convissuto *sub pretextu religionis* e dà disposizione, se ciò fosse accaduto, affinché il fisco incamerasse il tutto. Ad alcuni studiosi è sembrato che queste misure siano state finalizzate a vigilare sui retti costumi degli ecclesiastici, quasi in sintonia con le raccomandazioni dei Padri della Chiesa e quasi avendo a cuore la tutela del buon nome cristiano¹⁴¹. Ciò non mi sembra verosimile e preferisco credere che il legislatore più che tutelare la morale degli ecclesiastici abbia voluto difendere soggetti fragili dalle azioni riprovevoli di alcuni fra questi. Inoltre, la legge non vietava di testare a favore della chiesa purché “alla luce del sole” ma si limitava a reprimere l’azione di membri del clero che agivano truffaldinamente. L’imperatore Valentiniano, che tendenzialmente evitava di immischiarsi nelle controversie religiose¹⁴², volle porre rimedio a quello che gli sembrava un ulteriore elemento di confusione. Forse fu lo stesso Damaso a sollecitare le autorità a legar le mani al suo clero e così poi costituirsi lui unico controllore dei flussi di ricchezza che provenivano dalle conversioni dell’aristocrazia cittadina¹⁴³. Due anni dopo il governatore

¹⁴⁰ *CTh* XVI, 2,20 (è del 30.7.370), cfr. R. DELMAIRE, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantine à Théodosie II (312-438). I. Code Théodosien. Livre XVI*, Paris 2005, p. 160-163.

¹⁴¹ Cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, p. 42-43; ID., *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, p. 41-42 e A. BARZANÒ, *La questione dell’arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso tra polemica anticristiana, autocritica ecclesiale e legislazione imperiale*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLVII (1993), p. 362; osservo che il divieto d’entrare nelle case delle donne acquisisce la sua piena significazione dal secondo inteso a impedire che costoro siano truffate.

¹⁴² Cfr. L. GUICHARD, *Le style de Valentinien I^{er} dans ses lois religieuses du Code Théodosien et dans ses lettres de la Collectio Avellana*, «Empire chrétien et Eglise aux IV^e et V^e siècles. Integration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du Colloque international (Lyon 6,7 et 8 octobre 2005)», a cura di J.N. GUINOT - F. RICARD, Paris 2008, p. 155-172.

¹⁴³ Cfr. R. LIZZI TESTA, *I vescovi e i ‘potentes’ della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due ‘partes imperii’ fra IV e V secolo d.C.*, «L’évêque dans la cité du IV^e au

dell'Epìro¹⁴⁴ fu destinatario di una legge¹⁴⁵ che faceva valere anche a carico dei vescovi e delle *virgines* il precedente divieto; forse questo non aveva sortito l'effetto desiderato oppure l'*auctoritas* del vescovo non riusciva sempre e dovunque a far scorrere le cose secondo il senso dovuto e pertanto si rese necessario intervenire disciplinando i vertici stessi¹⁴⁶.

Non mancano altre leggi ancora più esplicite nell'arginare l'avidità di denaro dei monaci e i danni a questa conseguenti: sempre nel 370 abbiamo *CTh* 12,1,63 contro l'arricchimento dei monasteri¹⁴⁷; nel 381 *CTh* 16,5,7 e nel 382 *CTh* 16,5,9 che intendono impedire l'accentramento di patrimoni da parte di comunità ubicate in luoghi nascosti e definite *turba pessimorum*; nel 390 *CTh* 16,2,27 che vietava ai *continentes* di ricevere beni tutelando così gli appartenenti a una famiglia da un membro di questa troppo proclive a donare alla chiesa.

Alcune testimonianze patristiche militano a favore della mia interpretazione delle *constitutiones* ora citate¹⁴⁸: il legislatore ha recepito critiche e allarmi da parte dell'opinione pubblica (perché no, anche pagana) contro le vessazioni di un clero truffaldino. In particolare la legge "antimonastica" del 391 (*CTh* 16,2,27) fu ispirata dal suo stesso destinatario, il prefetto del pretorio d'oriente Taziano, un pagano che tentò di porre rimedio alla politica del suo predecessore Materno Cinegio, grande protettore dei monaci e delle loro violente *eversiones* templari. Ambrogio disapprovò questa legge¹⁴⁹ ma offrì

V^e siècle. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome (1^{er}-2^e déc. 1995)», Roma 1998, p. 103, nota 4.

¹⁴⁴ Un certo Paolino di cui non abbiamo altre notizie, cfr. *PLRE* I, p. 676.

¹⁴⁵ *CTh*. XVI, 2,22 del 1.12.372, cfr. DELMAIRE, *Le lois religieuses*, p. 164-165.

¹⁴⁶ Il fatto che *CTh* XVI, 2,22 sia indirizzata al governatore dell'Epìro e non al Prefetto del Pretorio lascia supporre che sia intervenuto qualche grave episodio locale a sollecitare l'intervento del legislatore. BARZANÒ, *La questione dell'arricchimento*, p. 365-366, con sottile filigrana apologetica, fa notare che il destinatario era il governatore dell'Epìro e che, pertanto, il vescovo di Roma era da ritenersi estraneo alla faccenda.

¹⁴⁷ La norma intendeva «impedire l'illegale devoluzione alle comunità ascetiche dei beni economici giuridicamente appartenenti ai monaci, ma vincolati dai *munera* sanciti dalla legislazione vigente», G. BARONE ADESI, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990, p. 195.

¹⁴⁸ Si noti che Ambrogio e Girolamo non accennano *per incidens* alla necessità da parte del clero di frequentare le case di vedove e *pupillae* ma ne parlano in trattazioni specificamente mirate alla formazione del clero quali il *De officiis ministrorum*, rispettivamente, e l'epistola LII a Nepoziano che è un vero e proprio trattato per l'avviamento al ministero cristiano.

¹⁴⁹ In *Ep.* LXXIII, 15 fece rilevare che simili restrizioni non venivano fatte valere a carico dei sacerdoti pagani: «i legati, che una vedova cristiana volesse lasciare ai sacerdoti dei templi, sono validi; quelli invece destinati ai ministri di Dio, no».

conferma della gravità del fenomeno che essa intendeva reprimere¹⁵⁰. Non sembra verosimile che il legislatore abbia recepito la raccomandazione di Ambrogio e l'abbia trasformata in legge¹⁵¹; al contrario: il vescovo milanese ha chiaramente esposto quella situazione riprovevole da cui la legge aveva preso le mosse. Girolamo¹⁵², nel 390, esortò il clero a non entrare nelle case di vedove e giovinette e pur disapprovando le restrizioni normate, si dichiarò triste per il motivo che le aveva determinate riconoscendone perciò la fondatezza¹⁵³. Questa situazione è illuminata da autori pagani che criticarono l'abilità del clero di impossessarsi di beni.

Porfirio accennò all'azione di quei pastori d'anime cristiani che circuivano donne di condizione agiata al fine di carpirne i beni e agli apostoli i quali avrebbero: «operato i miracoli per mezzo della magia, al fine di "accaparrarsi le ricchezze di donnette facoltose (*ut divitias acciperet a divitibus mulierculis*) che essi avevano irretite"»¹⁵⁴. Il brano c'è trasmesso da Girolamo il quale era in prima persona catalizzatore della conversione di ricche dame romane al cristianesimo e del loro abbracciare il *propositum* monastico con la conseguente alienazione dei loro beni a beneficio di opere ecclesiastiche¹⁵⁵. Importante anche il rilievo dell'anonimo pagano confutato da Macario di Magnesia. Egli partiva da *Mt* 19,24, per poi riprendere l'argomento delle donne facoltose ridotte in miseria da predicatori cristiani, riflettendo una

¹⁵⁰ Questa fu invece la preoccupazione di AMBR., *off.* I, 20,87 e di HIER., *ep.* LII, 5,4 dove è marcata l'esortazione ai clerici di non entrare nelle case di vedove e giovinette se non per gravissimi motivi e accompagnati da anziani rispettabili. Queste testimonianze patristiche insistono sul medesimo problema di *CTh.* XVI, 2,20 ma mentre la legge vuol tutelare da soprusi i soggetti deboli, Ambrogio e Girolamo hanno a cuore il buon nome del clero e la retta cura pastorale.

¹⁵¹ Così anche DELMAIRE, *Le lois religieuses*, p. 163, nota 1.

¹⁵² *Ep.* LII, 6, in generale cfr. P. LAURENCE, *Les femmes riches, les clercs et les moines: "Code Théodosien" et témoignages épistolaires*, «*Epistulae antiquae* 4. Actes du IV^e colloque international», a cura di P. LAURENCE-F. GUILLAUMONT, Leuven 2006, p. 255-268. Si tratta di quello stesso Girolamo che, proprio in questo anno 390, era rimasto colpito e aveva voluto rintuzzare la critica di Porfirio ai ministri di culto cristiani che agivano *ut divitias acciperet a divitibus mulierculis*, cfr. più sopra alla nota 104.

¹⁵³ Girolamo condannò il comportamento avido di parte del clero; poi descrisse un quadro gravido di *vis polemica* parlando di alcuni chierici che assistevano vecchi decrepiti non esitando a maneggiare i loro più immondi umori e però quando il medico in visita affermava che la loro condizione era migliorata costoro interiormente si rammaricavano vedendo allontanare il momento in cui avrebbero carpiri i beni dei loro assistiti.

¹⁵⁴ PORPH., *Chr. fr.* 4 (= RINALDI 1998, n° 123). Il passaggio di beni dai legittimi detentori alla disponibilità di pastori e chiese dovè talmente colpire Porfirio che egli lo ritenne un tratto caratterizzante già dell'azione missionaria dei primi apostoli.

¹⁵⁵ Cfr. più sopra alla nota 127.

situazione propria dell'età che fu sua. Dapprima, dunque, la critica a un precetto che non esaltava la virtù ma si basava esclusivamente sul possesso o meno di beni, quasi come la lamentela di un povero invidioso. Poi l'allusione a un recente fatto di cronaca:

Del resto non più tardi di ieri, leggendo a donne di nobile nascita queste parole "vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo"¹⁵⁶, le persuasero a distribuire ai poveri tutte le sostanze e i possessi che avevano e, venute esse stesse in povertà, a mendicare, passando da uno stato di libertà a un disdicevole accattonaggio, dalla prosperità alla condizione pietosa, e infine costrette ad andare per le case dei ricchi (e questo è il primo o piuttosto l'ultimo stadio della tracotanza e della disgrazia, perdere i propri beni col miraggio della santità) e bramare gli altrui sotto la spinta del bisogno. Onde mi sembra che queste siano parole di una donna in miseria¹⁵⁷.

Potremmo ravvisare in questo brano anche una implicita condanna alla conversione all'asceti monastica da parte di donne appartenenti all'alta aristocrazia¹⁵⁸. La critica verso coloro che per adempiere ai precetti evangelici sulla povertà si sono privati di ogni cosa ricorre anche tra i pagani d'Africa di quest'epoca, com'è testimoniato da Agostino¹⁵⁹.

Al problema delle eredità e delle donazioni alla chiesa possiamo ricondurre anche le numerose discussioni che ipotizziamo abbiano avuto luogo nelle famiglie miste, quelle nelle quali, ad esempio, al genitore cristiano sopravvivevano figli pagani o tiepidamente cristiani. Talché possiamo considerare quel complesso di critiche pagane o di tutele legislative di cui s'è ora detto soltanto la punta di un iceberg di un disagio diffuso.

Basti pensare all'ampia disciplina patristica delle "quote per l'anima"¹⁶⁰ nelle successioni testamentarie. Si trattava di devolvere in tutto o in parte i propri beni alla chiesa: in tutto nel caso di chi non aveva figli, in parte al fine di qualificare la chiesa come 'coerede' a fianco dei figli. L'espressione, probabilmente coniata da Basilio, si riferiva al fatto che la pia azione avrebbe

¹⁵⁶ Mt 19, 21.

¹⁵⁷ MAC. MAGN., *apocr.* III, 5 = RINALDI 1998, n° 388.

¹⁵⁸ Lo conferma anche l'osservazione con la quale si chiude la *quaestio* del pagano: «Onde mi sembra che queste siano le parole di una donna in miseria».

¹⁵⁹ AUG., in *psalm.* CXXXVI, 9,30-33: «E sarebbero questi i vantaggi che Cristo ci ha recati? Che l'uomo resti privo dei suoi averi e, per volerli dare ai poveri, riduca se stesso in povertà?».

¹⁶⁰ Per questo aspetto attingo da L. DE SALVO, *La quota per l'anima. Da Basilio ad Agostino*, «Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XII Convegno Internazionale in onore di G. Crifò», I, Roma 2010, p. 431-440.

fatto meritare la salvezza dell'anima¹⁶¹. L'idea era stata poi fatta propria dagli altri due cappadoci: Gregorio di Nazianzo¹⁶² e Gregorio di Nissa¹⁶³. Giovanni Crisostomo, che operò nell'Antiochia¹⁶⁴ in cui Giuliano aveva lasciato traccia, insisté sia sul fatto che nessuno era diventato povero per aver soccorso i poveri¹⁶⁵, sia sulla necessità di nominare erede Cristo, a fianco dei propri figli, così da assicurarsi la riscossione del premio della salvezza eterna¹⁶⁶. In occidente Agostino fu più attento al diritto evitando che ai figli, legittimi eredi, non pervenisse niente e stabilì che la quota da donare alla chiesa non eccedesse quella di competenza di ciascun figlio¹⁶⁷. Salviano di Marsiglia con il suo *Ad ecclesiam* formalmente intese combattere l'avarizia, ma in sostanza mirò a persuadere chi si accingeva a morire a lasciare tutti i propri beni alla chiesa; il suo concetto fondamentale era che il cristiano doveva ritenersi soltanto usufruttuario di beni da lui gestiti in vita e che pertanto, in vista del trapasso, egli avrebbe dovuto restituire tutto a Dio (s'intende: alla chiesa) piuttosto che ai parenti e ai figli, ai quali sarebbe bastata la buona educazione ricevuta e basta¹⁶⁸.

