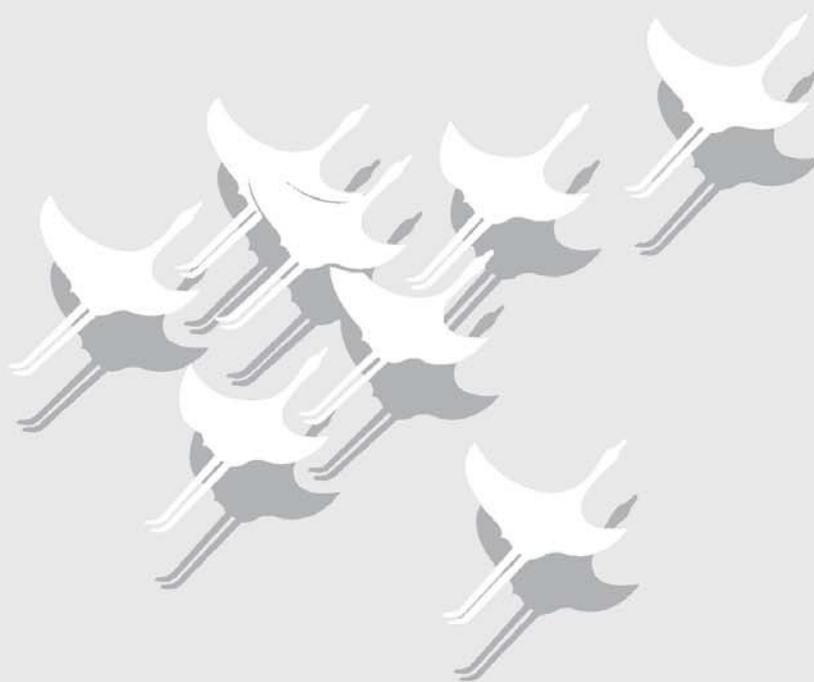


ESODO

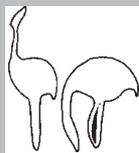


... e venne Costantino

Barbero, Bolpin, Caena, Castelli, Cavallari Marcon, Grosso, Manziega, Marcomin, Norelli, Pesce, Rizzi, Salani, Savogin, Sardella, Stefani.

Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*, n. 1 gennaio-marzo 2013 - Anno XXXV - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



... e venne Costantino

Editoriale *G. Manziega, S. Savogin* pag. 1

PARTE PRIMA: ... e venne Costantino

Dal pluralismo...

Una minoranza non settaria	<i>P. Stefani</i>	pag. 4
Accettazione o rifiuto dei poteri del mondo?	<i>E. Norelli</i>	pag. 9
Incerta separazione dei "cristiani" dagli ebrei	<i>M. Pesce</i>	pag. 19
Il modo di vivere dei primi credenti	<i>M. Salani</i>	pag. 27
Strutturazione delle prime comunità cristiane	<i>F. Barbero</i>	pag. 31

... all'unità conforme

I gruppi gnostici	<i>M. Grosso</i>	pag. 35
L'ellenizzazione del cristianesimo	<i>M. Rizzi</i>	pag. 42
La "svolta" costantiniana	<i>E. Castelli</i>	pag. 47
La conversione del mondo tardoantico	<i>T. Sardella</i>	pag. 51
Il 'completamento delle Scritture'	<i>P. Caena</i>	pag. 60

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

L'insegnante, il ministro, la fatica e la dignità	<i>P. Cavallari Marcon</i>	pag. 69
Libri e recensioni	<i>C. Bolpin, F. Marcomin</i>	pag. 74

All'interno della rivista, immagini e disegni di chiese.

Editoriale

Resta in gran parte ancora incomprensibile la veloce e inarrestabile diffusione del cristianesimo nei primi due secoli dell'era volgare. Ma ancor più difficili da comprendere sono le cause che hanno determinato nel tempo il passaggio delle comunità dei discepoli di Gesù da una iniziale variegata pluralità di interpretazioni del suo messaggio, alla formazione di una Chiesa gerarchizzata e tendenzialmente unitaria. È vero che la pluralità delle interpretazioni fin dai primi decenni dalla morte di Gesù, ormai invocato come Cristo, rischiava di creare discordie e divisioni, ma in realtà ogni comunità era caratterizzata dal carisma dell'apostolo o del predicatore che l'aveva "fondata". Perfino all'interno di una stessa comunità coesistevano differenti letture e traduzioni della vita/insegnamento di Gesù (cf. 1Cor 1,10-13).

Ancora, pur nella dialettica, non c'erano scomuniche reciproche, convivevano legittimamente anime diverse. Non esistendo ancora una struttura identitaria stabile, essenziale elemento di appartenenza era la fede in Gesù Cristo morto e risorto. Alcuni articoli, all'interno del numero, riportano la ricchezza di plurali tentativi con i quali, nei primi tre secoli, si è cercato di dare forma comunitaria e uno stabile assetto teologico al messaggio cristiano. Come, dunque, dal pluralismo si è arrivati alla Grande Chiesa? Una tra le principali chiavi di lettura ci sembra poter insistere nel rapporto tra cristianesimo e potere.

I vangeli presentano Gesù di Nazaret come un maestro dotato di grande autorevolezza che, nello stile dei profeti veterotestamentari, prende chiaramente le distanze dalle istituzioni del potere sia politico che religioso: egli non cerca né il sostegno delle classi dominanti, né l'applauso delle folle, ma persegue la strada di coerente risposta alla vocazione a farsi parola testimoniata fino al "dono" della vita. Simbolo del suo annuncio è la croce, quale segno di un amore totalmente gratuito. La speranza cristiana, fondata sulla fede, è la risurrezione del Servo sofferente, la vittoria del Bene sul Male, della Vita sulla Morte. La speranza cristiana dunque non consiste nel successo all'interno della storia perché la Risurrezione non è opera dell'uomo ma irruzione di Dio, da cui soltanto può venire Salvezza. Perciò i cristiani prendono le distanze dalle strutture esistenti, "vivono nel mondo come stranieri", in attesa del promesso ritorno del Signore, che porterà a compimento la storia umana instaurando il suo Regno. La fedeltà al Dio unico impedisce loro di praticare la religione civile considerata fondamento dell'impero, ponendoli in una condizione di conflittualità permanente con il potere politico, conflittualità che diventa persecuzione sistematica e generalizzata dalla



metà del terzo secolo.

I primi decenni dopo la Pasqua segnano una forte tensione escatologica, diffusa è la convinzione che prossimo è il ritorno di Cristo, vicinissima la fine di questo mondo; l'importante è farsi trovare pronti: "Il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero (...), quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano il mondo, come se non ne usassero appieno: poiché passa la scena di questo mondo!" (1Cor 29ss). Col passare degli anni - delusa la speranza dell'imminente Grande Giorno - i cristiani volgono lo sguardo a questo mondo e si trasformano lentamente in una Chiesa che cerca stabilità, dandosi una struttura al suo interno, mentre all'esterno cede alla tentazione di cercare riconoscimenti e legittimazione. Ciò esige, da una parte, la costituzione di un deposito dottrinale condiviso (si assumono le categorie del pensiero greco prendendo le distanze dalla cultura giudaica) e una gerarchia interna dotata di grandi poteri, e, dall'altra, un avvicinamento al potere politico al fine di ottenere libertà, privilegi e consensi. E la pluralità delle originarie comunità cristiane si trasforma in Chiesa imperiale, che si affianca ai poteri mondani, adottandone mentalità e logiche (cf. G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011).

Normalmente si fissa una data e un evento: nel 313 l'editto di Costantino dà libertà di culto ai cristiani, dopo un lungo periodo di persecuzioni. Solo con Teodosio il cristianesimo diventerà religione di Stato, ma sotto Costantino la Chiesa è ormai una realtà che può confrontarsi con il potere mondano. Costantino concede ampi privilegi al cristianesimo. Nessuno può dire con certezza se l'imperatore abbia aperto le porte alla Chiesa per fede (egli si sarebbe convertito al messaggio evangelico) o per mero calcolo politico (era conveniente utilizzare come potente collante politico una realtà in sviluppo costante e ormai diffusa in diverse parti dell'impero). È invece certo che una Chiesa foraggiata e protetta dal potente di turno, ne risulta dipendente e condizionata.

"Costantiniano" viene detto il modello di Chiesa che si è costituito e che dura fino ad oggi. Tale modello ha permesso la diffusione del cristianesimo e anche l'elaborazione di una grande tradizione teologica e dottrinale, ma a che prezzo? Si pensi al legame con la cultura e la storia dell'Occidente, e con i poteri politici ed economici. La modernità ha messo in crisi questo modello: si parla di fine dell'era costantiniana. Viviamo e patiamo una lunga transizione di cui si comincia ad essere consapevoli almeno dal Vaticano II. Verso quale Chiesa si sta andando? Come tenere assieme tradizione e prassi di Gesù e delle prime comunità cristiane?

C'è chi sta festeggiando il millesettecentesimo anniversario dell'editto di Milano come l'anno della libertà dei cristiani all'interno della società. Noi abbiamo più di qualche dubbio.

Gianni Manziega, Sandra Savogin





PARTE PRIMA

... e venne Costantino

“Un cristianesimo che affida alla vittoria storica la conferma pubblica della propria verità è, in realtà, debole perché insidiato dal rischio di venir confutato”.
Piero Stefani, saggista ed esperto di Scrittura Sacra, sottolinea l'urgenza, da parte dei cristiani, di accettarsi come minoranza non settaria all'interno della società.