In conclusione, anche in tema di povertà / ricchezza non conviene separare le informazioni derivate dalle fonti ecclesiastiche da quelle di autori pagani. Se contestualizziamo le critiche dei pagani con raccomandazioni e precetti della letteratura ecclesiastica ci rendiamo conto che le prime dimostrano una conoscenza di prima mano delle realtà a cui fanno riferimento. Non intendo pronunciarmi a favore della fondatezza dei rilievi dei pagani ma certamente questi presero le mosse da situazioni concrete. I pagani erano consapevoli che la correttezza in faccende di danaro era da ritenersi un requisito irrinunciabile per chi si professava cristiano, da qui la loro proclività a gridare allo scandalo di fronte ad abusi e degenerazioni. Un aspetto tra i tanti

¹⁶¹ BASIL., *homil. in div.* 7.

¹⁶² Egli ne parlò anche come "quota di Cristo", cfr. *Hom.* 14 (*De pauperum amore*), 18.22.28.

¹⁶³ Costui, più realisticamente, non parlò di parte maggiore per la chiesa ma si accontentò di una percentuale *De pauperibus amandis hor.* 1.

¹⁶⁴ Naturalmente le esortazioni alla liberalità cristiana abbondano anche nella produzione costantinopolitana quando cioè Giovanni si trovò di fronte un uditorio opulento e tendenzialmente recalcitrante.

¹⁶⁵ Cfr. *eleem.* 4. Rilevo che l'affermazione del Crisostomo è perfettamente uguale, ma antitetica nei suoi esiti, a quella di IUL., *ep.* 89b, 290d.

¹⁶⁶ Il Crisostomo in più luoghi delle sue omelie si è soffermato sull'aspetto salvifico delle elemosine, cfr. ad esempio *Hom. in Matth.* XXXV, 4; 57,5; LXIV, 3; LXVI, 3-4; LXXXVIII, 3-4.

¹⁶⁷ *Serm.* IX, 20; 86; *In psal.* XXXVIII, 7,12; *disc. Chr.* VIII, 8.

¹⁶⁸ Cfr. in particolare I, 5,23; II, 9,39; III, 4,17.

della grande antitesi tra le due fedi coincise con una loro diversa valutazione della rinuncia ai beni. Le pagine relative al disprezzo della ricchezza di autori quali Cicerone¹⁶⁹ e Seneca¹⁷⁰ insegnano che il retto uso della ragione deve tenerci lontano dai guasti della cupidigia e dell'avarizia. Insomma la scelta etica dei pagani era di tipo intellettuale per i cristiani al contrario, la povertà era un aspetto, sofferto ma significativo, della *imitatio Christi*, che non è esercizio d'intelletto bensì cuore e sostanza della spiritualità evangelica.

2.7. Eresiologia

Nel 2015 diedi alle stampe un volume dal titolo *Le fonti per lo studio delle eresie cristiane antiche*. Il termine 'eresia' era inteso non nel senso teologico classico di forma di deviazione dottrinale da una originale unica verità ma in quello, attento ai luoghi e ai momenti della storia, per cui l'eresia è quella interpretazione dottrinale che viene poi riconosciuta minoritaria, errata e, quindi, condannata dalla Grande Chiesa. Posta questa necessaria premessa devo dire che quelle pagine presentavano un elemento di novità perché descrivevano le eresie del cristianesimo antico non solo in base alla letteratura eresiologica, che pure ho elencato alle pp. 19-45, ma anche sulla scorta dei testi pagani.

2.7.1. La poichilia dei cristiani

Il tema della varietà e delle divisioni sussistenti all'interno delle comunità cristiane, può dirsi antichissimo. È paradossale a tal proposito che tanto per gli eresiologi cristiani quanto per i polemisti pagani quasi sempre coloro che deviavano dal retto insegnamento non sarebbero state menti deboli che sbagliavano di fronte a problemi massicci bensì individui motivati da smodato desiderio di dominio¹⁷¹. Celso denunciava¹⁷²:

¹⁶⁹ *Parad.* VI, 51-52; *off.* I, 115; II, 76-79.

¹⁷⁰ *Epist.* 17,1-12; 119,1-7; testi commentati in G. FILORAMO - S. RODA, *Cristianesimo e società antica*, Bari 1992, p. 128-135.

¹⁷¹ Ciò nel migliore dei casi; altre volte si trattava di bramosia di danaro, di turpe libidine, di asservimento alle potenze del male.

¹⁷² *Ap. OR.*, *Cel.* V, 63-64 (= RINALDI 1998, n° 695). Celso conosceva le controversie tra cristiani e le argomentazioni «orribili e indicibili» messe in campo poiché si «detestano implacabilmente». Origene minimizzò il fenomeno e lo equiparò alle diversità fra le scuole dei medici e dei filosofi, facendo intendere che nella chiesa si potesse liberamente discutere come in una scuola di filosofia, cfr. M. SIMONETTI, *Eresia ed eretici in Origene*, «Eresia ed eresiologia nella Chiesa Antica. Atti del XIII Incontro di Studi dell'Antichità Cristiana, Istituto Patristico Augustinianum», Roma 1985, p. 735-748. Cfr. anche E. JUNOD, *De la nécessité et*

E così si sono trovati come capo chi un maestro chi un altro, chi un demone chi un altro, errando alla disperata e voltandosi in una fitta tenebra... E si scagliano gli uni contro gli altri gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia, tanto profondamente si aborriscono l'un l'altro... E poi sentirai tutte queste persone, così profondamente discordi e così pronte nelle loro polemiche a criticarsi reciproca mente nel modo più oltraggioso, ripetere in continuazione: Il mondo è stato crocifisso per me e io per il mondo.

Il pagano osservava che i suoi avversari si dividevano in fazioni ciascuna delle quali si dava un suo proprio maestro, e si criticavano reciprocamente giungendo a scagliarsi gli uni contro gli altri¹⁷³. Anche Porfirio fu consapevole delle divisioni tra cristiani che osservava già al tempo delle lezioni plotiniane a Roma; costoro si mettevano al seguito ora dell'uno ora dell'altro corifeo che si eleggevano¹⁷⁴.

Durante la *longa pax* che si ebbe tra l'editto di Galerio e la persecuzione diocleziana più liberamente tra i cristiani si sviluppò la riflessione teologica e, pertanto, lo scontro tra dottrine diverse. Lo stesso possiamo congetturare sia avvenuto dopo l'editto di Galerio del 311 e la svolta filocristiana di Costantino. Eusebio di Cesarea¹⁷⁵ afferma che i riti dei cristiani costituivano argomento di satira e di riso nelle rappresentazioni teatrali che i pagani mettevano in scena¹⁷⁶ e sembra collegare questi lazzi con le concitate e talvolta furibonde dispute dei vescovi intorno alla dottrina di Ario. I pagani, inoltre, denunciavano il fatto che in queste occasioni si partiva da disquisizioni teo-

de l'utilité des heresies chrétiennes selon Origène (Contre Celse III,12-13), «Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles, Faculté de Théologie de Lausanne» a cura di H. D. ALTENDORF et ALII, Genève - Lausanne-Neuchâtel 1993, p. 101-124; A. LE BOULLUEC, *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècle*, Paris 1985, p. 439-460. Origene considerò gli eretici più colpevoli dei pagani e dei giudei come dimostra la sua esegesi Mt 26, 69-75; Mc 14, 66-72; Lc 22, 54-62 dove equipara gli eretici a coloro che inducono Pietro al terzo rinnegamento poiché sono più prossimi al sommo sacerdote, cfr. OR., *ser. Mt.* 114 e il commento in SIMONETTI, *Eresia ed eretici*, p. 738.

¹⁷³ Cfr. OR., *Cel.* V, 63-64, cfr. RINALDI 1998, n° 695.

¹⁷⁴ PORPH., *V. Plot.* 16; egli, inoltre, fece valere il "conflitto d'Antiochia" tra i due "sommi apostoli", Paolo e Pietro, come prova della litigiosità tra cristiani, cfr. RINALDI 1998, nn. 678-681 e anche il n° 681A per un'affine invettiva giuliana.

¹⁷⁵ *V. Const.* 2,61 Il fatto suscitava la vergogna e le lacrime di Gregorio di Nazianzo, cfr. *De fuga* 84.

¹⁷⁶ Il discorso sul mimo anticristiano è collegato al *topos* agiografico dell'attore pagano che sulla scena, mentre sbeffeggia, si converte alla fede in Gesù e viene immediatamente martirizzato. La bibliografia sul tema è esigua, cfr. RINALDI, *Bibbia dei pagani*, I, p. 260-265.

logiche per approdare in breve a veri e propri atti di violenza. Socrate¹⁷⁷ afferma che nei teatri i pagani mettevano alla berlina l'accanimento per il possesso della verità e la condanna dell'eresia¹⁷⁸. Possiamo a maggior ragione immaginare le preoccupazioni di un prefetto d'Egitto alla notizia di un esilio o di un rientro di Atanasio, oppure lo sconcerto di un Pretestato, *praefectus Urbis* a Roma di fronte agli scontri tra cristiani partigiani di Damaso e di Ursino, per la successione al trono episcopale di Liberio!¹⁷⁹

A Costantinopoli Giuliano decretò la libertà di culto per tutte le denominazioni cristiane e la revoca degli esili comminati da Costanzo II. Secondo il giudizio ammiano¹⁸⁰ l'imperatore era persuaso che nessuna belva era più feroce di quanto non fossero i cristiani nelle loro dispute interne su ortodossia / eresia. Un riferimento alle varie sette che laceravano le comunità cristiane lo troviamo anche nel discorso *Sulla tolleranza* che Temistio, pagano "moderato", indirizzò a Gioviano¹⁸¹.

La letteratura zetematica attesta due *quaestiones* inerenti il presente tema. L'anonimo pagano a cui rispose Macario di Magnesia s'interrogava *περὶ τῶν ποικίλων ἐν τοῖς χριστιανικοῖς αἰρέσεων*¹⁸². Le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* dello Pseudo Giustino esordiscono con una domanda incentrata sulla varietà delle sette cristiane e sulla consistenza minoritaria dei cristiani ortodossi¹⁸³.

¹⁷⁷ Cfr. SOC., *h.e.* I, 6 ma cfr. anche TEOD., *h.e.* IV, 22,7-9.

¹⁷⁸ Anche Costantino, si meravigliò per la litigiosità dei vescovi d'Africa all'epoca della controversia donatista; EUS., *h.e.* X, 5,18.20 riporta la lettera di Costantino al vescovo di Roma Milziade che attesta tale disappunto.

¹⁷⁹ AMM. MARC. XXVII, 3,12.

¹⁸⁰ XXII, 5,3-4.

¹⁸¹ *Or.* V, 9; cfr. R. MAISANO, *Il discorso di Temistio a Gioviano sulla tolleranza*, «Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma», a cura di F. E. CONSOLINO, Soveria Mannelli 1995, p. 35-51, in particolare p. 49. Gioviano durante il suo viaggio da Edessa a Costantinopoli fu assalito da un pullulare di vescovi che, terminate le libertà giulianee, sollecitavano l'intervento dell'imperatore a protezione della loro parte e a condanna degli 'eretici', cfr. SOC., *h.e.* III, 25; SOZ., *h.e.* VI, 4,1; VI, 5,2.

¹⁸² La leggiamo nella tavola dei temi discussi nello scomparso libro primo dell'*Apocritico*, cfr. G. MERCATI, *Per l'Apocritico di Macario di Magnete. Una tavola dei capitoli e dei libri I, II e III*, «Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica», Città del Vaticano 1941 («Studi e testi», 95), p. 63. Il Mercati ne rese pubblici i contenuti editando una parte del già noto codice Vat. Gr. 1650 del 1306 dove i loro indici erano stati trascritti.

¹⁸³ Nell'opera dello Pseudo Giustino, composta nella seconda metà del sec. IV, la composizione delle *quaestiones* può ritenersi anteriore a quella delle *responsiones*, cfr. RINALDI, *Bibbia dei pagani*, I, p. 308-312. L'accusa ai cristiani di dividersi in sette che si combattono è presente più volte nelle pagine del Corano, cfr. 2,253; 19,37; 21,93; 23,54; 43,65. Sul tema cfr. *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles: regards croisés sur les sources. Actes du*

Se dunque i pagani ben conoscevano la varietà delle denominazioni cristiane dobbiamo domandarci allora in che modo le loro informazioni possono aiutarci nello studio di queste offrendoci un punto di vista alternativo. Il quesito diventa ancora più interessante se solo si pensa che alcune argomentazioni pagane sembrano desunte dal repertorio di sette ereticali¹⁸⁴.

2.7.2. Fonti pagane per lo studio dell'eresia cristiana

Non ci meravigliamo di reperire in testi pagani notizie relative alla composita galassia dei movimenti genericamente etichettati come gnostici. Queste correnti costituivano una ponte tra il mondo della cristianità e quello della tradizione classica. Possiamo a buon diritto ipotizzare che un pagano colto ove mai avesse nutrito interesse per il fenomeno cristiano avrebbe dialogato più plausibilmente con un maestro gnostico che con un predicatore della "Grande chiesa".

Gnostici. Celso ha dimostrato di conoscere coloro che definivano alcuni "psichici" altri "pneumatici" (valentiniani¹⁸⁵), coloro che desideravano di vivere secondo la Legge di Mosè (giudeocristiani), i doceti¹⁸⁶, gli ebioniti¹⁸⁷, coloro che seguivano Simon Mago¹⁸⁸, o Marcellina¹⁸⁹, Carpocrate¹⁹⁰, Mariamme¹⁹¹, Marta, o gli oracoli della Sibilla¹⁹², etc. Conobbe l'iniziazione degli ofiti che paragonò a quella dei mitraisti¹⁹³. Dimostrò di conoscere la gnosi ofita quando affermò che alcuni criticavano il dio (giudaico) e lo maledicevano perché aveva maledetto quel serpente che, invece, aveva fatto del

colloque de novembre 2008, a cura di J. BEAUCAMP - F. BRIQUEL-CHATONNET - C. J. ROBIN, Paris 2010 e anche G. SAID REYNOLDS, *The Qu'ran and Biblical Subtext*, London -New York 2010.

¹⁸⁴ Cfr. specialmente RINALDI, *Bibbia dei pagani*, I, p. 420-423 e ID., *Ridurre a minoranza. Riflessioni sui percorsi dei pagani nell'impero dei cristiani*, «Cristianesimo e democrazia. Atti del I Convegno di Studi organizzato dalla CUSCC. Pavia 21-22 settembre 2009», a cura di A. ZAMBARBIERI-G. OTRANTO, Bari 2011, p. 165-183; sulla circolazione di argomenti polemici tra pagani, giudei e cristiani vedi il mio *Contumeliae communes*, cfr. alla nota 46.

¹⁸⁵ OR., *Cel.* V, 61.

¹⁸⁶ *Ibidem*, I, 61.

¹⁸⁷ *Ibidem*, V, 61.

¹⁸⁸ *Ibidem*, V, 62.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Il testo celsiano, come riportato da Origene, parla di arpocraziani: una confusione con il ben più noto nome della divinità egizia Arpocrate, figlio di Iside e di Osiride.

¹⁹¹ OR., *Cel.* V, 62.

¹⁹² *Ibidem*, V, 61.

¹⁹³ *Ibidem*, VI, 24-25.

bene ad Adamo ed Eva¹⁹⁴. Quest'ordine di pensieri, di tradizione ofita¹⁹⁵, lo ritroviamo anche nella critica di Giuliano¹⁹⁶ che chiamò il serpente benefattore dell'umanità perché in virtù del suo intervento l'uomo aveva acquisito ciò che un dio invidioso cercava di impedirgli.

Nella biografia di Plotino composta da Porfirio leggiamo¹⁹⁷ una notizia su gruppi appartenenti alla galassia dei movimenti gnostici. Il pagano rileva la grande varietà di coloro che lui chiama "cristiani"¹⁹⁸ e ricorda i nomi di alcuni loro corifei così come i principali testi che costoro solevano diffondere: gruppi che si rifacevano ad Adelfio e Aquilino, utilizzavano scritti di Alessandro Libio, Filocomo, Demostrato, Lido, ricorrevano costantemente a testi apocalittici attribuiti a Zoroastro, Zostriano, Nicoteo, Allogene, Meso. Porfirio rileva che costoro tentavano una "mediazione culturale" tra i loro mitologemi e la filosofia di Platone. Lui stesso compose un trattato contro l'*Apocalisse di Zoroastro*, il suo collega Amelio si dedicò a confutare l'*Apocalisse di Zostriano*. Anche Plotino conobbe, e ce ne trasmise notizia, le dottrine gnostiche alle quali dedicò, un *corpus* di quattro trattati enneadici affini per tematica, composti in un contesto polemico¹⁹⁹.

Porfirio concordò con l'esegesi della scuola valentiniana di *Gn* 3,21²⁰⁰ sostenendo che tale espressione indicasse il corpo materiale del quale deve svestirsi chi si dedica all'ascesi. Questa convergenza è significativa specialmente se la si confronta con l'interpretazione diversa che formulò, sempre a tal proposito, Giuliano²⁰¹. Quest'ultimo solidarizzò con i giudei sia in funzione anticristiana sia in vista della sua spedizione partica, eppure egli sembra

¹⁹⁴ *Ibidem*, VI, 28. Ritroveremo questa argomentazione anche in *Iul. Galil.* fr. 17 = RINALDI 1998, n° 66.

¹⁹⁵ Cfr. Ps. TERT., *adv. omn. haer.* 2; EPIPH., *Panar.*, XXXVII, 3,1; M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Milano 1993, p. 39-410. Un sorprendente paragone con le argomentazioni giulianee figura nel *Testimonium veritatis*, cfr. *NHC IX* 3,45 ss.

¹⁹⁶ *Iul., Galil.*, fr. 16; sul tema egli ritorna esplicitamente anche nel fr. 17, cfr. RINALDI, *Bibbia dei pagani*, nn. 49 e 66.

¹⁹⁷ PORPH., v. *Plot.* 16, 80-81.

¹⁹⁸ Porfirio accumulava le varie sette cristiane in un calderone unico ravvisando un comune tessuto connettivo di dottrine di matrice biblico orientale, contrapposte alla paideia classica. Gli gnostici si proclamavano seguaci di Gesù, frequentavano le comunità "ortodosse" salvo poi riunirsi anche in ristretti cenacoli; consideravano gli altri cristiani come "fratelli" non ancora illuminati. Si noti che una buona quantità di argomenti confutati da Plotino possono ricondursi tanto alla speculazione gnostica quanto alla predicazione cattolica.

¹⁹⁹ Cfr. V. CILENTO, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, Firenze 1971.

²⁰⁰ Vi si dice che Dio vestì con tuniche di pelle (δεσμτινὸ χιτῶν) Adamo ed Eva dopo che ebbero trasgredito.

²⁰¹ La medesima interpretazione porfiriana è attestata presso Origene. Giuliano, invece,

riecheggiare il pensiero gnostico quando condanna il dio degli ebrei per la sua pretesa di essere la divinità assoluta e suprema laddove, al contrario, quello giudaico era dio solo di un piccolo popolo. Giuliano intervenne a favore dei valentiniani di Edessa che erano stati aggrediti dagli ariani²⁰².

Marcioniti. Alcune argomentazioni di Celso derivano probabilmente dall'armamentario di Marcione di cui egli cita il nome²⁰³. Il filosofo seppe distinguere tra coloro che predicavano la diversità tra il Dio dei giudei e quello che aveva inviato Gesù (marcioniti), e coloro che invece ne sostenevano l'identità (seguaci della "Grande chiesa"). Alcuni casi che ritengo significativi: a) Il polemista fa notare che i cristiani sono contrari al culto del sommo dio "iperurano", poiché "prendono come capo" il Figlio dell'uomo e dichiarano di adorare colui che gli attribuiscono come padre; adducono a pretesto che non si possono servire due padroni²⁰⁴. Per corroborare il suo ragionamento Celso ricorda il *Dialogo celeste*, un testo probabilmente d'impronta marcionita²⁰⁵; b) il pagano conosce la dottrina marcionita, secondo la quale Gesù è l'unico a esser stato mandato da Dio a visitare il genere umano, e prima di lui nessuno, egli ne rileva la contraddizione con quanto si legge nel *Libro di Enoch*²⁰⁶ in merito a messaggeri «persino sessanta settanta alla volta» mandati in terra da Dio; c) sembra derivato dalle *Antitesi* di Marcione il contrasto che Celso²⁰⁷ denuncia tra i precetti di Mosè di conquistare terre, sterminare i rivali, accaparrarsi ricchezze e gli insegnamenti del "Nazoreo", cioè Gesù, secondo i quali è addirittura impossibile accedere alla presenza di Dio per i ricchi, per coloro che aspirano al potere, alla sapienza o alla fama²⁰⁸;

paragonò il rozzo vestito donato dal dio biblico con i benefici molteplici e pregevoli di cui Atena fece dono all'umanità, cfr. *Ep.*, 89b, 289cd = RINALDI 1998, n° 65.

²⁰² Cfr. più sopra al paragrafo 2.6.3.

²⁰³ Cfr. OR., 1998, *Cel.* V, 62.

²⁰⁴ Citazione biblica da *Mt* 6, 24; *Lc* 16, 13; questa frase gli sembra un pretesto utile per mantenere unita la loro consorteria cfr. RINALDI, n° 555.

²⁰⁵ Cfr. OR., *Cel.* VIII, 15 e H. M. JACKSON, *The setting and sectarian provenance of the fragment of the "Celestial dialogue" preserved by Origen from Celsus's ?Αληθῆ Ἄγὸ*, «Harvard Theological Review», LXXXV (1992), p. 273-305. Celso conosce altra letteratura extracanonica: *Libro di Enoch* (ap. OR., *Cel.* V, 52), *Oracoli sibillini* (*Ib.* V, 61; VII, 53), *Epistola di Barnaba* (*Ib.* I, 63), *Dialogo di Giasone e Papisco* (*Ib.* IV, 52).

²⁰⁶ OR., *Cel.* VI, 67-69,89. In *Cel.* V, 54 Origene denuncia un'affinità con Apelle a proposito della dottrina secondo la quale Dio non avrebbe inviato all'umanità nessun messaggero prima di Gesù.

²⁰⁷ Ap. OR., *Cel.* VII, 18.

²⁰⁸ Per costoro è buona norma porgere l'altra guancia e non preoccuparsi dei vestiti, come fanno i gigli (*Lc* 12, 27; *Mt* 6, 29), o del cibo, come fanno i corvi. La menzione del corvo infatti non figura nel testo di Matteo ma solo in *Lc* 12, 24; ciò

d) riferendo le antitesi riportate da Celso tra la legge del taglione promulgata da Mosè e il porgere l'altra guancia proclamato da Gesù, Origene afferma che il pagano sia stato «il portavoce di quelli che sostengono essere il Dio del Vangelo diverso dal Dio della Legge», cioè dei marcioniti²⁰⁹. Insomma, spesso Celso si è inserito nella controversia tra cattolici e marcioniti dimostrando di conoscere le tesi di questi ultimi²¹⁰.

Non saprei dire se la critica che Porfirio svolse in merito al «conflitto d'Antiochia» tra Paolo e Pietro sia originale o, come ipotizzabile, sia debitrice della lettura di un testo marcionita²¹¹. Il filosofo sembra restituirci alcune argomentazioni di Apelle, pensatore di scuola marcionita che, nei suoi smarriti *Sillogismi*, si accanì contro le Scritture dei giudei applicando loro una lettura in chiave estremamente razionalista. Porfirio²¹² criticò il racconto biblico della caduta di Adamo ed Eva e il divieto, dato loro da Dio, di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male affinché non acquisissero il discernimento. Apelle faceva notare che l'uomo, anteriormente alla trasgressione, non avrebbe avuto la consapevolezza del male e che, inoltre, il suo disobbedire al comandamento del Dio ebraico sarebbe stato cosa buona poiché foriero della conoscenza del bene²¹³. Le medesime argomentazioni di Apelle figurano nei discorsi dei pagani che recuperiamo nel *De physicis* dello Pseudo Mario Vittorino²¹⁴. Giuliano sembra restituirci un'argomentazione marcionita che riguarda l'episodio della trasfigurazione di Gesù²¹⁵ a proposito della quale egli si domandava: «(Pietro, Giovanni e Giacomo) donde seppero che (i due personaggi comparsi) erano Mosè ed Elia, dal momento che non li conoscevano e non ne avevano neppure raffigurazioni?»²¹⁶.

potrebbe confermare la derivazione marcionita della *quaestio*, cfr. RINALDI 1998, n° 576.

²⁰⁹ Cfr. Or., *Cel.* VII, 25.

²¹⁰ Cfr. Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. LANATA, Milano 1987, p. 231. Fa pensare all'utilizzazione di fonti marcionite o, almeno, al ricorso ad argomenti derivanti da queste la critica all'irascibilità del dio giudaico (Or., *Cel.* IV, 71-72).

²¹¹ Cfr. più sopra alle note 32 e 63.

²¹² *C. Christ.*, fr. 42, ap. SEVERIANO DI GABALA, *hom. creat.* 6.

²¹³ Le argomentazioni di Apelle sono trasmesse nel cap. sesto del *Sul paradiso* di Ambrogio il quale fu consapevole che questi medesimi ragionamenti circolavano sia tra avversari dell'Antico Testamento (Apelle e la sua scuola) sia tra pagani, cfr. VI, 39.

²¹⁴ Ps. MAR. VICTOR., *de phys.* 9.

²¹⁵ Cfr. *Mt* 17, 1-9; *Mc* 9, 2-8; *Lc* 9, 28-36.

²¹⁶ L'argomentazione è tratta dal secondo libro dell'*Adversus Galileos* e c'è trasmessa da un frammento dell'opera anti giuliana di Teodoro di Mopsuestia, cfr. A. GUIDA, *Frammenti inediti del "Contro I Galilei" di Giuliano e della replica di Teodoro di Mopsuestia*, «Pro-

Montanisti. Celso non accenna mai ai montanisti. Secondo Marta Sordi egli li avrebbe confusi con i cristiani *tout court*²¹⁷. Non mi sento di sottoscrivere questa ipotesi: il pagano adopera l'espressione la "Grande chiesa" per indicare il gruppo che riteneva maggioritario e contro il quale, principalmente, lanciava i suoi strali. Difficilmente i seguaci della Nuova Profezia hanno potuto costituire il movimento maggioritario, specialmente se si ipotizza che Celso abbia riflesso l'ambiente alessandrino²¹⁸.