Una minoranza non settaria

Con Costantino, nome storico ma anche simbolico (1), inizia una fase nuova del cristianesimo. L'affermazione è tanto ovvia da suonare banale. Essa però acquista spessore quando ci si comincia a domandare dove si trovi il fulcro di questo mutamento. Il diffuso fraintendimento che con quell'imperatore il cristianesimo sia diventato religione di stato (fatto in realtà avvenuto solo sotto Teodosio) è spia di dove vada a parare la precomprensione corrente: a essere messi al centro della questione sono i rapporti tra religione e potere. La prospettiva non è infondata; tuttavia è bene allargarla, infatti il più autentico orizzonte, in cui cade il problema è quello - per usare un'espressione in voga qualche tempo fa - del rapporto Chiesa/Mondo. All'interno di questo quadro più vasto, si situa anche il discorso politico.

Già prima del IV secolo, i cristiani avevano la convinzione di aver ricevuto, grazie al vangelo, la Parola definitiva per la salvezza del mondo. Ciò però avveniva in un contesto in cui il potere non era cristiano, mentre la società lo era solo in piccola parte. La situazione non sminuiva la pretesa cristiana di «assolutezza»; tuttavia essa doveva manifestarsi in una maniera non «imperiale». A questo proposito appare indicativo un testo molto citato negli anni successivi alla chiusura del Vaticano II, la lettera *A Diogneto*. Allora quelle pagine apparvero un modello di uno stile pre-costantiniano da riproporre in epoca post-costantiniana. Tuttavia, a ben guardarci, si tratta di un testo contraddistinto da una rilevante pretesa di absolutezza.

Alcuni passi sono particolarmente noti: «I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale (...). Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera» (5,1-5).

In questo brano, pur non essendoci un «noi» inteso come un gruppo distinto e/o contrapposto ad altri, esiste ugualmente un'entità che si qualifica come cristiana («i cristiani né per regione, né per voce...») in quanto né giudaica, né pagana. La radicalità cristiana trova una sua caratteristica in una condizione



... e venne Costantino

di vita paradossale, in cui l'alterità più accentuata si incontra con l'omogeneità più completa («partecipano a tutto... e da tutto sono distaccati»). Questa medaglia ha però un suo rovescio. Il modo di vita collettivamente non connotato, oltre a essere presentato come l'autentico, viene altresì giocato in modo contrappositivo rispetto a tutte le identità che si qualificano in modo distinto, a cominciare dagli ebrei: «Non penso che tu abbia bisogno di sapere da me intorno ai loro scrupoli per certi cibi, alla superstizione per il sabato, al vanto per la circoncisione, e all'osservanza del digiuno e del novilunio: tutte cose ridicole, non meritevoli di discorso alcuno» (4,1).

La condizione pellegrinante, forestiera e non identitaria dei cristiani, oltre a essere polemica nei riguardi di gruppi che vivono all'insegna di una distinzione collettiva, si presenta come un'alterità radicale nei confronti del mondo, ambito in cui, per definizione, è anch'essa inserita. Si è di fronte non a un'identità particolare che si pone accanto ad altre con essa paragonabili, ma a una realtà interna, a un tempo collegata e contrapposta al tutto. In questo senso *A Diogneto* propone un paragone eloquente: i cristiani stanno al mondo come l'anima sta al corpo: «A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo (...). L'anima ama la carne che la odia e le membra; anche i cristiani amano coloro che li odiano. L'anima è racchiusa nel corpo, ma essa sostiene il corpo; anche i cristiani sono nel mondo come in una prigione, ma essi sostengono il mondo» (6,1-7).

La pretesa di assolutezza è massima; il piccolo gruppo perseguitato ritiene, infatti, di avere dalla sua la capacità di incidere profondamente sul tutto; ma lo fa in modo paradossale, abitando nella città comune e subendo persecuzioni. La situazione era destinata a mutare radicalmente nell'epoca costantiniana. Da quel momento in poi fu la storia del mondo a dover fornire la prova della vittoria del cristianesimo. La svolta comportava una tangibile constatazione dell'umiliazione degli empi e del benessere proprio.

In questo contesto il nome di Eusebio da Cesarea rimane uno dei più significativi. Nella sua *Storia ecclesiastica*, per connotare il passaggio alla nuova epoca, si leggono passi del seguente tenore: «Tutta la stirpe dei nemici di Dio scomparve (...) così che di nuovo giunse a compimento la parola divina che dice: "Ho visto l'empio esaltarsi ed elevarsi come i cedri del Libano; e sono passato, ed ecco, non c'era più, e ho cercato il luogo dov'era, e non si è più trovato" (Sal 36,35-36). Un giorno sereno e limpido (...) risplendeva sulle Chiese di Cristo di tutta la terra, e persino chi era estraneo alla nostra comunità godette, se non delle stesse cose, almeno del riflesso e della partecipazione di quelle accordateci da Dio. Tutti gli uomini furono quindi liberati dall'oppressione dei tiranni, e una volta scampati ai mali di un tempo, chi in un



modo, chi nell'altro, riconobbero quale unico, vero Dio colui che aveva combattuto in difesa degli uomini pii » (X, 1,7-2,1).

Il passo di Eusebio esprime una dinamica, in base alla quale la ragione propria doveva per forza sostenersi in virtù del torto altrui. I bersagli erano principalmente due: i pagani e gli ebrei. Accanto all'atterramento dei culti pagani, occorreva, infatti, mostrare l'umiliazione degli ebrei. Tuttavia gli dèi falsi e bugiardi dovevano essere eliminati, mentre il Dio d'Israele andava mantenuto. Il popolo ebraico, nella sua sconfitta storica, divenne allora prova della verità cristiana. In questa prospettiva un peso enorme fu attribuito alla fine del culto ebraico.

Nel IV secolo venivano abbattuti i templi pagani, ma quello di Gerusalemme, dedicato al Dio unico e vero, era stato raso al suolo già nel 70 d. C. La sua distruzione ebbe luogo, si sostenne, perché lo aveva predetto Gesù. Un simile convincimento spiega il motivo per cui un imperatore colto come Giuliano pensò, per rilegittimare l'antica religione politeista, di riedificare il luogo di culto situato sulla collina di Sion. I paradossi della storia avrebbero in tal modo condotto a far sì che la riapertura dell'unico santuario dedicato all'unico Dio d'Israele giustificasse quella di molti templi consacrati a una moltitudine di dèi. Il condizionale è però d'obbligo, in quanto l'impresa, effettivamente iniziata, non fu mai portata a termine. Ciò si ripercosse sulla visione propria dei cristiani, i quali divennero ormai del tutto convinti che la storia desse loro definitivamente ragione. In questo contesto il fallimento del tentativo di Giuliano di ricostruire il tempio di Gerusalemme fu assunto come prova inconfutabile che Gesù Cristo era Figlio di Dio. La predizione si era rivelata più potente degli sforzi umani, poiché - come disse Giovanni Crisostomo - Gesù con la sua parola sconfisse, oltre che l'imperatore Giuliano, «tutto il popolo ebraico».

La storia era divenuta cristiana. Come si pone sempre in rilievo, i cristiani, da perseguitati, si tramutarono in persecutori. È vero; c'è però dell'altro. Un punto ancor più nevralgico sta nel fatto che chi cerca conferme della propria verità nella storia si espone, *ipso facto*, a essere smentito da quest'ultima. Un cristianesimo che affida alla vittoria storica la conferma pubblica della propria verità è, in realtà, debole perché insidiato dal rischio di venir confutato. Usando il metro lungo della storia, non occorre molto tempo per averne un esempio. La smentita venne dalla nascita e dalla fulminea espansione dell'islam. Quattro secoli dopo Costantino, le terre in cui nacque il cristianesimo si trovavano tutte sotto dominio musulmano; i cristiani restati in quelle zone da allora in poi vissero come minoranze. Di fronte a questi fatti chi non volle rinunciare a una concezione imperiale del cristianesimo, considerò le terre ancora rimaste cristiane sottoposte a una specie di assedio. Lo spirito di crociata sarebbe diventato la più celebre risposta a questa situazione. Da



... e venne Costantino

allora fino a oggi, per un cristianesimo che cerca nella storia la propria conferma, è sempre difficile fare i conti con l'islam.

Mutatis mutandis, la stessa sensazione e la stessa modalità di risposta furono avanzate da una parte consistente del cristianesimo quando ci si dovette confrontare con il mondo moderno. In Occidente la laicizzazione della società e della cultura suscitò in molti cristiani la convinzione di essere assediati. Il fenomeno provocò, da un lato, un atteggiamento di arroccamento e, dall'altro, alimentò la volontà di costituire alcune teste di ponte all'interno della società.

Con il Vaticano II, la Chiesa cattolica ha cercato, in buona misura, di mutare strada e di riconoscere la positività di alcuni valori derivati dallo spirito di laicità. Ciò comportò imboccare la via del dialogo con il «mondo». Per alcuni versi l'operazione si prospettò, però, come un semplice rovesciamento del complesso dell'assedio. L'apertura fu infatti, non di rado, giustificata in virtù dell'assunzione di parametri progressisti ed evolutivi che cercavano - sia pure per una via ben diversa da quella «imperiale» - di trovare riscontri storici al messaggio cristiano. Un certo modo di intendere i «segni dei tempi» si mosse, per esempio, in tale direzione.