Ariani. La controversia sull'arianesimo fu riecheggiata e ridicolizzata nelle pantomime messe in scena da artisti pagani. Anche alcuni frammenti di Giuliano possono essere fruiti come testimonianze sulle dispute suscitate dalla dottrina di Ario; egli era in buoni rapporti con Ezio l'Anomeo la cui cristologia era la più prossima alla sua sensibilità²¹⁹. L'imperatore fu buon conoscitore delle dispute tra ariani e ortodossi e della relativa terminologia tecnica messa in campo dai teologi. In riferimento a Gesù Cristo egli ricordò le formule θεὸς ἐκ θεοῦ e τῆς οὐσίας ἐξέφυ τοῦ πατρὸς cogliendo pienamente il loro valore di equiparare la persona di Gesù alla sostanza della divinità. Coerentemente egli ravvisò in questo linguaggio ciò che noi oggi chiameremo "ellenizzazione" delle premesse veterotestamentarie, prima accettate poi tradite dalla teologia dei cristiani²²⁰.

Apotactiti. Giuliano accennò a questo gruppo durante la polemica con il cinico Eraclio²²¹ e nel più ampio contesto della sua critica al monachesimo del quale costoro costituivano quella che appariva l'ala più radicale che,

metheus», IX (1983), pp. 157-163 e Id., *Teodoro di Mospuestia, Replica a Giuliano imperatore*, Firenze 1994, p. 154-160. Mi sembra che possa derivare dall'armamentario polemico marcionita contro il quale polemizza TERT., *adv. Marc.* IV, 22, ricorrendo alla possibilità di visioni estatiche da parte degli apostoli (e di tutti i credenti) e ricordando che questo argomento era oggetto di controversia tra cattolici e seguaci della Nuova Profezia.

²¹⁷ Cfr. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 2004², p. 111-112 e RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, p. 394-395.

²¹⁸ Su Alessandria come possibile contesto di Celso cfr. RINALDI, *Bibbia dei pagani*, I, p. 111 nota 91.

²¹⁹ Costui aborriva il fervore niceno di un Diodoro di Tarso.

²²⁰ Cfr. IUL., *Galil.* fr. 65 = RINALDI 1998, n° 169. La formula "Dio da Dio" ricorre nella stessa opera anche nel fr. 64 dove il pagano la contrappone alla profezia messianica di *Gen* 49, 10 la quale si limita a parlare di "un re della stirpe di Giuda", cfr. RINALDI, n° 484. Giuliano è anche testimone della diffusa designazione di Maria come "Madre di Dio", cfr. *Galilei* fr. 65. Egli si domandava come i cristiani potessero credere che una creatura umana sarebbe stata genitrice della divinità e così penetrava in un filone che sarebbe sfociato nella controversia nestoriana.

²²¹ Cfr. più sopra alla nota 96.

forse, il giovane Giuliano ebbe a osservare nel suo esilio di Macellum in Cappadocia.

2.7.3. *Convergenze pagano-cristiane sulla genesi dell'eresia*

Sono paradossali alcune convergenze di giudizio tra pagani e cristiani in merito all'eziologia dell'eresia. Proprio come gli eresiologi cristiani, alcuni autori pagani hanno ravvisato nell'eresia una degenerazione di un messaggio originale oppure una perversa strategia di un determinato individuo mirata ad affermare la sua egemonia. Presso costoro è attestata l'idea secondo la quale il messaggio cristiano avrebbe conosciuto forme "degenerative" passando da una iniziale semplicità per giungere a una ridda di discorsi e di dottrine contrastanti. Si pensi ai giudizi di Alessandro di Licopoli²²² e di Ammiano Marcellino. Il primo, nell'ambito della sua confutazione della dottrina manichea, denunciò un processo degenerativo che aveva trasformato la religione dei cristiani, ἀπλή nei suoi esordi, in qualcosa di astruso e contorto. Grosso modo del medesimo parere si dichiarò Ammiano Marcellino²²³ il quale, nel formulare il suo giudizio sulla politica religiosa di Costanzo II, definì il cristianesimo *religio* chiara e semplice che, proprio nell'età di questo imperatore, sarebbe stata alterata dando luogo da un lato a una *superstitio* da vecchiette, dall'altro a una *concertatio verborum* che una caterva di vescovi andava agitando in sinodi e conciliaboli *iuvenis publicis*, cioè a danno delle esigenze dello stato.

Molti pagani formularono l'accusa in modo radicale e individuarono il momento degenerativo già nel passaggio tra Gesù ai suoi immediati discepoli.

3. *Iconografia anticristiana*

Nel 1926 Michael Rostovtzeff con il suo *The social and economic history of the Roman Empire* offrì un contributo innovativo e fondamentale allo studio della materia a motivo dell'utilizzazione congiunta di fonti documentarie con quelle letterarie nel disegnare un affresco che sarebbe rimasto parziale ove mai, come di consueto avveniva, si fosse fatto ricorso soltanto a queste ultime. Una ricerca di storia antica basata solo su documenti letterari è impensabile ma di ciò non tutti gli storici del cristianesimo antico sono con-

²²² Filosofo di tendenza platonica scosso dal dilagare della missione manichea in Egitto, così come Plotino (che pure proveniva da Licopoli!) era stato turbato a Roma dalla diffusione delle dottrine e dei testi gnostici nella sua scuola.

²²³ XXI, 16,18.

sapevoli se prendiamo in considerazione la manualistica dove, se non tutta, il novanta per cento circa della narrazione è basata su testi letterari. Il livello di alfabetizzazione all'epoca era molto basso (e questo valeva anche per le comunità cristiane) pertanto queste moderne rievocazioni riflettono la vita e il pensiero di un settore ben circoscritto delle comunità di cui si parla: i vertici ben alfabetizzati delle stesse. La grande maggioranza degli appartenenti alle antiche comunità era composta da gente che non aveva dimestichezza con la lettura e la scrittura e le cui tracce sono ora rintracciabili grazie a fonti documentarie quali scavi archeologici, papiri, iscrizioni, monete. Qualcosa di nuovo nell'ambito dei nostri studi ce la si può aspettare invece dall'integrazione delle fonti letterarie con quelle documentarie.

In un mio contributo del 2018²²⁴ mi posi il problema di una possibile utilizzazione di fonti documentarie nell'ambito della ricerca sul conflitto tra paganesimo e cristianesimo. In termini più semplici: la produzione anticristiana degli antichi ha lasciato qualche traccia non letteraria? Sembrava incoraggiante in questa ricerca il contributo che, ad esempio, ha recato l'iscrizione gnostica di Flavia Sophe²²⁵ alla conoscenza del sacramento della "camera nunziale", più ancora il rilievo determinante che hanno avuto i sopravvissuti libelli di Decio nello stabilire che la sua iniziativa del 249/250 non fu una persecuzione anticristiana bensì una *supplicatio* generale che soltanto indirettamente causò problemi alle comunità. Giovò a farmi percorrere questa inedita pista di ricerca l'importanza del graffito blasfemo del Palatino già a tutti ben noto. Al di là del fatto che quello rappresentato è il più antico crocifisso che ci sia pervenuto (ed è 'pagano'!), il complesso immagine / graffito attesta e conferma almeno due ricorrenti accuse anticristiane. La prima è quella di adorare una divinità dalla testa asinina. L'utilizzazione satirica da parte di pagani di questa raffigurazione blasfema era già chiaramente attestata in Tertulliano²²⁶; il motivo del dio dalla testa asinina accomuna l'armamentario classico anticristiano a quello, più antico, antiggiudaico. V'è poi da osservare l'abito che indossano tanto il crocifisso quanto l'adorante Alexamenos: il *colobium* servile, un particolare che attesta la diffusa accusa secondo la quale Gesù sarebbe stato un miserabile così come i suoi seguaci gente incolta e di provenienza servile.

²²⁴ *Iconografia ed epigrafia di contenuto anticristiano*, «*Realia Christianorum* 2. La Bibbia e la sua esegesi», a cura di G. RINALDI - A. GIUDICE, Bologna 2018, p. 7-38.

²²⁵ *Corpus. Inscr. Graecarum* n° 9595a.

²²⁶ *Apol.* 16, ma cfr. anche Tert., *adv. nat.* I, 6,5-6; Min. Fel. 9,3; 28,7.

Sono tornato a rileggere quel frammento di Celso²²⁷ nel quale egli critica i suoi avversari per aver assunto quale loro corifeo un uomo crocifisso mentre, se ben avessero attinto dalla loro stessa tradizione, avrebbero potuto chiamare in causa esempi come Giona "sotto la zucca" e Daniele scampato alle belve. L'abbinamento dei due personaggi, così ritratti, mi ha fatto congetturare che il pagano abbia avuto in mente i due tipi iconografici i quali, abbinati, sono ricorrenti nella primissima arte cristiana. Riflettevo sul fatto che ancora nell'età di Agostino i pagani scoppiavano a ridere di fronte a Giona che giace all'ombra della *cucurbita*, vocabolo che in latino indica anche persona poco intelligente²²⁸. Per non parlare poi dell'ilarità diffusa tra i pagani a motivo di quell'indirizzo di esegesi patristica che ravvisava nel verme che distrugge la pianta un tipo di Cristo²²⁹. Per il pagano sarebbe stato più coerente abbinare a Daniele protetto dal pericolo Giona liberato dal mostro marino e, tuttavia, egli ha preferito la scena del dormiente sotto la cucurbitacea forse perché richiamava alla memoria di un pagano la scena del pastore Endimione o di Dioniso sonnecchiante sotto il pergolato. Tra le quattro scene relative a Giona²³⁰ dell'aurorale arte dei cristiani Celso scelse quella che è più antica e che più si prestava a un confronto (perdente) con i diffusi modelli classici.

Altro esempio di arte cristiana che ha fornito lo spunto per critiche di parte pagana, ma questa volta sicuro e non ipotetico come nel caso di Celso, è costituito dalle diffuse raffigurazioni del *Dominus legem dat* che compaiono a secolo IV inoltrato e ancora oltre. Gesù è raffigurato in piena autorità al centro mentre conferisce un rotolo (*lex*) al barbuto e canuto Pietro. Ai cristiani l'immagine ricordava che l'apostolo era stato insignito del ruolo di nuovo Mosè al fine di divulgare la nuova *lex*. Gli osservatori pagani interpretavano diversamente quella stessa immagine. Come evinciamo, ad esempio, dal *missorium* di Teodosio I del 388, la scena di un uomo autorevole che poneva un *volumen* nelle mani di chi da lui riceveva *potestas* richiamava quella di un imperatore che conferiva i poteri a un *rector*. Dunque il contenuto politico era tale da suscitare negli osservatori pagani la conferma al loro timore, che Gesù sconvolgeva la *lex* tradizionale su cui si basava la prosperità e la *salus populi Romani* imponendo una destabilizzante novità. Altri non cristiani facevano ulteriormente galoppare la loro immaginazione e nel *volumen* ravvisavano un testo di magia che Gesù consegnava al suo discepolo per avviarlo a quelle perniciose arti. Possiamo esser certi del collegamento tra le

²²⁷ Ap. Or., *Cel.* VII, 53 (= RINALDI 1998, n° 286).

²²⁸ Cfr. AUG., *ep.* CII, 30 (=RINALDI 1998, n° 285).

²²⁹ AUG., *Ib.* 102,36.

²³⁰ Giona gettato in mare, liberato dal pesce, sotto il pergolato, rattristato.

critiche dei pagani e questa iconografia cristiana da un'esplicita asserzione di Agostino²³¹ che va letta alla luce di quanto egli stesso poi riprende nel *De civitate Dei* dove si ricorda un oracolo anticristiano secondo il quale «Pietro con malefizi avrebbe ottenuto che il nome di Cristo sarebbe stato adorato per trecentosessantacinque anni, compiuti i quali, tutto sarebbe finito»²³².

Ben noto è l'affresco caricaturale del giudizio di Salomone trovato a Pompei nell'*insula* VI della VIII *regio* cittadina e ora conservato al Museo Nazionale di Napoli. Sembra molto probabile che la scena derivi da un modello di quell'Alessandria che fu la fucina delle più viscerali accuse a carico dei giudei. Sempre in materia di circolazione di temi figurativi attinenti alla Bibbia in ambienti pagani ho richiamato l'attenzione su emissioni monetali realizzate ad Apamea in Frigia dove campeggia l'arca di Noè (il κιβωτός della Septuaginta) chiaramente indentificabile per la leggenda ΝΩΕ con ai lati una figura maschile e una femminile che rendono grazie; sono tipi conati dall'età di Settimio Severo fino a quella di Treboniano Gallo. Anche in questo caso ci troviamo in presenza di un motivo iconografico attestato nella più antica arte dei cristiani.

Altro è il caso dell'aretologia di Apollonio di Tiana ritrovata su un architrave a Aegae e ora conservata nel museo di Adana (Turchia). Si tratta di un'iscrizione greca²³³ che doveva esser collocata presso una statua del personaggio e palesa il suo intento controversistico quando fa riferimento all'ascesa in cielo di Apollonio e alla sua intercessione per il benessere dell'umanità. Il noto filosofo santone da protagonista della memoria di Filostrato Flavio divenne poi il "Cristo dei pagani", l'emblema stesso di quella strategia di lotta anticristiana mirante a contrapporre a Cristo un valido modello alternativo. Il motivo suscitò lo zelo apologetico di Eusebio di Cesarea nel suo *Adversus Ieroclem*, e il suo successo durò a lungo se solo si pensa alla traduzione in latino dell'opera di Filostrato da parte di Virio Nicomaco Flaviano che così approntò un breviario atto a nutrire nostalgie e rimembranze dei partigiani di Eugenio. Eunapio di Sardi sostenne che miglior titolo dell'opera sarebbe stato la visita di un dio agli uomini²³⁴. È noto che proprio il tempio di Aegae in Cilicia, connesso alla memoria di Apollonio, fu fatto abbattere per prov-

²³¹ *De cons. evang.* I, 10.