Quando si legge la storia in modo ottimistico, non vi è nulla di più facile che andare incontro a disillusioni. Capì anche allora. Questo stato di cose ha contribuito a innestare una contropinta. Essa è propensa a considerare il cristianesimo ancora sottoposto ad assedio. Da questa percezione scaturisce il desiderio di assicurarsi almeno alcune piazzeforti all'interno della società. Si tratta di risposte inadeguate. La situazione attuale invita, infatti, i cristiani ad accettare la condizione di essere minoranza non settaria all'interno della società. È una situazione conforme a quanto è più proprio della fede. Tuttavia, per comportarsi secondo queste linee, occorre assumere uno stile di vita ancor più paradossale di quello prospettato dalla lettera *A Diogneto*. Bisogna infatti professare un'«assolutezza mite e critica». L'istanza autentica contenuta, sia pure in maniera impropria, nell'atteggiamento tradizionalista sta nel fatto che chi è chiamato a testimoniare il vangelo non può presentarlo come una verità posta sullo stesso piano di altre. È però proprio il suo statuto diverso a esigere la mitezza (cfr. Mt 5,5), quale condizione imprescindibile della testimonianza (cfr. 1Pt 3,15-16). Dal canto suo «critico» è aggettivo laico consono alle attuali circostanze in cui si trova la fede cristiana. Parlare di stile «profetico» è troppo alto. In ogni caso la profezia si colloca nella dimensione del dono, mentre lo sguardo critico (nel senso etimologico di «giudicare») è frutto di impegno, di coraggio e di una libertà goduta soltanto da chi si è liberato dal fardello del dominio.

Una delle richieste collegate all'essere minoranza non settaria è l'accettazione sincera tanto del pluralismo religioso quanto della presenza di visioni

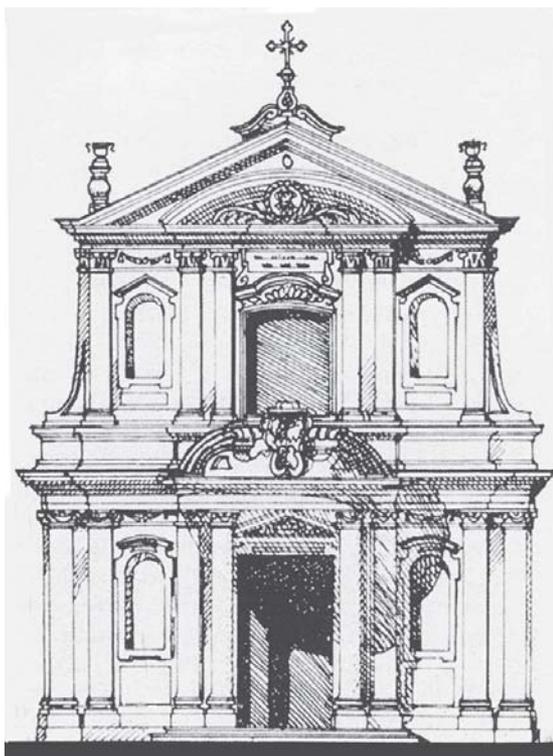


del mondo ispirate a principi laici. All'interno di società pluraliste ogni religione è consapevole dell'esistenza di altre comunità religiose. Questo dato di fatto richiede alle singole comunità di legittimare, anche in linea di principio, l'esistenza della pluralità. Ciò implica che esse prendano le distanze da posizioni, comuni in epoche storiche precedenti e non del tutto superate neppure oggi, che rivendicavano a una singola religione il godimento di una posizione esclusiva o quanto meno egemonica all'interno della società. Quando si giudica questa rinuncia non come un'anomalia ma come la condizione propria della vita delle comunità cristiane si è davvero usciti da ogni nostalgia per l'«età costantiniana».

Piero Stefani

Note

1) Cfr. G. Zamagni, *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, prefazione di G. Ruggieri, il Mulino, Bologna 2012.



Tra i credenti in Gesù, fin dai primi tempi, "le posizioni al riguardo dei poteri mondani non erano affatto unanimi, e non si trattava di orientamenti personali, ma della comprensione stessa delle implicazioni profonde di quella fede".

Enrico Norelli insegna Storia del cristianesimo delle origini all'Università di Ginevra.

Accettazione o rifiuto dei poteri del mondo?

Le basi del problema nell'annuncio di Gesù

Esiste una responsabilità dei cristiani nei confronti del mondo in cui viviamo? Dopo duemila anni di cristianesimo, la risposta affermativa sembra tanto scontata che la domanda stessa pare avere poco senso. Eppure, tra i credenti in Gesù dei primi tempi le posizioni al riguardo non erano affatto unanimi, e non si trattava di orientamenti personali, ma della comprensione stessa delle implicazioni profonde di quella fede.

Non ci addentriamo qui nel problema spinoso della predicazione di Gesù. Gli studiosi sono divisi sull'interpretazione dell'idea fondamentale di «Regno di Dio». Secondo la lettura che ci pare più plausibile, il Regno annunziato da Gesù indicava la possibilità, data nel presente, di prendere le distanze dalle strutture esistenti, realizzando una libertà interiore e una fraternità basate sul rapporto diretto con Dio, fuori da ogni mediazione di istituzioni umane, fondata inevitabilmente sul controllo, sull'esclusione e sull'oppressione. Qui la tensione verso un futuro, in cui Dio (ri)prenderà possesso del mondo, lascia il posto all'orizzonte presente della scoperta di Dio, e della realizzazione del Regno, nella propria interiorità e in nuove forme di aggregazione che su questa possono di conseguenza fondarsi.

In ogni caso, l'annuncio del Regno implicava una problematicità del mondo presente - percepito come luogo che si è allontanato, e che allontana, dalla volontà del Dio che pure lo ha creato - e una tensione verso un suo superamento. Gesù non ha certamente considerato «questo mondo» come radicalmente avverso a Dio, tanto è vero che proprio all'interno di esso i suoi gesti e le sue parole istituiscono spazi nei quali Dio riprende possesso della sua creatura respingendo le forze spirituali del male; è dentro il mondo presente che le pratiche di Gesù e dei suoi seguaci inaugurano, sia pure in maniera parziale e localizzata, il «regno di Dio». Al tempo stesso, però, vi è in Gesù una presa di distanza netta e senza illusioni dalle istituzioni e dai luoghi di potere, un giudizio tagliente su di essi, e nessun interesse per un'attività umana che cerchi di ricondurre il mondo a Dio entro e mediante quelle istituzioni. Gesù, peraltro, è condannato a morte e ucciso come pretendente messianico, cioè come promotore di una opposizione politica all'ordine romano o controllato dai romani, in un mondo che non separa sfera del politico e sfera del religioso.



Prove di lealismo senza adesione alla religione di Stato: 1Pietro

Dopo la sua morte, la fede in lui si diffuse in un impero dove il rispetto della religione pubblica era considerato una necessaria manifestazione di lealismo politico, in quanto la pace con gli dèi fondava la stabilità dello Stato, delle leggi e della morale; e dove, soprattutto nella parte orientale, il culto imperiale veniva imposto come parte integrante di tale rispetto. L'adesione di un gran numero di non ebrei escludeva i cristiani dall'esenzione dal culto ufficiale concessa agli ebrei e li esponeva al sospetto d'infedeltà all'interesse pubblico e di eversione, sospetto alimentato, oltre che dall'adesione a un uomo condannato come ribelle e dal carattere arcano dei loro riti - la segretezza delle riunioni e dei rituali terrorizzava tradizionalmente i rappresentanti dell'ordine romano, e nel periodo imperiale si vietavano facilmente le associazioni più innocue e perfino benefiche - anche da quanto si sapeva, o si credeva di sapere, delle loro attese di una fine prossima del mondo in cui l'ordine attuale sarebbe stato sconvolto.

Era una situazione difficile, in cui il movimento veniva spinto in una marginalità tanto più rischiosa in quanto la sua fede era incompatibile con l'osservanza della religione pubblica. Un testo come la cosiddetta *Prima lettera di Pietro*, composta probabilmente intorno all'80 e indirizzata a credenti d'Asia minore, sottolinea le difficoltà in cui questi si trovano, afflitti da varie prove (1,6; 5,9), calunniati come malfattori (2,12; 3,16), obbligati a soffrire per la giustizia e provocati a rendere ragione della loro speranza (3,14-15), posti in un «incendio orientato alla prova» (4,12). La risposta raccomandata dall'autore consiste in una sopportazione gioiosa - fondata sulla coscienza del valore che i credenti hanno agli occhi di Dio, il quale ha lasciato che Cristo, innocente, soffrisse per loro - e in un comportamento irreprensibile, regolato da norme specifiche per gli schiavi, gli sposi, gli anziani, i giovani. Benché abbiano una specifica motivazione cristologica, questi precetti mirano a far sì che la comunità, agli occhi dei non cristiani, appaia esemplare sul piano dell'etica pubblica e privata: si deve andar fieri di soffrire solo come cristiani (4,15-16). Le vessazioni cui le comunità sono sottoposte potrebbero dunque essere dovute precisamente al loro distanziamento dal culto religioso pubblico.

In effetti, il primo precetto riguarda proprio la lealtà verso le autorità costituite: «Siate sottomessi a ogni istituzione umana a causa del Signore, sia all'imperatore in quanto sovrano, sia ai governanti in quanto inviati da lui per la punizione dei malfattori e la ricompensa di quanti operano il bene: perché così è la volontà di Dio, che, operando il bene, chiudiate la bocca all'ignoranza della gente stolta, come persone libere e non come gente che usa la libertà quale copertura per il crimine, ma come servi di Dio» (2,13-16). Benché l'autore tenga a ribadire che «la fine di tutte le cose è diventata prossima» (4,7), si guarda dal suggerire un legame tra la scomparsa del male e la scomparsa delle istituzioni politiche, entrambe inevitabilmente incluse



... e venne Costantino

nella fine di tutte le cose; né adombra un controllo di tali istituzioni da parte di forze spirituali avverse a Dio, ma afferma la piena corrispondenza tra l'azione dei governanti e la volontà di Dio. Se le sofferenze dei destinatari sono dovute al loro rifiuto di partecipare al culto imperiale, tale motivazione è accuratamente nascosta. L'attesa stessa di una fine di tutte le cose è eversiva, perché significa la fine di un impero che celebra se stesso come eterno, ma l'autore si premura di separarla da ogni iniziativa umana; è precisamente in tale attesa che bisogna restare sobri e dedicarsi alla preghiera, all'amore, all'ospitalità.

La convergenza di cristianesimo e buon governo: gli apologisti

Questo atteggiamento che, per stornare ogni sospetto di atteggiamenti antisociali ed eversivi, insiste sulla fedeltà delle autorità costituite, e delle leggi che esse fanno osservare, alla volontà di Dio, risale al giudaismo ellenistico ed era stato adottato già da Paolo, soprattutto nel celebre capitolo 13 della *Lettera ai Romani*, là dove afferma senza distinzioni né precisazioni: «Ogni essere umano sia soggetto alle autorità che esercitano il comando: non vi è infatti autorità se non da Dio, e quelle esistenti sono state costituite da Dio» (13,1); ciò che le autorità puniscono come male, è male agli occhi di Dio. Si situeranno sulla stessa linea, nel II secolo, gli autori di apologie, cioè di scritti in difesa dei cristiani accusati, imprigionati e messi a morte dai rappresentanti del potere romano.

Intorno al 160, Giustino Martire, nella sua *Apologia*, spiega che gli angeli ribellatisi a Dio sono diventati demoni malvagi che in ogni tempo hanno cercato di sviare gli umani dal vero Dio, inventando il politeismo, la mitologia e l'idolatria, poi suscitando, nel tempo successivo a Cristo, gli eretici, e in ogni tempo facendo perseguitare dalle autorità quanti hanno conosciuto il vero Dio, sia prima di Cristo come nel caso di Socrate, sia dopo, come nel caso dei cristiani perseguitati e condannati. Le autorità civili non sono in sé cattive, ma sono ingannate dai demoni che le trasformano così in propri strumenti: Giustino desidera che esse si liberino da questa tirannia ed esercitino la loro autorità, come dovrebbero, al servizio di Dio. Per smentire le accuse di sovversione, Giustino s'impegna a spiegare che i cristiani non sperano affatto in un regno umano, come dimostra il fatto che non cercano di sfuggire alla morte, restando vivi per quel regno. Il loro annunzio del giudizio divino non è una contestazione dei poteri terreni esistenti; al contrario, esso induce gli umani a praticare la morale e la virtù, persegue dunque la stessa finalità alla quale deve mirare il buon sovrano. In tal modo, Giustino suggerisce che i regnanti dovrebbero adottare ufficialmente il cristianesimo, l'unica forza capace di creare veramente dei buoni cittadini. Il connubio tra autorità statale da un lato, e, dall'altro, una religione falsa, dettata da potenze ribelli al vero Dio è accidentale, perché i poteri terreni non sono creati dai demoni malvagi,



e potrebbero dunque liberarsi dal loro dominio, ponendosi al servizio del vero Dio. Di per sé, chiesa e impero hanno la comune vocazione di regolare la vita degli umani nel senso della volontà di Dio sul mondo (1).

Su di una linea analoga sembra essersi situata, in una prospettiva politica più concreta, l'*Apologia* di Melitone vescovo di Sardi, composta verso il 176 e indirizzata a Marco Aurelio, di cui ci restano solo alcune citazioni conservate da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* 4,26,5-11. Vi si legge tra l'altro: «Felicissimo presagio di bene, infatti, è che la nostra dottrina si sia affermata insieme con l'impero, e che con questo essa abbia avuto prosperi inizi. E da quei tempi, dal principato, cioè, di Augusto, nulla di avverso ci è accaduto, e tutto ha avuto esito magnifico e glorioso, secondo i voti di tutti. Solo Nerone e Domiziano, indotti dai suggerimenti di gente malevola, vollero costituire capo d'accusa l'accettazione della nostra dottrina; e da essi, così, derivò la brutale consuetudine delle delazioni bugiarde. Ma i vostri pii antenati misero riparo al loro accecamento, e scrissero spesso a molti [governatori], per biasimare quelli che osavano commettere soprusi contro i cristiani» (4,26,7-10) (2).

Il sincronismo tra origini del cristianesimo e origini dell'impero è una prova della provvidenza di Dio, confermata dalla prosperità e dalla pace di cui l'impero stesso ha goduto da allora. Nel contesto, Melitone indica all'imperatore il dovere di proteggere quella che chiama «la nostra filosofia», perché è così che svolgerà appieno il suo compito di sovrano, portando tutti gli abitanti del mondo a vivere conformemente al volere di Dio. Melitone - per quanto possiamo ricavare dai frammenti - svincola completamente l'impero da ogni relazione, sia pure inconsapevole, con potenze spirituali malvagie; non tutti gli imperatori, ma solo quelli sui quali si era già abbattuta la *damnatio memoriae*, cioè Nerone (regnante dal 54 al 68) e Domiziano (81-96), sono incorsi nella colpa di perseguitare i cristiani, e non per istigazione di demoni, ma perché mal consigliati da «alcuni mascalzoni». Il cristianesimo si rende responsabile e garante del buon andamento del mondo, ma solo attraverso il suo connubio con l'impero, il che lo espone al rischio di veder smentita questa ambiziosa costruzione di teologia della storia e questo progetto di realizzazione di una sorta di regno di Dio in terra nel momento in cui l'impero non si dimostrasse poi così eterno.

Il "diabolico" impero e la resistenza profetica: l'Apocalisse di Giovanni

Ben altrimenti aveva valutato l'impero romano e la vocazione del cristiano nel mondo il visionario Giovanni, l'autore dell'*Apocalisse* poi canonizzata, composta con ogni probabilità negli ultimi anni del I secolo. Egli non scrive in un'epoca di persecuzione in atto su di una scala più o meno grande, bensì in un contesto di conflitti locali tra credenti in Gesù e di condanne a morte di pochi cristiani in luoghi diversi. Nel suo pensiero, queste circostanze svelano



... e venne Costantino

un possente sforzo, da parte delle potenze demoniache, di diffondere l'idolatria e di sterminare i credenti in Gesù che rifiutassero sia di aderire ai gruppi cristiani che secondo lui coltivano pratiche idolatriche (in particolare consentendo di mangiare la carne proveniente dai sacrifici alle divinità dello Stato), sia di cedere alla pratica del culto imperiale. Di fatto, egli identifica nell'impero romano lo strumento supremo dello sforzo diabolico di costituire un potere totale e totalitario, finalizzato allo sterminio dei veri credenti mediante una grande persecuzione che sta per abbattersi su di loro. Secondo la spiegazione più plausibile, la bestia che nel c. 13 sale dal mare, suscitata dal dragone che è il Satana, è appunto l'impero romano, che riunisce in sé i tratti più terribili dei quattro imperi universali adombrati nella visione del c. 7 del libro di Daniele. La bestia proferisce bestemmie contro Dio, tutti gli abitanti della terra l'adorano e, attraverso di essa, adorano il dragone che le ha conferito potere, ed essa fa guerra ai fedeli e li vince. La seconda bestia, che sale dalla terra ed è chiamata anche il falso profeta, rappresenta con ogni probabilità il sacerdozio del culto imperiale. Il destino dei credenti in Gesù, che non si piegano all'idolatria, è di essere totalmente emarginati nella società imperiale (13,16-17), e di dover affrontare la morte.

Babilonia, cioè Roma, la grande prostituta, vestita di porpora e bisso, coperta d'oro e di pietre preziose, siede sulla bestia e si ubriaca del sangue dei santi (c. 17); ma presto sprofonderà con tutta la sua potenza (18,22-23). In attesa, i fedeli devono resistere nella loro testimonianza contro questa creatura del diavolo che è l'impero idolatra e totalitario: sono profeti di Dio contro la falsa profezia della religione imperiale, e il loro destino, come quello degli antichi profeti, è un destino di morte. Ma a quanti saranno stati uccisi per la testimonianza è riservato il regno dei mille anni con Cristo (20,1-6), Agnello anch'egli sgozzato ma cui Dio ha donato vita eterna e signoria sull'universo.

Più che al potere politico in quanto tale, l'autore s'interessa al potere imperiale concretamente presente, nel cui dominio universale scorge non lo strumento della provvidenza divina per la diffusione universale del vangelo, ma quello della rivolta diabolica per la diffusione universale del rifiuto opposto a Dio. In tale situazione, il compito dei credenti è la resistenza passiva, l'accettazione dell'esclusione e la testimonianza fino alla morte, in attesa dell'intervento di Dio per abbattere quella potenza devastante. La persecuzione dei cristiani non è una tragica ma riformabile deviazione di un'autorità in sé voluta da Dio, ma la pratica coerente di una macchina di potere generata dal demonio e che, in quanto tale, deve solo essere distrutta.