²³² XVIII, 53-54; XXII, 25.

²³³ Traduzione italiana: «Quest'uomo che derivò il suo nome da quello di Apollo, che rifulse da Tiana, cancellò le colpe degli uomini. La tomba a Tiana (accolse) il suo corpo, ma in verità il cielo accolse lui, così che può allontanare dagli uomini le sofferenze».

²³⁴ *Vitae soph.* II, 1,4.

vedimento di età costantiniana o, come sembra più probabile, da suo figlio Costanzo II²³⁵.

Due iscrizioni asiatiche (pagane) proiettano luce sulle persecuzioni di età tetrarchica e costituiscono preziosa eccezione a quella regola secondo la quale di tali cruenti episodi v'è traccia solo nella storiografia dei cristiani²³⁶; esse testimoniano il carattere 'ideologico' che ebbe la *persecutio* promossa da Massimino Daia la quale si avvalese anche di intellettuali anticristiani, come Hierocle Sossiano, e di agenti che sollecitavano le municipalità a presentare petizioni nella quali si chiedeva all'imperatore l'espulsione dei cristiani dalla città. Di queste iniziative ne avevamo notizia già da Eus., *h.e.* IX, 2 e IX, 9,4 per Antiochia, Nicomedia e Tiro per la quale ultima lo storico ci trascrive la risposta dell'imperatore (*ibidem*, IX, 7,3-4). La prima epigrafe, nota sin dal 1892, proviene da Aricanda, nella Licia. L'esordio definisce la teologia politica tetrarchica nello stile dei panegirici latini ma quel che sorprende è che la religione cristiana è definita un morbo, è considerata nuova e infausta così come coloro che la praticano sono dichiarati atei. Il frasario è dettato da qualche intellettuale che si prestò a redarre la petizione in modo da acquisire a beneficio della città la benevolenza dei regnanti e i conseguenti sostegni economici. Nel 1986, veniva fuori da Colbasa, in Pisidia, un'altra iscrizione che ci trasmette un rescritto di Massimino Daia concesso da Sardi il 6 aprile 312. Qui, pure, si attinge a piene mani al repertorio anticristiano più classico e l'estensore del testo reitera le sue accuse alle dottrine cristiane di costituire «ciechi e vaghi smarrimenti», quasi un'alienazione della mente, un morbo dell'anima, una macchia d'empietà. Segue un'ampia dichiarazione di buona disposizione del *princeps* al fine di ricompensare i cittadini per la petizione. Altro documento epigrafico di notevole rilievo è la nota iscrizione sepolcrale²³⁷ di Vettio Agorio Pretestato del 384 che ci riferisce il suo *cur-sus honorum* soffermandosi specialmente sulle tappe della sua ricerca del divino secondo la *pietas* antica. Fu la moglie afflitta, Fabia Aconia Paolina, a realizzarla dando per certa la proiezione celeste del defunto per il quale, come poi sarebbe avvenuto anche per lei stessa «si erano aperte le porte del cielo». E proprio qui nasce una vivace polemica cristiano - pagana, questa volta, con Girolamo il quale, con discutibile tempismo se si considera il lutto di Paolina, ribatté sul pezzo e dichiarò che «non era andato ad abitare nella

²³⁵ Cfr. Eus., *v. Const.* III, 56; Soc., *h.e.* I, 18; Soz., *h.e.* II, 5 e Lib., *or.* XXX, 39 (attribuzione all'età di Costanzo II).

²³⁶ Qui prescindo dai tre papiri non cristiani (*POxy* 2673; 2601; *PGot* 11) che illuminano la *persecutio* di età tetrarchica sulla quale le fonti pagane, contrariamente alle cristiane, sono mute.

²³⁷ *CIL* VI 1779 = *ILS* 1259.

lattea dimora del cielo, come pretende la moglie infelice, ma è sprofondato in sordide tenebre»²³⁸. Dunque dal monumento al documento (letterario): un caso non comune non solo nella storia del cristianesimo ma in generale in quella dell'antichità!

Concludo ricordando quel rozzo disegno trovato dal De Rossi nella catacomba romana di via Paisiello il quale raffigura una scena di *eversio*: una statua, probabilmente di Giove, viene fatta oggetto di un lancio di pietre e un cristiano con una corda tenta di farla cadere. Qui possiamo ravvisare l'innestarsi di un ulteriore fattore: la storia dell'esegesi biblica. Come attesta la tremenda invettiva di Firmico Materno, alcuni cristiani identificavano i pagani dell'età loro con i cananei dell'epoca della conquista di Canaan e, quindi, leggendo le epopee contenute nei libri di Giosuè e dei Giudici, applicavano i precetti di distruzione dati allora dall'Eterno degli eserciti ai loro contemporanei. Così, con l'alibi dell'ossequio alle Scritture, Firmico Materno sognava una sua "soluzione finale" al problema delle persistenze pagane.

4. Ancora sulle quaestiones et responsiones

Recensendo il mio *Biblia gentium* Manlio Simonetti²³⁹ ne ravvisava un aspetto foriero di sviluppi ulteriori: l'utilizzazione della letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* come contenitore di argomentazioni anche di origine anticristiana. A quest'ultimo tema specifico avevo dedicato un saggio che vide la luce nel 1989²⁴⁰. Il dibattito che ne è seguito, specialmente qui in Italia, m'induce a ribadire a chiare lettere ancora una volta due aspetti: 1. la letteratura delle *quaestiones et responsiones* è un prodotto di scuola il quale presenta un indubbio carattere didascalico. È dunque palese il carattere artificiale di questo modo d'argomentare, tant'è che con il passare degli anni le *quaestiones* sovente ebbero a ripetersi stancamente, assimilandosi a *topoi* cristallizzati; 2. Non ho mai asserito che tutte le *quaestiones* patristiche avessero provenienza pagana ma ho ipotizzato che queste domande possano talvolta qua e là tener presenti temi diffusi anche in ambiti non cristiani, cioè pagani oltre che ereticali, come solitamente si ammette. A dire il vero

²³⁸ *Ep.* XXII, 3. Ben diverso fu il parere espresso sul medesimo personaggio da autori pagani quali Sym., *rel.* 12; Amm. Marc. XXII, 7,6; Zos., *hist.* IV, 3,3.

²³⁹ In «Augustinianum» XXX (1990), p. 489: «...La letteratura per domande e risposte... accanto all'interesse intraecclesiale... curò anche il versante polemico nei confronti del paganesimo, intendendo cioè rispondere a questioni specifiche che da parte pagana venivano proposte in materia d'interpretazione del testo scritturistico».

²⁴⁰ *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle quaestiones et responsiones*, «Annali di Storia dell'Esegesi», VI (1989), p. 99-124.

non sono stato certo io il primo a ipotizzare un qualche collegamento tra le *quaestiones* e argomenti di polemica anticristiana. Basterebbe fare i nomi di Franz Cumont²⁴¹, Pierre de Labriolle²⁴², Joseph-Rhéal Laurin²⁴³, Pierre Courcelle²⁴⁴, David Sutherland Wallace - Hadrill²⁴⁵. Né la mia ipotesi mancò di interessare i recensori²⁴⁶ o rimase inascoltata, sia in Italia²⁴⁷ che all'estero²⁴⁸.

²⁴¹ *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, «Revue d'histoire et de littérature religieuse», VIII (1903), p. 417-436.

²⁴² *Réaction païenne*.

²⁴³ *Orientalisation maîtresses des apologistes chrétiens de 260 à 361*, Roma 1954.

²⁴⁴ *Critique exégétiques et arguments antichrétiens rapports par Ambrosiaster*, «Vigiliae Christianae», XIII (1959), p. 133-169; il Courcelle ravvisava nelle *quaestiones* dell'Ambrosiaster, nel loro complesso, gli argomenti della critica porfiriana. La tesi è radicale tuttavia, più che gettare il bambino insieme all'acqua sporca, è il caso di far tesoro degli elementi di verità che essa potrebbe contenere.

²⁴⁵ *Eusebius of Caesarea*, London, 1960, pp. 57-58.

²⁴⁶ E. CATTANEO in «Rassegna di Teologia» XXXI (1990), p. 95 («... idea interessante...»); A. V. NAZZARO in «Bollettino di Studi Latini», XX (1991), p. 72 («... Molte, infatti, delle *quaestiones* da sciogliere riguardavano interpretazioni pagane del Testo sacro»); S. LEANZA in «Vetera Christianorum», XXIX (1992), p. 218 («...importanza della letteratura delle *Quaestiones et responsiones* come fonte per la ricostruzione della critica biblica degli autori pagani»); oppure in sede di recensione a RINALDI 1998: G. L. PRATO su «Protestantesimo», LV (2000), p. 50.

²⁴⁷ Cfr. M. MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, «Complementi interdisciplinari di Patrologia», a cura di A. QUACQUARELLI, Roma 1989, p. 312-314; A. GARZYA, *Appunti sulle erotapocriseis*, «Vetera Christianorum», XXIX (1992), p. 314; B. STUDER, *Eruditio Veterum*, «Storia della Teologia. I. Epoca patristica» a cura di A. Di BERARDINO - B. STUDER, Casale Monferrato 1993, p. 371 («è accertato che le questioni corrispondevano in gran parte alle obiezioni avanzate da Celso... da Porfirio...»); C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005, p. 271 («affascinante ipotesi di lavoro»); E. DI SANTO, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardo antica*, Roma 2008 p. 112, *passim*.

²⁴⁸ Cfr. A. KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford 1993, p. 84-86; M. FIEDROWIC, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000, p. 89; Y. PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer: the case of late antique and byzantine Erotapokriseis*, «Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism», a cura di S. FITZGERALD JOHNSON, Aldershot 2006, p. 95-97 e ID., *Defining Orthodoxy in Pseudo Justin*, «Heresy and Identity in Late Antiquity», a cura di E. IRICINSCHI - H. M. ZELLENTIN, Tübingen 2008, p. 118-120. Anche R. GOULET, *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*, I, Paris, 2003, p. 132 afferma, in sintonia con quanto da me proposto, che le *quaestiones* patristiche sono utilizzabili nell'ambito della ricerca sulle obiezioni alla Bibbia da parte dei pagani, specialmente in riferimento a Porfirio. J. G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2000, *passim* utilizza alcune *quaestiones* patristiche da me indicate per attestare la circolazione di obiezioni pagane.

La letteratura degli antichi cristiani presenta sempre un carattere impegnato: essa è concepita e s'alimenta tra concrete necessità pastorali: di definizione dottrinale, di polemica antieretica così come antipagana. Nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo il genere letterario, pur conservando il suo sostanziale carattere di artificialità, poté talvolta dar un qualche spazio anche a *quaestiones* che il maestro introduceva attingendo a situazioni connesse alla realtà. Dunque non mi sembra opportuno escludere aprioristicamente la possibilità che alcune (ribadisco: non tutte, ma solo alcune) aporie rubricate derivassero dal dialogo dei cristiani con pagani così come con eretici. Non dobbiamo concepire la scuola antica come una monade chiusa. Valgano gli esempi, rispettivamente pagani e cristiani, di Plotino il quale si rifiutava di condurre un'esposizione sistematica prima di aver dato spazio a una reale serie di *quaestiones et responsiones*. E poi Didimo Alessandrino le cui lezioni davano sempre ampio spazio a *quaestiones* polemiche poste da ortodossi, da eretici e anche da pagani.

Dunque l'autore cristiano poté aver avuto davanti un *excerptum* di critiche pagane o, più probabilmente, queste erano a lui note dalla viva conversazione con suoi allievi o confratelli rimasti turbati. Per quanto riguarda le *quaestiones* d'argomento scritturistico notiamo che il ricorso a tecniche esegetiche comuni alla filologia classica e a quella patristica non impedisce di ipotizzare una sorgente extraecclesiastica della domanda. Il tutto diventa molto più chiaro se consideriamo le *quaestiones* di contenuto antieretica per le quali non possiamo negare che le dottrine rappresentate siano effettivamente quelle professate dai gruppi ai quali s'intendeva dar risposta. Una essenziale selezione di documenti afferenti al genere letterario riflette l'area antiochena, quella asiatica e quella africana.

Nell'area siriaca Teodoreto di Ciro presentando le sue *Quaestiones in Octateuchum* c'informa nella prefazione che alcune *quaestiones* sono state formulate empiricamente, cioè da pagani i quali sostenevano che le Scritture fossero povera cosa perché non insegnavano ciò che è giusto e perché erano infarcite di contraddizioni. Di conseguenza l'autore dichiara di aver scritto la sua opera per mettere a tacere i pagani, dimostrando che le Scritture sono prive di contraddizioni e piene di buoni insegnamenti, e per rasserenare i cristiani fornendo risposta ai loro dubbi²⁴⁹.

Per l'area asiatica è noto il caso dell'*Apocriticus* di Macario di Magnesia che ci trasmette una pletora di critiche alla Scrittura di provenienza pagana. Non abbiamo certezza sull'autore di questo dossier²⁵⁰ del quale ravvisiamo

²⁴⁹ THEOD. CYR., *Quaest. In Hoct. Praef.*

²⁵⁰ Un esempio di maldestra utilizzazione delle *quaestiones* trasmesse da Macario è offer-

un carattere composito, ma è fuor di dubbio che il documento attesta una effettiva controversia tra pagani e cristiani, scritta o magari in origine effettivamente orale²⁵¹.