La separazione tra potere terreno e potenza diabolica: Ireneo di Lione

È allora interessante vedere come, meno di un secolo dopo, Ireneo, vescovo di Lione, verso la fine della sua opera antieretica *Smascheramento e confutazione di quella che è falsamente chiamata gnosi* usi l'Apocalisse, combinandola con



altri testi biblici, per costruire la figura dell'Anticristo, l'ultimo avversario di Dio nel quale tutto il male della storia del mondo si concentrerà nel supremo disperato tentativo di sottrarre l'umanità a Dio (5,25-30). L'Anticristo - questo appellativo, prima di Ireneo, s'incontra solo nelle *Lettere di Giovanni* (1Gv 2,18.22; 4,3); 2Gv 7,3), e nella *Lettera ai Filippesi* di Policarpo di Smirne 7,1, in un'allusione a 2Gv 7 - sarà un tiranno che sorgerà negli ultimi tempi, in parte uccidendo e in parte sottomettendo i dieci re che si saranno spartiti l'impero: è un'interpretazione del simbolismo delle corna della quarta bestia nella visione di Daniele 7-8. Ireneo ne completa il ritratto servendosi di altri passi, in particolare di quello relativo all'«uomo del peccato» di 2Ts 2,3-4, nonché di Mt 24 e di Ap 13 e 17. L'Anticristo agirà come messia dei giudei e perseguiterà i cristiani. Ireneo lo identifica inoltre con la prima bestia di Ap 13.

Tuttavia, manca qualunque elemento che implichi una critica dei poteri esistenti. La quarta bestia di Dan 7 è spiegata, nel libro profetico stesso, come un impero, e Ireneo poteva interpretarla solo come l'impero romano, ammettendo di conseguenza che fosse quest'ultimo che avrebbe dovuto un giorno frantumarsi in dieci regni, rappresentati in Daniele dalle dieci corna. Ma solo in un punto questa identificazione traspare fuggevolmente: quando Ireneo discute le interpretazioni che dal numero della bestia, 666 (Ap 13,18), vogliono dedurre il nome dell'Anticristo, menziona anche *Lateinos*, cioè «Latino», e osserva che non è implausibile, perché l'ultimo regno, che l'Anticristo risusciterà a proprio vantaggio, è precisamente quello dei Latini; ma aggiunge che vuol evitare di privilegiare un'interpretazione, perché un possibile errore impedirebbe di riconoscere l'Anticristo quando si presenterà. Al tempo stesso, Ireneo respinge la crisi dell'impero in un futuro ancora lontano e non cerca d'immaginare alcuna causa della sua frantumazione in dieci regni: un'indagine del genere avrebbe obbligato a interrogarsi su potenziali debolezze dell'impero stesso.

Ireneo, anzi, oscura ogni possibile relazione tra l'impero attuale e l'Anticristo, così come ignora qualunque rapporto tra l'impero e le potenze avverse a Dio. Ciò che ha da dire sull'impero, lo esprime in 4,30,4: «il mondo è in pace grazie a loro, così che possiamo viaggiare senza timore, per terra e per mare, dovunque vogliamo». Qui Ireneo, pure non certo inconsapevole dell'idolatria dell'impero e della ferocia che questo poteva dispiegare contro i cristiani (3), sposa in sostanza l'ideologia della *pax Romana*. Indica solo due elementi di continuità tra l'Anticristo e il proprio presente: quegli sarà messia dei giudei e, soprattutto, gli eretici del tempo di Ireneo sono precursori dell'Anticristo (1,13,1; 2,31,3). Un filo lega dunque l'Anticristo futuro ai presenti nemici della chiesa di Cristo, ma tra questi non figura l'impero. Ireneo insiste invece sulla pretesa abusiva del diavolo di farsi riconoscere (nella tentazione di Gesù, Lc 4,6) come il padrone dei regni terreni: in realtà, spiega Ireneo riferendosi a Rm 13 che inserisce in una prospettiva di storia universale, è Dio che, vista la



... e venne Costantino

ferocia in cui gli umani erano caduti dopo il peccato, ha imposto loro delle autorità umane affinché il timore della spada li obbligasse in qualche misura a praticare la giustizia e la moderazione. Il diavolo dunque mente quando si spaccia per padrone dei regni terreni.

Le implicazioni politiche di una simile posizione sono evidenti: l'impero romano è voluto da Dio ed è al servizio del suo progetto di redenzione; durerà quanto il mondo, terminando solo poco prima della fine per lasciare breve spazio all'azione dell'Anticristo, che sarà conclusa dalla parusia del Cristo. Ne consegue che il cristiano non solo non ha alcun motivo di opporsi all'impero, ma, se ne ha occasione, deve collaborare con esso perché in tal modo collabora al piano di salvezza di Dio, almeno per la sua parte negativa che è quella d'impedire che si compia il male. Alla base di una simile posizione vi è certamente la battaglia di Ireneo contro i marcioniti e i gruppi detti gnostici, i quali, con modalità diverse, svalutavano la creazione materiale e le norme dettate dal suo Creatore (che distinguevano dal Padre di Gesù) come incapaci di dare e ricevere salvezza; ma le conseguenze dell'opzione di Ireneo includono anche una rinuncia alla critica dei poteri esistenti.

Il cristiano tra responsabilità e tensione: lo scritto *A Diogneto*

Concludiamo con uno sguardo all'*A Diogneto*, un breve trattato in greco di autore e luogo d'origine ignoti, composto probabilmente intorno al 200. L'autore intende rispondere a un certo Diogneto, il quale s'interroga sul Dio e sul genere di culto che consentono ai cristiani di disprezzare la morte, rifiutando sia la religione greca che il giudaismo. La risposta si fonda su di una presentazione del mistero e del paradosso del cristianesimo (c. 5-6). I cristiani non si distinguono dagli altri esseri umani per i caratteri che definiscono un'etnia (territorio, lingua, abbigliamento); abitano in città greche o barbare, ma come stranieri residenti, partecipando alle istituzioni comuni, ma andando contro corrente quanto all'etica, e la loro etica procura loro odio e persecuzione. Essi sono nel mondo come l'anima nel corpo: l'anima ama la carne, che invece la odia e le fa la guerra perché quella la contrasta nei suoi bassi istinti, e così pure i cristiani amano coloro che li odiano e che li perseguitano perché quelli cercano di distoglierli dai piaceri. La spiegazione di tali paradossi (c. 7-10) risiede nel fatto che il cristianesimo, diversamente dalle altre religioni, non è invenzione umana, ma rivelazione del Dio onnipotente e creatore, che ha inviato lo stesso Logos mediante il quale ha creato l'universo: nessuno ha conosciuto Dio prima di questa rivelazione del tutto inattesa e imprevedibile. I martiri, il cui coraggio soprannaturale è la prova dell'origine divina del cristianesimo, rappresentano al più alto grado la situazione del cristiano in un mondo che lo detesta, ma dal quale egli non può disertare.

Il lettore colto, benestante (importante è il richiamo, in 10,6-7, all'esigenza d'imitare Dio non opprimendo i più deboli, ma beneficiando gli inferiori) e



certo politicamente ben integrato, rappresentato da Diogneto, poteva cogliere dietro al testo numerosi richiami a temi etici, filosofici e politici centrali nei dibattiti dell'epoca. L'obbligo morale di non disertare rispetto alle proprie responsabilità nel mondo gli ricordava Socrate secondo Platone, *Apologia di Socrate* 28d-29a, il quale affronta la morte per non abbandonare il compito assegnatogli dal dio, di filosofare ed esaminare se stesso e gli altri; ma gli ricordava anche l'etica stoica che impone al saggio di assumersi le sue responsabilità nelle istituzioni; e infine gli ricordava il dovere di contribuire alla cosa pubblica in un contesto in cui i problemi economici e sociali spingevano molti aristocratici a cercare l'esonazione dalle cariche pubbliche municipali, che impegnavano fortemente le loro sostanze. Già solo questo apparente dettaglio comunicava dunque al lettore l'idea che i cristiani erano i migliori dal punto di vista filosofico, etico e civile, suggerendo, di conseguenza, che chi riteneva di appartenere all'*élite* in questi campi, e soprattutto di essere fedele allo Stato, non poteva far di meglio che diventare cristiano. E se i cristiani «obbediscono alle leggi stabilite, eppure con la loro vita superano le leggi» (5,10), quale sovrano potrebbe desiderare sudditi migliori?

Poiché il cristianesimo è l'unica autentica rivelazione divina, trasmessa dal sommo mediatore tra Dio e il mondo (entità familiare alla filosofia dell'epoca) e artefice della creazione, esso non può che rappresentare la forma più compiuta delle norme cui gli umani devono attenersi. Odiare e perseguire i cristiani è dunque pura irrazionalità, atteggiamento dal quale il filosofo Diogneto non può che voler rifuggire (5,17). Il paragone (c. 6) tra i cristiani e l'anima del mondo - entità anch'essa ben nota alla tradizione filosofica - è quanto mai eloquente: sia nel platonismo che nello stoicismo, l'anima che tiene insieme il mondo, impedendogli di disgregarsi e permettendogli di vivere, è un concetto fondamentale. Qui i cristiani appaiono addirittura come l'elemento essenziale alla vita del mondo, quello che ne garantisce la permanenza (certo, dunque, non si augurano la prossima distruzione di questo mondo!). È quasi una risposta ai sarcasmi dei non cristiani circa l'aspirazione dei cristiani a un'altra vita, riferiti da Giustino Martire, *Seconda apologia* 4,1: «Dunque ammazzatevi tutti, andatevene finalmente presso Dio e non dateci fastidio»: se i cristiani lasciassero questo mondo, esso si disintegrerebbe, perdendo la componente che gli permette di vivere.

Ma al motivo dell'anima, l'*A Diogneto* dà una curvatura particolare, introducendo la forte tensione determinata dall'ostilità del corpo nei confronti dell'anima. Questo tratto, estraneo alle tradizioni filosofiche sull'anima del mondo, non serve solo a spiegare persecuzioni e martirio, ma ha una portata ben più profonda: esso bilancia l'adesione e la partecipazione convinte del cristiano al funzionamento delle istituzioni di questo mondo con la possibilità di mantenere una tensione tra le due entità. Anche nell'*A Diogneto* le persecuzioni dei cristiani sono un errore, come per Giustino e per Melitone. Tuttavia,



... e venne Costantino

per questi ultimi, l'errore aveva cause contingenti; a un certo punto, esse potevano cessare e si sarebbe aperto un tempo felice di organica collaborazione tra chiesa e impero. L'autore dell'*A Diogneto*, assimilando le persecuzioni all'ostilità del corpo verso l'anima, implica che, come quell'ostilità dura inevitabilmente finché dura il composto, così le persecuzioni di cristiani esisteranno sempre. Egli si prospetta quindi una leale collaborazione dei cristiani alla vita pubblica e politica, spera in un'adozione del cristianesimo da parte delle classi dirigenti, ma non immagina un futuro in cui le tensioni tra cristiani e società siano scomparse, perché il mondo, in quanto «corpo», resterà orientato a piaceri che lo allontanano da Dio e i cristiani dovranno continuare a lottare per distoglierlo da essi, accettandone le conseguenze in termini di odio nei loro confronti. Il cristianesimo manterrà dunque una capacità di critica nei confronti del «mondo» e delle sue istituzioni. Certo, nella logica del testo, questa critica riguarderà precisamente quelle pratiche nelle quali il mondo si allontanerà dai valori e dalle norme del cristianesimo stesso, concepito come il necessario fondamento dell'ordine del mondo. In questo senso, la distanza critica del cristiano rispetto alle istituzioni cui pure collabora non è dello stesso genere che ci sembrerebbe auspicabile oggi.

Resta tuttavia che l'esperienza del martirio è stata integrata in maniera organica in una teoria della presenza cristiana nel mondo, nata dalla ricerca di un contributo positivo dei cristiani entro le istituzioni che organizzano l'attività umana, nata dunque in una comprensione d'insieme che cerca un suo spazio tra la concezione del martirio come prova del carattere demoniaco dei luoghi del potere e quella che vi scorge un fatto tragico certo, ma in ultima analisi contingente e che tende a dimenticare il potenziale critico della fede cristiana anche nei confronti delle istituzioni con le quali collabora. Si tratta di un tentativo tanto più notevole in un contesto di conflitti tra posizioni come, da una parte, quelle di marcioniti e «gnostici», che valorizzavano la novità e la trascendenza del vangelo e la sua capacità di criticare radicalmente le istituzioni di questo mondo, ma toglievano significato a un contributo cristiano all'organizzazione e alla gestione della vita politica in quanto quest'ultima era l'espressione di un mondo incapace di salvezza, o tutt'al più solo capace di una salvezza «minore»; e, d'altra parte, quelle di un Ireneo, pur teologo grande, che rischia di azzerare il potenziale critico del cristianesimo rispetto ai poteri esistenti, e che di fatto lascia il martirio fuori dalla costruzione della propria teologia.

Considerazioni finali

Si sarebbe dovuto parlare delle posizioni dei marcioniti e dei vari gruppi che antichi e moderni hanno etichettato come gnostici, perché i loro sistemi contengono prospettive di estremo interesse, e di grande portata politica, sul rapporto - o piuttosto sull'opposizione - tra vangelo e legge, intendendo con



quest'ultima non solo la legge di Mosè, ma anche ogni diritto prodotto da comunità umane. Lo spazio non lo consente; si tratta peraltro di posizioni la cui importanza di principio è grande in quanto mettono in evidenza alcune alternative decisive per l'identità del cristianesimo e ripropongono la questione della specificità del vangelo, ma il cui impatto pratico è stato limitato in quanto, escluse come eretiche, sono state presto ridotte al silenzio. In queste pagine, si è cercato di offrire elementi per una riflessione provenienti dalla tradizione che la chiesa affermatasi come «ortodossa» ha mantenuto come autorevole. Colpisce che proprio uno degli scritti poi divenuti canonici, l'*Apocalisse* di Giovanni, rappresentasse un'opzione opposta a quella che si è affermata da Costantino in poi; e una massiccia reinterpretazione, comprendente l'identificazione del regno millenario riservato ai martiri con la vicenda della chiesa in questo mondo, è stata realizzata per mantenere questo scritto come riferimento normativo. Ma anche l'atteggiamento opposto, che prescriveva l'obbedienza all'autorità imperiale in quanto corrispondente al volere di Dio, si è trovato ben rappresentato entro il canone del Nuovo Testamento (lettera di Paolo ai *Romani*, *Prima lettera di Pietro*, cui si devono aggiungere le lettere dette *Pastorali*: 1Tm 2,1-2; Tt 3,1).

Questa linea è stata prevalente nel cristianesimo precostantiniano, sia pure con accenti diversi, benché l'altra non sia scomparsa. In condizioni profondamente mutate, il problema della collaborazione del cristiano alle istituzioni, e dunque inevitabilmente ai poteri, di questo mondo, e del rapporto di tale eventuale collaborazione con la critica anche severa di tali poteri, continua ad accompagnare il cristianesimo, e ciascuno deve assumersi la responsabilità della propria risposta.

Enrico Norelli

Note

1) Nello stesso senso, ma oltrepassando Giustino, l'*Apologia di Atenagora di Atene* (verso il 177) protesta che i cristiani tengono «l'atteggiamento più devoto e più giusto verso la divinità e il vostro regno» (1,3); fonda la struttura del potere terreno, tenuto in quel momento da Marco Aurelio e suo figlio Commodo, sulla sua conformità al governo divino, tenuto da Dio e dal Logos suo figlio (18,3); e conclude che i cristiani pregano «affinché il figlio riceva in successione il regno dal padre in tutta giustizia, e il vostro potere cresca e si estenda, sottomettendo ogni cosa» (37,2).

2) Trad. G. Dal Ton, Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*, Roma [etc.], Desclée 1964, 318-320.

3) Era presbitero a Lione in occasione dell'impressionante vampata di persecuzione locale nel 177, narrata in una lunga lettera delle chiese di Lione e Vienne alle chiese di Asia e Frigia, di cui ampi estratti sono stati conservati da Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 5,1; si è ipotizzato non implausibilmente (Pierre Nautin) che lo scritto fosse stato redatto dallo stesso Ireneo.



Mauro Pesce, docente di Storia del cristianesimo presso l'Università di Bologna, affronta la domanda: "Cosa è successo quando popolazioni non giudaiche, che possedevano una cultura (...) diversa da quella giudaica, hanno ereditato le concezioni e la mitologia di Gesù che appartenevano al popolo giudaico...?"

Incerta separazione dei "cristiani" dagli ebrei (1)

1. Il cristianesimo ha separato Gesù dalla cultura giudaica

Gesù era un Giudeo della terra di Israele e la sua azione si svolse all'interno del suo popolo e all'interno delle concezioni giudaiche. Il cristianesimo che si afferma tra il IV e il VI secolo (dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia, dal Codice di Teodosio a quello di Giustiniano) è invece una realtà separata dal popolo giudaico e dalle sue pratiche religiose. Scrive, ad esempio, Eusebio di Cesarea nella sua *Storia Ecclesiastica* (I,4,2): «La presenza del nostro salvatore Gesù Cristo splende recentemente per tutti gli uomini. È certamente un nuovo popolo (*ethnos*) che si è manifestato. Né piccolo, né debole, né collocato in qualche angolo della terra, ma il più numeroso e il più religioso di tutti i popoli e perciò imperituro, invincibile perché sempre sostenuto dall'aiuto di Dio, apparso improvvisamente secondo le predizioni ineffabili. Questo popolo è quello che è ovunque onorato dal nome di Cristo».

Ci dobbiamo domandare *come si è arrivati a separare Gesù dalla realtà giudaica di cui faceva parte* e senza la quale egli è incomprendibile. Come è potuto succedere che Gesù sia stato considerato come base di una religione che si separa dal popolo giudaico nelle istituzioni, nelle pratiche e nelle concezioni religiose e nelle persone che vi aderiscono? Ora i cristiani sono nella stragrande maggioranza dei non ebrei, mentre all'inizio Gesù e i suoi discepoli erano soltanto ebrei. In sostanza, dei non-ebrei hanno assunto il messaggio ebraico di Gesù e le sue idee ebraiche, e le hanno trasformate.

La nostra domanda sarà quindi la seguente: cosa è successo quando popolazioni non giudaiche, che possedevano una cultura e una mitologia diversa da quella giudaica, hanno ereditato le concezioni e la mitologia di Gesù che appartenevano al popolo giudaico e cioè a un popolo diverso dal proprio? Esamineremo un caso particolare: il *Dialogo con Trifone* di Giustino di Neapolis (Samaria), un non-giudeo, filosofo, diventato cristiano vissuto nel II secolo, morto "martire". La mia non sarà una risposta definitiva, ma solo un primo tentativo.

Il contesto di Giustino sono le città dell'Impero romano del II secolo, in cui convivono gruppi etnici diversi, e una pluralità di associazioni e pratiche religiose: culti misterici, culti di Iside, di Mitra, giudaici, culti locali e anche diversi tipi di culti cristiani. La ricerca ha infatti ormai chiarito che nelle città del II secolo, come Roma, Alessandria, Antiochia, Efeso, Corinto, i cristiani non erano organizzati in un'unica chiesa locale unitaria. Erano divisi in



gruppi differenti, a volte divergenti. Le loro riunioni si svolgevano in case private o in locali affittati per scopi particolari (come insegnamento, rituali battesimali). In queste situazioni, i gruppi di cristiani rappresentavano una realtà di fatto, ma non costituivano delle istituzioni riconosciute dalle leggi delle città o dell'impero.