Per l'area africana abbiamo parecchie attestazioni di Agostino d'Ippona che fu anche grande polemista. Nelle *Retractationes*²⁵² egli ricorda che il presbitero cartaginese Deogratias gli inviò un *corpus* di sei questioni formulate da un suo amico pagano che aveva attinto da Porfirio. Così nacque il *Sex quaestiones contra paganos expositae* rubricato poi col numero 102 nel grande epistolario. È chiara la dinamica della composizione dell'epistolario di Agostino con Volusiano²⁵³ e Marcellino fiorito nel 411/412. A Cartagine presso la residenza del proconsole pagano Volusianus si riunivano personaggi che, pur appartenendo alla tradizione religiosa antica, erano soliti leggere le Scritture e interrogarsi sul loro significato²⁵⁴. A queste conversazioni non manca una filigrana di attualità resa tragica a motivo del sacco di Roma del 410 che aveva spinto tanti aristocratici pagani a trovar rifugio nei loro possedimenti africani²⁵⁵. Volusiano aveva raccolto le *quaestiones* e le aveva inviate ad Agostino²⁵⁶ che provvide alle *responsiones*²⁵⁷. Il cenacolo di Volu-

to da Jossa, *Cristianesimo antico*, p. 189-193 che non conosce l'annosa riflessione sul tema prodottasi in molti anni e *sic et simpliciter* ricostruisce l'armamentario anticristiano di Porfirio basandosi su questa fonte.

²⁵¹ R. GOULET, *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*, II, Paris 2003.

²⁵² II, 31.

²⁵³ È Rufus Antonius Agrypinus Volusianus, dell'antica *gens* dei Ceionii Rufi, esempio di famiglia mista (pagana e cristiana) a cavaliere tra i secoli IV e V. Il nonno fu ierofante di Ecate *propheta Isidis e pontifex Dei Solis* (CIL VI 846), il padre è immortalato nei *Saturnalia* di Macrobio. Tuttavia ferventi cristiane erano la sorella Albina, e la nipote (figlia di quest'ultima) Melania, protagoniste del monachesimo femminile in Palestina, cfr. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, p. 408-411.

²⁵⁴ Agostino era in rapporti cordiali con il proconsole pagano; ambedue ai vertici del potere, ecclesiastico e imperiale. Il vescovo (*ep.* CXXXII) lo aveva esortato a leggere i testi sacri dei cristiani e a non esitare a comunicargli eventuali domande sorte in margine a queste letture.

²⁵⁵ Cfr. il mio *Echi pagani e cristiani del sacco di Roma del 410 d.C.*, «Goti, romani, cristiani e la caduta di Roma del 410. In dialogo con Agostino d'Ippona», a cura di V. GROSSI-R. RONZANI, Roma 2010, p. 25-68.

²⁵⁶ Il documento costituisce l'*ep.* CXXXV nell'epistolario di Agostino. Ci si interroga sulla dottrina dell'incarnazione, del parto verginale di Maria, degli aspetti umani della persona di Gesù e dei suoi prodigi, simili a quelli compiuti da numerosi altri santoni che già s'erano visti. Le *quaestiones* pagane denotano una conoscenza diretta di testi biblici.

²⁵⁷ È l'*ep.* CXXXVII di Agostino. La richiesta andò al di là delle circostanze specifiche: per Marcellino la consistenza delle obiezioni determinava la necessità di comporre un vero e proprio trattato apologetico. Agostino rispose con una lettera che è un vero e proprio trattato afferente al genere delle *quaestiones et responsiones*. Di lì a poco egli, sollecitato da stimoli

sianus fu frequentato anche dal *comes* Marcellinus, un funzionario imperiale, cristiano, mandato a organizzare la *Collatio Carthaginiensis* con i donatisti. Costui, turbato dalle *quaestiones* dei pagani, mise per iscritto il dossier e lo consegnò ad Agostino per ottenere le risposte²⁵⁸.

Possiamo ora trarre alcune provvisorie conclusioni: *a.* quello 'zetematologico' oltre a costituire un genere letterario tutto proprio costituisce anche uno stile pervasivo di altri generi quali l'epistolografia, l'esegesi scritturistica, l'apologetica, etc.; *b.* v'erano obiezioni che provenivano direttamente da pagani oppure da cristiani che ne erano venuti a conoscenza e, possiamo ritenere, ne erano rimasti turbati; *c.* le circostanze soltanto occasionali delle obiezioni fornirono all'autore cristiano lo stimolo per realizzare opere di maggior dimensione e di carattere sistematico le quali possono trasmetterci il senso e forse talvolta il contenuto di quelle critiche pagane che avevano costituito lo stimolo iniziale dell'opera. È il caso del *De consensu evangelistarum* di Agostino, composto nel 400, che si presenta con un impianto sistematico per cui non viene solitamente incluso nel genere *quaestiones / responsiones*. Tuttavia il suo discorso si sviluppa all'interno della dinamica specifica di questo genere²⁵⁹ così che Goulven Madec l'ha considerata una *quaestio contra paganos*²⁶⁰ ritenendola una miniera poco esplorata di argomentazioni anticristiane di provenienza pagana. La composizione dell'opera fu determinata dall'incalzare di obiezioni ai testi evangelici²⁶¹ da parte di *calumniatores* di cui Agostino non fornisce la precisa identità²⁶². Noi sappiamo che costoro sostenevano che Gesù era stato un saggio predicatore, ma non si era mai proclamato dio e non aveva mai condannato i culti pagani; quanto ai vangeli essi erano stati manipolati inducendo in errore i suoi lettori, il tutto perché Gesù non aveva provveduto a scrivere qualcosa di suo pugno permettendo in tal modo che il suo insegnamento fosse poi alterato.

affini, compose il *De civitate Dei* che pure prende le mosse da interrogativi partoriti in ambito pagano e presenta una sua componente apologetica.

²⁵⁸ Il suo testo costituisce il n° CXXXVI dell'epistolario agostiniano. I temi principali sono l'incarnazione di Dio in Gesù, l'abbandono dei sacrifici da parte dei cristiani, i precetti evangelici sul perdono e la mitezza giudicati incompatibili con le urgenze dello Stato («molti guai sono capitati allo Stato per causa degli imperatori cristiani...»).

²⁵⁹ P. De Luis introduzione a Sant'Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, Roma 1996 (Nuova biblioteca agostiniana, X/1), p. xxxiv.

²⁶⁰ G. MADEC, *Le Christ des païens d'après le De consensu euangelistarum de saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», XXVI (1992), p. 11-15.

²⁶¹ Fondamentale l'*excursus* I, 7,11 - 33,51.

²⁶² Anche in *Retract.* II,16 egli parla genericamente di persone che accusavano gli evangelisti di discordare tra loro. Più esplicito è Possidio che nel suo *Indiculus* incluse lo scritto tra quelli mirati contro i pagani.

Questi *calumniatores* di cui si parla nel libro primo sono da identificare con i 'porfiriani', ma non possiamo *tout court* attribuire loro le critiche ai vangeli. Helmut Merkel²⁶³ ha ritenuto che quella contro i pagani nel libro primo sia soltanto una digressione ma che in realtà l'opera, oltre a contenere riflessioni e spunti sorti *ab interno* nella comunità di Agostino o prodotti da Agostino stesso, ci trasmetta un'eco della controversia manichea. In ogni caso la dimostrazione dell'armonia tra i racconti evangelici fu una necessità avvertita all'interno della chiesa e vi fu una convergenza di fatto tra pagani e manichei nel mirare allo stesso bersaglio, però ci sembra legittimo ipotizzare che qua e là l'opera possa trasmetterci il senso o il contenuto di obiezioni derivanti da quelli avversari della chiesa.

In conclusione se è vero che le obiezioni dei pagani ci provengono non già direttamente dalle loro opere, censurate o smarrite, ma nelle pieghe della letteratura dei cristiani (e non soltanto di carattere apologetico), sarà dunque anche possibile che la vasta produzione tematica possa qua e là riservarci ancora l'eco, se non il testo diretto, di qualche obiezione non solo di carattere ereticale (il che lo si ammette tranquillamente) ma anche di provenienza pagana del che qualcuno ancora si ostina a dubitare.

5. *Imperatori, ordo senatorius, rectores e populo*

Il metodo che precedentemente abbiamo definito 'integrato' ci ha consentito di proiettare una luce proveniente da diversa angolazione su tematiche prima esaminate esclusivamente sulla scorta di fonti cristiane. Questa integrazione produce ulteriori buoni frutti se nelle nostre indagini versiamo i risultati della ricerca prosopografica.

Se è vero che la "grande" storia risulta dall'insieme di tante "piccole" storie bisogna allora riconoscere agli studi prosopografici un ruolo di rilievo nell'ambito delle tematiche d'interesse storico religioso²⁶⁴ e anche, più in particolare, nella storia delle relazioni tra pagani e cristiani. Questo innesto si è già rivelato fruttuoso nello studio delle scuole filosofiche²⁶⁵ per le quali possiamo parlare di fenomeni di propaganda e di 'conversione' piuttosto si-

²⁶³ Cfr. H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen 1971; ID., *Die pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der alten Kirche*, Bern 1982.

²⁶⁴ *Prosopographie et histoire religieuse*. Actes du Colloque tenu en l'Université Paris XII Val de Marne les 27 et 28 oct. 2000, a cura di M. F. BASLEZ - F. PRÉVOT, Paris 2005.

²⁶⁵ C. J. CASTNER, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century BC to the Second Century AD*, Frankfurt am Main-New York 1988.

mili a quanto avveniva nella galassia delle comunità cristiane, ma prendiamo anche in considerazione lo studio della religione 'civica' romana imperiale²⁶⁶ e dei culti del mistero²⁶⁷ per non parlare del rilievo che gli studi prosopografici rivestono nella ricerca relativa a un tema importante come la conversione del senato romano tra quarto e quinto secolo²⁶⁸; a tal proposito, come ebbi a rilevare nel 1995, un ruolo fondamentale di catalizzatori positivi fu svolto dalle donne le quali si resero protagoniste del passaggio delle vetuste *gentes* del clarissimato dalla tradizione religiosa alla nuova fede²⁶⁹. In ambito di storia del cristianesimo sono noti i magistrali lavori sulla *Roma Christiana* di Ch. Pietri²⁷⁰ o sull'*Africa Christiana* di A. Mandouze²⁷¹.

La pista di ricerca che a me stava a cuore percorrere era l'applicazione della ricerca prosopografica relativa ai governatori non cristiani che ebbero a che fare con le comunità. Nel 1991 iniziai con il pubblicare una ricerca su Felice, il procuratore della Giudea di cui leggiamo in *At* 24²⁷². In questa occasione i dati prosopografici, anche nella loro apparente 'nudità', contribuirono a una più profonda comprensione del testo biblico. Successivamente ebbi modo di produrre una serie di studi i quali raccoglievano dati relativi ai

²⁶⁶ M. W. H. LEWIS, *The Official Priests of Rome under the JulioClaudians. A Study of the Nobility from 44 BC to 68 AD*, Rome 1955. In particolare gli studi di J. Scheid sul collegio dei Fratres Arvales: *Les Frères Arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs JulioClaudiens*, Paris 1975; *Le collège des Frères Arvales. Étude prosopographique du recrutement (69-304)*, Rome 1990; *Romulus et ses Frères: Le Collège des Frères arvales. Modèle du Culte public dans la Rome des Empereurs*, Paris 1990.

²⁶⁷ F. MORA, *Prosopografica Isiaca. I. Corpus prosopographicum religionis Isiacae; II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, 2 voll., Leiden 1990 e M. CLAUS, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart 1992.

²⁶⁸ Cf. T.D. BARNES, *Statistics and the conversion of the Roman aristocracy*, «Journal of Roman Studies», 85 (1995), p. 135-147; M. R. SALZMAN, *The making of a Christian Aristocracy. Social and religious change in the Western Roman Empire*, Cambridge Mass.-London 2002.

²⁶⁹ *Donne autonome*, p. 97-119 ma cfr. anche M. Th. RAEPSAET CHARLIER, *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (I^{er}-II^e siècle)*, 2 voll., Lovain 1987.

²⁷⁰ C. PIETRI - L. PIETRI, *Prosopographie chrétienne du BasEmpire. II Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Paris 1999.

²⁷¹ A. MANDOUZE, *Introduction à la prosopographie chrétienne de l'Afrique du Bas-Empire*, «Revue des Études Latines», LI (1973), p. 287-301 e *Prosopographie chrétienne du BasEmpire. I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982.

²⁷² *Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di Atti 24*, «Rivista Biblica Italiana», XXXIX (1991), p. 423-466.

governatori delle province²⁷³ dapprima dell'Asia²⁷⁴, poi dell'Africa²⁷⁵, quindi dell'Egitto²⁷⁶. Naturalmente non m'interessai a tutti i personaggi, il che sarebbe stato pleonastico, ma solo a quei *rectores* per i quali erano attestati interessi di tipo religioso e, più specificamente, rapporti diretti con la realtà cristiana. Nel 2009 raccolsi le risultanze dei tre studi completandole e aggiornandole in un unico lavoro²⁷⁷; poi, nel 2015, aggiunsi un terzo contributo che riguardava la provincia di Siria²⁷⁸, con particolare attenzione al secolo quarto.