2. Legittimare i Cristiani nell'impero romano

Fin dalla scena iniziale del *Dialogo con Trifone* Giustino presenta una situazione di multiculturalità: un non giudeo, Giustino, cristiano, è vestito come un filosofo greco, cioè con il mantello tipico dei filosofi. Egli incontra dei Giudei guidati da Trifone. Secondo un noto schema letterario greco, il dialogo si svolge in un'agorà di una città ellenistica. Tutti parlano greco, la lingua comune alle diverse culture che si incontrano e dialogano nella città ellenistica. Giustino, rispondendo a Trifone cita l'Iliade di Omero. Anche il Giudeo Trifone è ben inserito nella cultura filosofica greca, tuttavia osserva la legge mosaica secondo l'interpretazione dei maestri di una tradizione che forse è quella della più antica tradizione rabbinica.

Con Trifone, siamo di fronte a una figura culturalmente composita, risultante dall'intreccio di vari elementi culturali, giudaici e greci. Non sembra esserci contraddizione tra un'interpretazione palestinese della Torah e un giudaismo profondamente imbevuto di filosofia greco-ellenistica. Pur essendo giudeo osservante, Trifone va in cerca di filosofia greca e per questo interpella Giustino che si presenta come un filosofo (Dial 1) (2).

In sostanza, Giustino si situa in una cultura ellenistica in cui sono presenti identità differenti entro un orizzonte (la città) di accentuato multiculturalismo (3).

Nello studio *Hellenism and Heresy*, Rebecca Lyman ha indicato Giustino come uno di quegli "ibridi" del II secolo che tendono a legittimare la propria particolare diversità religiosa nell'impero romano tramite la comune *paideia* greca. Nell'impero romano, Giustino è un provinciale da due punti di vista, anzitutto perché è originario dalla Samaria, una regione secondaria e lontana dal centro imperiale e poi perché appartiene al gruppo dei "cristiani" un'associazione religiosa proveniente dalla Giudea, anch'essa una regione periferica sia territorialmente che culturalmente. Lyman può così affermare che Giustino tenta di sostenere che il proprio discorso cristiano non è né marginale, né periferico, ma rappresenta una verità universale. Ma per poter sostenere che il discorso cristiano è universale e non provinciale, Giustino lo deve presentare nei panni della cultura universale ufficiale dell'impero: la filosofia greco-ellenistica. Deve cioè mostrare che il cristianesimo non solo è parte di questa cultura universale, ma anzi ne è l'essenza, ne rappresenta la verità più profonda. Solo esprimendosi con la filosofia greca Giustino può pretendere per il cristianesimo un posto di rilievo «all'interno delle tradizio-



... e venne Costantino

ni culturali del secondo secolo» (4). Rebecca Lyman ha così pienamente ragione nel dire che Giustino è un «ibrido intellettuale», che opera cioè un'ibridazione tra giudaismo, filosofia greco-ellenistica e il messaggio che si rifà a Gesù. In sostanza, questa opera di universalizzazione di Giustino consiste nell'assumere l'impero come orizzonte politico e la filosofia greca come discorso universale per tutti i gruppi che in esso coesistono, compreso quello dei "cristiani". La scelta di Giustino è una scelta strategica che permette di affermare il proprio gruppo all'interno di una realtà politica verso la quale ci si sente o non si può fare a meno di dichiararsi leali. Convogliare o riorientare la propria tradizione locale sulla base di quella dominante nell'impero è per Giustino necessario perché egli si sente leale verso l'impero.

Nel processo di ibridazione della Bibbia ebraica con la tradizione filosofica greca, lo scopo di Giustino non è solo quello di legittimare i *christiani* nell'impero e nella cultura ellenistico-romana, ma è anche quello di staccare, di separare, di distinguere i seguaci di Gesù dalle comunità giudaiche. L'ibridazione intellettuale è anche una degiudaizzazione sostanziale del messaggio di Gesù. Vorremmo anche sottolineare, più di quanto non faccia Rebecca Lyman, che questo processo si svolge nel contesto di una lotta tra gruppi che sono anche etnici e non solo tra concezioni astratte. L'opera di ibridazione di Giustino con la cultura greca parte da una forte identificazione di Giustino con il proprio gruppo etnico, concepito come fortemente distinto dal gruppo etnico dei Giudei. Il fatto è che Gesù era un giudeo, mentre, oramai, quelli che si autodefiniscono "cristiani" sono quasi tutti non-giudei, come vedremo meglio fra poco. È qui che possiamo vedere che i cristiani sono dei non-giudei che si appropriano del messaggio di un giudeo, Gesù, di tutta le sue concezioni giudaiche, assumendole all'interno della cultura di altri popoli e perciò trasformando sia il messaggio sia la cultura giudaica di Gesù.

Tutta l'argomentazione del *Dialogo* si configura cioè come un tentativo di legittimare nella cultura ufficiale una realtà di fatto: legittimare alcuni "cristiani" che utilizzano le scritture sacre tradizionali di un popolo particolare e marginale (i Giudei) e credono nel giudeo Gesù considerato come messia (che è concetto appartenente alla cultura giudaica).

3. Diversi tipi di seguaci di Gesù secondo il *Dialogo con Trifone*

Giustino nel § 47 del *Dialogo con Trifone* afferma che esistono diversi gruppi di seguaci di Gesù:

1. Giudei che (a) credono in Cristo, (b) osservano la Legge di Mosè e (c) «scelgono di vivere con i cristiani (*christiano*) e con i fedeli» (d) senza però indurli ad osservare la Legge di Mosè.

2. Giudei che (a) credono in Cristo, (b) osservano la Legge di Mosè e (c) «scelgono di non avere comunione con [i cristiani e i fedeli]» (d) oppure



pretendono che i cristiani osservino la legge di Mosè.

3. Giudei che “maledicono” nelle sinagoghe coloro che credono in Cristo. È molto probabile che questi giudei si opponessero ai *giudei* interni al proprio gruppo che credevano che Gesù fosse il messia.

4. «Cristiani», cioè non-giudei che (a) credono in Cristo, (b) non osservano la Legge di Mosè e (c) accettano di vivere insieme con i Giudei che sono seguaci di Gesù.

5. «Cristiani» cioè non-giudei che (a) credono in Cristo, (b) non osservano la Legge di Mosè e (c) non vogliono neanche parlare o mangiare insieme con i giudei che sono seguaci di Gesù.

6. Non-giudei che in un primo tempo diventano seguaci di Gesù, poi in un secondo tempo aggiungono alla fede in Gesù anche l’osservanza della legge di Mosè e, in un terzo momento, osservano la legge di Mosè, ma cessano di credere in Gesù.

Questo brano del § 47 rivela anzitutto che nelle città del II secolo conosciute da Giustino, esisteva una estrema *vicinanza, intreccio e scambio* fra diverse tendenze religiose e anche una forte *mobilità religiosa*. Di questo intreccio e mobilità religiosa è testimonianza il gruppo numero 6: un *non-giudeo* aderisce alla fede in Gesù Cristo, successivamente decide di osservare la legge giudaica. Ciò presuppone che i *non-giudei* che erano seguaci di Gesù vivessero in un profondo intreccio con *giudei* seguaci di Gesù che osservavano integralmente la legge e che perciò vivessero *all’interno delle comunità giudaiche* della città. In un momento ancora successivo questa persona, probabilmente per le discussioni e le critiche presenti negli ambienti giudaici, decide di staccarsi dalla fede in Gesù Cristo e rimanere all’interno della Legge di Mosè (5).

Intreccio e mobilità religiosa provocavano però irrigidimenti, polemiche e conflitto. In queste polemiche sembrano esistere due poli opposti. Da un lato troviamo alcuni giudei (numero 3) che non vogliono avere nulla a che fare con seguaci di Gesù. Sono il terzo tipo classificato da Giustino, che egli colloca “all’interno delle sinagoghe”. All’estremo opposto troviamo dei *non-giudei* seguaci di Gesù (numero 5) che non vogliono avere nulla a che fare con *giudei* seguaci di Gesù “non avere comunità né nel parlare né nel mangiare”. Sono il quinto tipo. Giustino li definisce *christianoi*.

Coloro che vivono una situazione di intreccio e di mobilità religiosa (gruppi 1, 2, 4) non hanno né un nome né una collocazione urbanistica. Giustino, infatti, li definisce: coloro che «desiderano osservare le cose che vengono da Mosè» e «scelgono di vivere con i cristiani e i fedeli». Qui è chiaro che questi giudei che credono in Gesù non vengono chiamati da Giustino «cristiani», sono solo dei giudei che credono in Gesù. Giustino dice anche «alcuni della vostra stirpe che dicono di credere in questo Cristo». Quelli del gruppo opposto (numero 5), composto di non giudei che non vogliono avere



... e venne Costantino

rapporti con giudei seguaci di Gesù, sono invece chiamati da Giustino cristiani (*christianoï*). Ciò è di estrema importanza. Significa che il termine *christianoï* in Giustino non indica tutti i seguaci di Gesù, ma solo i seguaci di Gesù che non sono giudei. Nella mente e nel linguaggio di Giustino il termine *christianoï* esprime una relazione *tendenziale* di esclusione dei giudei. Sempre di più il termine *christianoï* tende a definire solo i seguaci di Gesù che non sono giudei.