Si trattava di un progetto di ricerca che chiamai *Rectores aliqui* e che si basava su alcune elementari constatazioni: 1. un individuo, un gruppo, una comunità cristiana quando entrava in contatto con il potere romano aveva a che fare con un rappresentante di quest'ultimo che agiva *in loco* con un'autorità delegata ed esercitata con ampio margine di discrezionalità; 2. la storia, del cristianesimo va condotta prestando la massima attenzione alle specificità regionali; 3. i manuali di storia del cristianesimo quando intendono essere analitici esaminano le vicende di cui trattano prendendo in considerazione le politiche generali dei vari imperatori e qui si fermano prestando scarsa attenzione alle realtà locali secondo l'*auctoritas* e la *potestas* esercitata *in loco* dai *rectores*.

Nell'ambito degli studi di storia del cristianesimo antico, dopo l'abbandono delle categorie di 'Stato' e 'Chiesa', totalmente inadeguate, s'è imposta una più accurata narrazione basata sui mutamenti delle politiche dei vari imperatori verso la fattispecie cristiana. Sotto questo punto di vista è ancora esemplare qui in Italia il modello dell'ampio *Cristianesimo e Impero romano*

²⁷³ Partivo facendo tesoro di quell'autentica miniera costituita dall'opera di B.E. THOMASSON, *Laterculi praesidium*, I (Arlöv 1984); II, *Tabulae synchronae* (Lund-Arlöv, 3 fasc., 1972-80); III, *Bibliographia. Addenda et corrigenda. Tituli nonnulli* (Arlöv 1990).

²⁷⁴ *Pagani e cristiani nell'Asia Proconsolare. Note prosopografiche*, «Cristiani nell'impero romano. Giornate di studio. San Leucio del Sannio-Benevento, 22, 29 marzo e 5 aprile 2001», a cura di P. L. ROVITO, Napoli 2002, p. 99-126.

²⁷⁵ *Pagani e cristiani nell'Africa Proconsolare. Note prosopografiche*, «Societas studiorum per Salvatore D'Elia», a cura di U. CRISCUOLO, Napoli 2004, p. 479-494.

²⁷⁶ *Prefetti d'Egitto e cristiani. Note prosopografiche*, «Potere e religione nel mondo indo-europeo tra ellenismo e tarda - antichità. Atti dell'Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma 28-29 ottobre 2004», a cura di GH. GNOLI - G. SFAMENI GASPARRO, Roma 2009, p. 299-328.

²⁷⁷ *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, «Annali di Storia dell'esegesi», XXVI (2009), p. 99-164.

²⁷⁸ *Antiochia nel secolo quarto. Interazioni tra pagani e cristiani e note prosopografiche*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXXXI (2015), p. 21-69.

della Marta Sordi edito nel 1964²⁷⁹. L'esame della storia cristiana antica in corrispondenza delle successioni degli imperatori romani è già tratto distintivo della storiografia eusebiana la quale, però, ci mette in guardia da un disinvolto uso di questa semplice sincronia quando, in merito al fenomeno delle persecuzioni, sottolinea che queste erano avvenute in modalità diverse a seconda dei territori e delle situazioni²⁸⁰. A Eusebio, infatti, non fu estranea la sincronia tra le vicende dei cristiani e i fasti magistratuali di provincia, come nel caso delle origini del movimento della Nuova Profezia in merito al quale lo storico di Cesarea riferisce che esso ebbe inizio all'epoca del proconsolato in Asia di Grato²⁸¹.

Il ruolo dei governatori delle province risulta determinante come e più di quello degli imperatori²⁸², e ciò anche in considerazione degli ampi poteri di discrezionalità che erano connessi all'ufficio del magistrato in carica²⁸³. Giuliana Lanata, giungeva ad affermare che il fattore decisivo per la politica in materia di cristianesimo era costituito dalla «personalità dei governatori, soprattutto in rapporto alla loro formazione e alle loro convinzioni» e affermava che «in definitiva la causa dei cristiani era nelle mani dei governatori»²⁸⁴.

Già gli *Atti degli apostoli* attestano questa varietà di atteggiamenti la quale tuttavia si palesa in una generale tolleranza, se non benevolenza, verso

²⁷⁹ La tesi di fondo della Sordi secondo la quale il cristianesimo antico nelle sue linee generali sarebbe stato lealista verso l'impero mi sembra ben sostenuta dalle fonti, laddove invece, l'ipotesi del senatoconsulto tiberiano non mi persuade. G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 1991, nel contesto di una polemica ingenerosa contro la studiosa, pur dichiarando di andar oltre la prospettiva della ricerca della "storia delle persecuzioni", utilizza le categorie generiche di 'impero' e 'comunità' prescindendo da una specifica ricostruzione dei peculiari assetti amministrativi delle province diversi per epoca e che fanno da sfondo alla materia studiata.

²⁸⁰ «...Da questo editto (di Traiano) derivò che la minaccia della persecuzione... erano talvolta le popolazioni, talaltra i magistrati locali (τῶν κατὰ χώρας ἀρχόντων) che ci imbastivano insidie, di modo che le persecuzioni, se non aperte, divampavano parziali nelle singole province (μερικῶς κατ' ἐπαρχίαν)...», *h.e.* III, 33,2.

²⁸¹ Purtroppo questo non è databile in base alle nostre fonti; pertanto ciò dà luogo all'oscillazione tra una cronologia alta (secondo Epifanio) e una più bassa (secondo Eusebio) per quanto riguarda le origini del movimento.

²⁸² Questo aspetto è colto da T. D. BARNES, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, p. 143 e G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973, p. 65-68.

²⁸³ A. H. M. JONES, *Studies in Roman Government and Law*, New York-Oxford 1960, p. 58-65. Un tipico esempio di esercizio dello *ius gladii* ci deriva proprio nell'Africa Proconsolare, dal disposto del *procurator* Hilarianus a riguardo di Perpetua; cfr. P. GARNSEY, *The Criminal Jurisdiction of Governors*, «Journal of Roman Studies», LVIII (1968), p. 51.

²⁸⁴ LANATA, *Atti dei martiri*, p. 65-67.

la predicazione della fede gesuana. La fortuna missionaria di Paolo è infatti strettamente connessa all'atteggiamento dei rappresentanti del potere di Roma con i quali egli ha avuto a che fare: proconsoli quali Sergio Paolo²⁸⁵ e Gallione²⁸⁶, i politarchi di Tessalonica²⁸⁷, gli asiarchi e il *grammateus* di Efeso²⁸⁸, il cui comportamento fu caratterizzato da una benevolenza politica che si trasformò in opportunità missionaria. Ancora altri esempi: l'apologia di Milziade, in difesa della 'filosofia' cristiana, era diretta a magistrati locali (πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας)²⁸⁹. Così pure nel Diogneto destinatario dell'anonima apologia possiamo ravvisare un notevole dell'Egitto romano attivo in età severiana all'epoca della prefettura di Claudius Iulianus²⁹⁰.

Più significativo di tutti è l'*Ad Scapulam* di Tertulliano²⁹¹ il quale non solo è diretto a un proconsole²⁹² ma anche ci illumina nei dettagli sui rapporti tra governatori e cristiani nell'Africa proconsolare in età severiana. Il punto di forza dell'argomentazione tertulliana consiste nell'enfatizzare le differenze di comportamento dei governatori d'Africa in merito al trattamento da riservare ai cristiani: e così mentre Vigellius Saturninus Tertullus, è il primo persecutore in Africa, ed è poi «punito» con la cecità, i successivi proconsoli C. Cingius Severus, Lucius Vespronius Candidus, Caius Iulius Asper e C. Valerius Pudens ricorrono a espedienti per mandar assolti i cristiani ai processi e per quanto possono interpretano la normativa in senso loro favorevole. Poi, nel settembre del 212, è ancora la volta di un proconsole persecutore,

²⁸⁵ At 13, 6-12.

²⁸⁶ At 18, 12-17.

²⁸⁷ At 17, 1-9.

²⁸⁸ At 19.

²⁸⁹ Cfr. Eus., *h.e.* V, 18,5. In questi destinatari sono da ravvisare i governatori locali, cfr. *I Cor* 2,6-8 (οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου riferito a chi fece crocifiggere Gesù); *At* 4, 26-27 (οἱ ἄρχοντες riferito a Erode Antipa e al *praefectus* Ponzio Pilato); *Mart. Polyc.* 10,2 (ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις); ma cfr. anche: TAT., *orat.* 4; THEOPH., *ad Autol.* 1,11; 3,14; IRAEN., *adv. haer.* 5,24,1 e R. M. GRANT, *Greek apologists of the second century*, Philadelphia 1988, p. 91.

²⁹⁰ Fonti papiracee attestano un Claudius Diognetus procuratore e amministratore dei templi pagani durante la prefettura d'Egitto di Claudius Iulianus (203-205/206), cfr. F. GROSSO, *la lotta politica al tempo di Commodo*, Torino 1964, (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche Ser. 4, n. 7), p. 55-65.

²⁹¹ Specialmente TERT., *Ad Scap.* 3,4 - 4,3.

²⁹² Publius Iulius Scapula Tertullus Priscus era stato console ordinario nel 195 e proconsole d'Africa nel 212-213, cfr. *Prosopographia Imperii Romani. saec. I. II. III*, Berlin 1933 ss. (d'ora in poi citata *PIR*²) I, n° 557; Pauly-Wissowa, *real-Encyclopädie der classischen Aertumswissenschaft* (d'ora in poi citata *RE*) 10, 1917, 800, n° 468; P. LAMBRECHTS, *La composition du sénat romain de l'accession au trône d'Hadrien a la mort de Commode (117-192)*, Anvers 1936, n° 1136.

proprio il destinatario della lettera apologetica tertulliana: P. Iulius Scapula Tertullus Priscus.

Bisognerà dunque prestare attenzione a quelle varianti 'incisive' rappresentate da fattori caratteriali, culturali e afferenti alla sfera delle convinzioni religiose dei governatori stessi. È un dato di fatto, ricavabile da tutti gli *acta* relativi a processi a carico dei cristiani che il governatore, prima di pronunciare la sentenza, ben raramente si sia consultato con i suoi consiglieri²⁹³. Questo ruolo di primo piano dei governatori locali si rivela ancor più determinante quando si considera che il primo editto esplicitamente anticristiano e con validità generale per l'impero è quello promulgato dal Valeriano nel 257.

Ecco in breve le prime conclusioni che ho tratto da questo 'innesto' della prosopografia sulla ricerca relativa alle relazioni tra pagani e cristiani:

- a. si comprende come mai nella storia dei rapporti tra cristiani e impero spesso si rilevano episodi locali di persecuzione durante il principato di imperatori non avversi al cristianesimo²⁹⁴ e, al contrario, situazioni di pace durante periodi di persecuzione comminata per editto imperiale²⁹⁵;
- b. sull'atteggiamento verso i cristiani hanno inciso anche fattori relativi alla vita privata dei governatori e, tra questi, *in primis*, le loro convinzioni religiose. Citiamo il caso del *praeses* di Cappadocia Claudio Lucio Erminiano che inferì contro i cristiani in reazione alla conversione della moglie²⁹⁶, il *procurator* Hilarianus, il quale procedé sbrigativamente all'interrogatorio e alla condanna dei cristiani Perpetua, Felicita, Revocatus, Saturninus, Secundulus e del diacono catechista Saturus²⁹⁷. In merito a Hilarianus due iscrizioni di Asturica documen-

²⁹³ Fa eccezione Galerio Massimo, proconsole d'Africa che condannò Cipriano (*Act. Cyp.* 3,4), e il *praefectus* pretorio Tigidio Perenne che condannò a Roma Apollonio. Sono eccezioni, queste, motivate dal notevole rilievo sociale dei processati.

²⁹⁴ Valga l'esempio di Arrius Antoninus in Asia (187-188) e di Vigellius Saturninus Tertullus in Africa (180-181), ambedue in carica e persecutori all'epoca del tollerante Comodo.

²⁹⁵ Costanzo Cloro mitigò al massimo o rese inefficaci le misure persecutorie che insanguinarono l'età della tetrarchia.

²⁹⁶ TERT., *ad Scapul.* III, 1.

²⁹⁷ *Natale tunc Getae Caesaris*, 7,9: pensiamo al 7 marzo del 203. Forse il riferimento è al giorno della designazione di Geta a Cesare, come per J. COLIN, *Les jours de supplice des martyrs chrétiens et les fêtes impériales*, in «*Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*», III, Paris 1966, p. 15-65; oppure il genetliaco del figlio di Settimio Severo, come per T. D. BARNES, *Pre-decian Acta Martyrum*, «*Journal of Theological Studies*», n.s. XIX (1968), p. 522 e A. R. BIRLEY, *Persecutions and Martyrs in Tertullian's Africa*, «*University of London Institute of Archaeology Bulletin*», XXIX (1992), p. 49.

tano sia la sua devozione alle divinità capitoline, Giove Ottimo Massimo, Giunone Regina e la *Minerva Victrix* cara all'imperatore, sia il suo scrupolo nel limitare gli atti di culto alle sole divinità legittimate²⁹⁸. Il *procurator*²⁹⁹ era originario di Afrodisia, nella prossimità di centri molto cristianizzati quali Laodicea, Hierapoli, Colosse e di quella valle del Meandro dove fioriva il movimento montanista.

- c. Anche l'indagine sulla conoscenza delle Scritture presso i pagani può avvalersi della ricerca prosopografica; i prefetti d'Egitto di età tetrarchica Clodius Culcianus [6.6.301-29.5.306] e Sossianus Hierocles [310-311] furono due grandi persecutori, di cui v'è memoria nella letteratura agiografica; agirono in sintonia con la politica anticristiana di Massimino Daia. L'attenzione del primo si rivolse in particolare a Paolo al quale fece riferimento in modo approssimativo ma che palesava la sua consapevolezza del ruolo importante del personaggio. Di lui i papiri Bodmer XX e Chester Beatty XV ricordano le domande: Non fece sacrifici anche Paolo? Non rinnegò? Non fu un persecutore? Non fu un ignorante, un 'siro'? Egli è da ritenersi un dio? Dal paragone con Platone Paolo risultava senz'altro perdente come sempre nella letteratura anticristiana. Quanto a Sossianus Hierocles il caso è molto più emblematico: costui fu un profondo conoscitore delle Scritture impegnato a confutarle in occasione dello sforzo che si dispiegò in età tetrarchica contro la religione cristiana. Secondo una testimonianza di Lattanzio, Sossiano era a tal punto competente nella letteratura scritturistica che lo si riteneva un cristiano diventato apostata³⁰⁰.

6. La separazione tra giudei e cristiani

La storiografia moderna ha impiegato fin troppo tempo ad accorgersi del carattere pienamente giudaico del messaggio di Gesù e del suo movimento.

²⁹⁸ Cfr. *AE* 1968, nn. 227 e 228 e lo studio specifico di J. RIVES, *The Piety of a Persecutor*, «Journal of Early Christian Studies», IV (1996), p. 1-25.

²⁹⁹ BIRLEY, *Persecutions and Martyrs*, p. 48-49. Hilarianus sostituiva il proconsole Minucius Timinianus Oppimianus [202-203] venuto a mancare; sembra che la persecuzione africana del 203 abbia avuto carattere locale e non sarebbe da connettersi ad alcun editto imperiale; anzi, il viaggio di Settimio Severo in Africa sarebbe stato un deterrente per il prosieguo delle iniziative anticristiane in questo caso suscitate da umori popolari come si evince da TERT., *Scap.* 4,6 secondo il quale l'imperatore sarebbe personalmente intervenuto a tutela di *clarissimas feminas et clarissimos viros* di fede cristiana cfr. RINALDI, *Rectores aliqui*, p. 156-158.

³⁰⁰ *Div. inst.* V, 2.

Ciò non può dirsi degli osservatori pagani a far data da quel Gallione che giudicò la controversia tra Paolo e i suoi accusatori di Corinto una faccenda tutta interna all'etnia giudaica. Non posso qui riportare la quantità di testi che ci trasmettono accuse rivolte dai pagani dapprima ai giudei poi, pari pari, ai cristiani³⁰¹, tra queste v'è quella di appartenere a una specie barbara, di origine recente, di non aver affetto verso la famiglia, di essere ostili al genere umano e, in particolare, all'impero romano, pretendere di essere gli esclusivi e unici detentori della verità, praticare sacrifici umani, essere ignoranti e improduttivi, celebrare un culto triste e freddo, costituire una *superstitio* ed essere empi, atei, distruttori di templi, praticare la magia, etc. Possiamo concludere questo elenco menzionando quello che sembra il più rilevante aspetto della moderna ricerca su Celso: stabilire se le accuse anticristiane che il filosofo pone sulle labbra del suo giudeo nei primi libri del *Discorso veritiero* siano motivi da lui stesso concepiti oppure se non si possa ipotizzare una derivazione di questi da un già costituito armamentario anticristiano circolante in ambienti giudaici. A quest'ultima ipotesi ho creduto di potermi avvicinare in un mio studio relativo alle narrazioni sull'infanzia di Gesù tra paganesimo e giudaismo³⁰².

In anni recenti s'è fatto vivace anche in Italia il dibattito tra studiosi in merito a tempi e modi della separazione tra cristiani e giudei. Come sempre avviene nelle discussioni è facile essere attratti dai poli estremi di quella che è invece una sfumata policromia di aspetti. Dobbiamo ripartire da un dato di fatto acquisito: come lo stesso Gesù così il gruppo dei suoi primi seguaci era integralmente profondamente giudeo, tuttavia le stesse pagine del Nuovo Testamento parlano di separazione tra giudei e giudei credenti in Gesù. Basta considerare la narrazione relativa a Paolo narrata negli *Atti*: solitamente dopo l'iniziale insuccesso nella sinagoga, che si trasforma in aperta ostilità, egli fonda un gruppo che fa conti separati. La notizia di *At* 11, 26 secondo la quale, già nell'età di Erode Agrippa I, ad Antiochia, i credenti in Gesù furono chiamati 'cristiani' va certamente letta con tutte le cautele ma non può *sic et simpliciter* essere messa a tacere e, infatti, attesta una certa capacità di un osservatore, probabilmente un distaccamento militare romano, di distinguere tra il *mainstream* giudaico e la minuscola ma vivace conviccola gesuana. Tuttavia è innegabile che, come vuole la critica più recente, l'*affaire* Gesù (e l'altro di Paolo) si sia consumato tutto all'interno del giudaismo e gli stessi documenti neotestamentari vanno rubricati nell'ampia letteratura giudeo ellenistica piuttosto che in quella 'ecclesiastica'. Ma non

³⁰¹ Sono alle p. 11-24 del mio *Contumeliae communes*.

³⁰² *Vangeli dell'infanzia*, p. 167-209.

era necessario attendere il parere dei moderni studiosi al fine di pervenire a queste conclusioni. Ai pagani non sfuggì l'identità di matrice di giudei e cristiani e ciò è attestato dalla già rilevata identità di accuse scagliate dai pagani tanto verso i giudei quanto verso i cristiani. Una certa alleanza che si determinò poi tra controversisti anticristiani (pagani) e giudei fu soltanto strumentale e tentò di mettere in piedi quello che ebbi a definire un "fronte della tradizione" contro la nuova religione. Anche se non vogliamo sottoscrivere l'affermazione tertulliana che ravvisava nelle sinagoghe le *fontes persecutionum* è un dato di fatto che già nel secolo secondo le controversie tra i due gruppi erano diffuse e laceranti; esse riguardavano sovente l'interpretazione di brani veterotestamentari dai cristiani spiegati e piegati in senso cristologico: si pensi al *Dialogo con Trifone* di Giustino. Fu così che Celso utilizzò materiale anticristiano di provenienza giudaica; Porfirio citò la critica ai sacrifici formulata dai profeti d'Israele al fine di corroborare la tesi di fondo del suo *De abstinencia* dove si elogiava la vera pietà, filosofica, contro quella sacrificale; Giuliano ebbe capacità e competenza per introdursi nelle più riposte pieghe delle controversie tra rabbini e vescovi sui testi biblici per attrarre il popolo giudaico nella sua orbita e mettere nell'angolo gli innovatori cristiani accusati da lui anche di essere apostati dal loro stesso originario giudaismo.

7. Una nuova visione della società romana imperiale

Quando si studia la storia del cristianesimo utilizzando appieno la documentazione di parte pagana e la ricerca prosopografica ci si rende conto non solo che le vecchie specializzazioni diventano perniciose ma anche che la società romana d'età imperiale va raffigurata in modo diverso da come sovente fino a ora è avvenuto. Non più compartimenti stagno atti a separare giudei, iniziati ai misteri, cristiani della Grande Chiesa, manichei, gnostici, devoti dell'astrologia, sacerdoti dei culti civici tradizionali. Gli appartenenti a tutte queste denominazioni vivevano gomito a gomito nelle piazze, nelle strade, nelle famiglie, militavano sotto le stesse insegne, percorrevano gli stessi itinerari lungo le vie del commercio della milizia, della vita stessa. Viene naturale ipotizzare una circolazione di idee e di testi ben più fitta di quel che si sia fino a ora immaginato. A verifica di tutto ciò possiamo utilizzare una cartina al tornasole che immediatamente dà l'idea dell'effettiva situazione: la circolazione degli stessi argomenti controversistici nei repertori dei vari gruppi che volta per volta si confrontavano. Ricorderemo così le obiezioni mosse dapprima in ambienti pagani contro i giudei; poi noteremo come queste stesse furono utilizzate sempre dai pagani ma contro i cristiani. Ci si meraviglierà nel constatare come poi questi ultimi le abbiano rispolverate ai

danni dei giudei. Rileveremo anche l'affinità di argomenti controversistici tra giudei e pagani contro i cristiani; e poi la circolazione di medesime obiezioni in ambienti ereticali e pagani, fino a rilevare la presenza di temi già utilizzati dai pagani in ambienti manichei e islamici.

Tutta questa materia è stata da me esaminata nel saggio *Contumeliae communes*³⁰³ che comparve nel 2013 e al quale rimando per quanto riguarda la gran quantità di dati che mi è stato possibile raccogliere a dimostrazione della tesi centrale. Prioritaria è quella indagine sui luoghi e le occasioni diverse che resero possibile questa comunione di argomenti alla quale già feci cenno nell'introduzione alla mia *Biblia gentium* del 1989³⁰⁴. La pista ci conduce a rivalutare la categoria dei cosiddetti *demis-chrétiens* di cui parlava Charles Giugnebert nel 1926³⁰⁵ anche se bisogna stare in guardia dall'utilizzare con disinvoltura il calderone aspecifico del 'sincretismo'. Questa circolazione di argomenti ha stimolato la definizione delle identità dei vari gruppi. Infatti in quell'epoca antica la categoria del 'dialogo', così ricorrente oggi, era pressoché sconosciuta laddove l'altra, della controversia era quella a cui si faceva solitamente ricorso quando era il caso di confrontare una dottrina con un'altra. Già era un dato acquisito per la ricerca che la diffusione delle 'eresie' ha determinato la definizione della dottrina ritenuta ortodossa; ora l'integrazione di fonti pagane e cristiane mi ha condotto ad apprezzare come le obiezioni dei pagani alle dottrine e alle Scritture dei cristiani abbiano stimolato il fiorire del pensiero patristico.

Rimane un grande campo ancora da dissodare. Esso riguarda la ricorrenza di argomenti anticristiani comuni al repertorio pagano come a quello manicheo. Si prenda esempio la critica all'atteggiamento di Gesù nei riguardi della madre in occasione delle nozze di Cana giudicato irrispettoso da Porfirio³⁰⁶ così come dai seguaci di Mani³⁰⁷; l'accusa rivolta a Gesù di non aver scritto niente di suo pugno³⁰⁸; la circolazione di una medesima apocalisse nella sinusia di Plotino, tra pagani e gnostici, così come in quegli ambienti elchasaiti ai quali appartenne il giovane Mani³⁰⁹; il favore ricevuto dal gio-

³⁰³ *Contumeliae communes. Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale*, a cura di A. CAPONE, *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout 2013, p. 3-66.

³⁰⁴ Alle p. 46-50 e, più ancora, *Bibbia dei pagani*, I, p. 40-77.

³⁰⁵ *Les demis-chrétiens et leur place dans l'Église antique*, «Revue de l'histoire des religions», LXXXVIII (1926), p. 65-102.

³⁰⁶ *C. Christ.* fr. 43.

³⁰⁷ AUG., in *Ioh. Evang. tr.* VIII, 8,10,11.

³⁰⁸ AUG., *Cons. evang.* I, 7,11 = RINALDI 1998, n° 299.

³⁰⁹ Si tratta dell'*Apocalisse di Allogene* identificabile con l'*Apocalisse di Seth* secondo la

vane Agostino, manicheo, dal pagano Quinto Aurelio Simmaco al momento della sua candidatura alla cattedra di retorica a Milano³¹⁰; v'è da approfondire il rapporto tra le argomentazioni anticattoliche di Fausto il manicheo e l'armamentario dei pagani che potrebbe palesare vasi comunicanti³¹¹; ad esempio la critica condivisa secondo la quale i cristiani avrebbero sostituito il culto degli dèi tradizionali con quello dei loro martiri³¹².

Ritorniamo al titolo di questo mio contributo che accennava tanto a metodologie che a risultati. È il momento della sintesi estrema: il metodo proposto è quello dell'integrazione delle fonti: cristiane e pagane oltre che letterarie e documentarie. Questa integrazione si applica al tema del convegno e, cioè, al dialogo / scontro tra pagani e cristiani. Quanto ai risultati che già s'intravedono o che sono prevedibili va detto che sono non pochi: una stessa vicenda storica, quella dei cristiani antichi, però considerata da (almeno) due diversi se non opposti punti di vista; le interazioni della "reazione pagana" negli ambiti della trasmissione del testo biblico, della sua esegesi, dello sviluppo del pensiero teologico; il superamento della prospettiva impero / chiesa che va sostituita con quella più vera ed efficace di *rectores* / comunità o singoli cristiani; la palingenesi di un più completo armamentario controversistico anticristiano grazie a un'analisi attenta della *quaestiones* contenute nella letteratura patristica zetematica la quale, giova ripeterlo e ripeterlo ancora, non trasmette sempre e in ogni caso argomenti di derivazione pagana ma, in qualche caso, non si può escludere che aiuti a comporre il mosaico lacerato del pensiero pagano in merito alle scritture e alla teologia dei cristiani.

Sono tutte questioni complesse e comunque tali che non basta un solo ricercatore a districare le matasse. Ma l'amore per la ricerca innovativa che, ad onta delle infinite difficoltà, mai si estingue presso le generazioni giovani ci induce ad essere ottimisti.

proposta di J. QUISPÉL, *Plotinus and the Jewish Gnostikoi*, «Il Manicheismo nuove prospettive di ricerca. Atti del V congresso internazionale di studi sul manicheismo (Napoli 2-8 settembre 2001)», a cura di A. VAN TONGERLOO-L. CIRILLO, Napoli 2005, p. 298-299.

³¹⁰ AUG., *conf.* 5,13,23.

³¹¹ RINALDI, *Bibbia dei pagani*, I, p. 421 n. 21.

³¹² *Ibidem*, I, p. 362.