Il luogo di riunione dei *christianoï* non è urbanisticamente identificabile e non ha un nome distintivo. Nel racconto della *Passione di san Giustino et socii* (recensione A 3,1-4) (del 165 circa) il prefetto della città di Roma Rusticus domanda a Giustino dove si riuniscono i cristiani: «dove vi riunite?» Giustino risponde: «Dovunque ciascuno decide e gli è possibile farlo. Non penserai certo che sia possibile per tutti noi riunirsi in un solo posto». I *christianoï* (=cristiani), utilizzano, dunque, luoghi di riunione che non sono distinti da normali abitazioni. Invece i giudei che credono in Gesù sembrano riunirsi o con i *christianoï* oppure nelle sinagoghe dei giudei.

Riassumendo: l'unico gruppo che ha un nome chiaro e una collocazione urbanistica riconosciuta e riconoscibile sono i Giudei. I *christianoï* hanno un nome, ma non hanno luoghi di riunione urbanisticamente riconoscibili. I Giudei che credono in Gesù non hanno un nome e non hanno luoghi di riunione propri.

I due gruppi contrapposti che, nel § 47 del *Dialogo*, cercano di combattere l'intreccio tra giudei e non-giudei e la mobilità religiosa da un gruppo all'altro, sembrano caratterizzati per una contrapposizione di tipo etnico: da un lato ci sono i cristiani che non sono giudei e che non vogliono mescolarsi con i giudei. Dall'altro ci sono dei giudei che non vogliono mescolarsi con i non-giudei. I motivi che spingono alcuni all'esclusione sono di carattere etnico. Ciò è sottolineato dal fatto che il termine che Giustino usa è quello di stirpe (*genos*). In questo contesto, il termine «cristiani» (*christianoï*) ha sempre di più la tendenza ad essere applicato ai seguaci di Gesù che non sono giudei. La definizione dei *christianoï* ha quindi in Giustino un aspetto etnico abbastanza determinante. I *christianoï* sono dei non-giudei che appartengono a popolazioni diverse dal popolo giudaico e si sentono etnicamente e culturalmente diverse dai Giudei anzi non hanno piacere di mescolarsi con Giudei.

L'operazione di distinzione dei *christianoï* dai Giudei mira a impedire che i cristiani siano un sottogruppo dei Giudei. Se i cristiani fossero un sottogruppo dei Giudei, lo strumento di integrazione dei cristiani nell'impero sarebbero le comunità giudaiche. D'altra parte, Giustino vuole anche impedire che i cristiani si integrino senza identità distinta nell'impero e nella cultura ellenistico-romana. Questo ci sembra sia almeno uno dei motivi che lo spingono a denunciare tutti quei gruppi che sono certamente *christianoï* (cioè



seguaci di Gesù appartenenti agli *ethne* dei gentili) ma si avvicinano troppo agli usi religiosi o alle tendenze filosofiche dei gentili: «vi è gente che si professa cristiana ... ma professa gli insegnamenti che provengono dagli spiriti dell'errore» (35,2). «Tra di loro vi sono alcuni chiamati marcioniti, altri valentiniani, altri basilidiani, altri saturnaliani ecc.» (6).

4. Quando la mitologia di un popolo viene assunta da un altro popolo

Visto che i *christianoï*, di cui Giustino fa parte, sono i seguaci di Gesù che hanno un'appartenenza etnica e culturale non-giudaica, diventa particolarmente interessante comprendere come questi non-giudei facciano proprie alcune concezioni tipiche della cultura giudaica. Ne prenderò in considerazione tre: il concetto di Dio, il concetto di messia e le sacre Scritture giudaiche.

Il concetto di Dio. Il concetto giudaico di Dio viene compreso all'interno della filosofia platonica espressa nel Timeo. Scrive Giustino che già nella Bibbia ebraica è chiaro che Gesù Cristo è un secondo (*eteros*) Dio: «Colui che apparve ad Abramo sotto la quercia di Mamre è Dio, inviato da un altro [Dio] che rimane sempre nei luoghi al di sopra dei cieli, invisibile a tutti gli uomini» (Dial 56,1). «Io cercherò di convincerti, poiché comprendi le Scritture, [della verità] di quello che dico, che c'è [...] un secondo Dio e Signore soggetto al facitore di tutte le cose» (56,4) (cfr. 56,11; 55,1; 62,2; e anche 65,1.5; 128,4; 129,4). Si tratta di un secondo Dio «numericamente distinto» dal primo Dio e «di natura razionale».

Christoph Marksches (7), mostra che Giustino interpreta sia la nozione giudaica sia la nozione cristiana di Dio alla luce della dottrina platonica del Timeo e della seconda lettera dello (pseudo)-Platone (Ep 2, 312e) nelle quali Platone sembrava parlare di una triade divina (8). Anche Numenio di Apamea basandosi forse sulla seconda *Lettera platonica* parla di Tre Principi «Primo Dio, secondo Dio re e Demiurgo, terzo Dio *cosmos*». Già Apuleio, con esplicito richiamo alla Seconda lettera di Platone aveva identificato il sommo Dio con il re platonico. Giustino «è il primo teologo cristiano che si ricollega alla seconda *Lettera* di Platone. Nell'*Apologia*, Giustino «commenta dei passi della II *Lettera*» di Platone ed è « il primo [cristiano] ad interpretare la triade platonica come Trinità». Il «re di tutte le cose» è per Giustino Dio Padre. Marksches sottolinea che «l'interpretazione in senso cristiano della enigmatica triade della lettera platonica era già stata preparata all'interno della filosofia platonica, cosicché non stupisce che egli abbia dato questa interpretazione. Al contrario, sarebbe da stupirsi che egli non l'avesse interpretata in senso cristiano» (9).

Alla luce di queste osservazioni di Marksches, ci sembra chiaro che anche il diteismo di Giustino, è l'esito della sua filosofia platonica. È la triade



... e venne Costantino

platonica, già interpretata dalla filosofia medio-platonica come tre Dèi, che permette di vedere Cristo come un secondo Dio distinto dal Dio creatore di tutte le cose (vedi ad es. Dial 19, 9. 23-25; Sal 110,1 e Sal 45,7-8 in Dial 56,14; Gen 1,26-28; 3,22 in Dial 62,1-3). Qui è la filosofia platonica che permette di dare un'interpretazione "cristiana" alla Bibbia ebraica. In questo modo la Bibbia ebraica viene sottratta all'interpretazione giudaica per diventare il testo dei non-giudei seguaci di Gesù: i «cristiani». Qui siamo di fronte a un'opera di degiudaizzazione del concetto biblico di Dio. L'operazione è condotta da un non giudeo.

De-giudaizzazione del concetto di Messia. Non dobbiamo sottovalutare la de-giudaizzazione che le parole "Cristo" e "Cristiano" subiscono in Giustino, e la risignificazione che vi assumono. Nell'*Apologia* egli scrive: «In base al nome di cui siamo accusati [*christianoï*], noi siamo i migliori (*chrêstôtatoi*) fra gli uomini (*Apologia* 4); «noi siamo accusati di essere cristiani (*christianoï*). Ma odiare ciò che è eccellente (*chrêston*) non è giusto». Qui il termine "cristiano" viene interpretato non sulla base del concetto giudaico di Messia, ma su quello greco di *chrêston*, giocando sulla somiglianza di suono di questo aggettivo, che significa "migliore" con le parole *chrêtôs* (che vuol dire messia) e *christianôs* (=cristiano). Ciò non va considerato come un artificio retorico secondario. In Giustino, il concetto giudaico di Messia è svuotato del suo significato etnico e politico. Cristo diventa colui che caccia i demoni (10).

L'uso delle Sacre Scritture giudaiche. È noto che Giustino applica un'interpretazione allegorica della Bibbia che era già ampiamente impiegata dai Giudei almeno fin dai tempi di Filone di Alessandria. Esiste però una differenza radicale. In Filone, l'interpretazione allegorica serve per integrare i Giudei all'interno della cultura ellenistica, mentre in Giustino serve per delegittimare i Giudei e per escluderli da quel processo che Rebecca Lyman ha definito «ricerca di universalismo» tipico «di popoli particolari come anche [...] di filosofi di scuola» i quali cercano «di rappresentare la verità universale all'interno delle tradizioni culturali del secondo secolo» (11). Giustino definisce così le sacre scritture giudaiche: «i vostri (=dei Giudei) libri o meglio non vostri ma nostri. Noi infatti diamo loro credito, voi invece li leggete ma non ne capite lo spirito» (29,2). Giustino, infatti, interpreta allegoricamente tutti i passi della Bibbia che, se fossero presi per quello che dicono letteralmente, costringerebbero i non-Giudei che sono diventati seguaci di Gesù a essere parte del popolo giudaico. La circoncisione, per esempio, interpretata allegoricamente, diventa «la vera circoncisione» (41,4), e può essere applicata anche a non-Giudei, senza obbligarli ad abbandonare il loro proprio *ethnos*.



5. Riassumendo

Gesù era un giudeo totalmente immerso nella sua cultura giudaica. Col tempo la maggioranza dei seguaci di Gesù furono persone etnicamente diverse dai giudei che con i Giudei non desideravano avere rapporti. Avvenne così che aderendo a Gesù lo staccarono dalla sua cultura giudaica e cercarono di comprendere il suo messaggio alla luce della propria cultura. Questo processo di degiudaizzazione si verificò già durante il II secolo, come dimostra Giustino. I seguaci di Gesù non-giudei definivano se stessi cristiani, ma la parola "cristiano" non definisce tutti i seguaci di Gesù, ma solo quelli non-giudei, perché per molto tempo continuarono ad esistere anche giudei che credevano in Gesù con i quali i cristiani non volevano avere a che fare perché erano giudei.

Mauro Pesce

Note

1) Questo articolo riprende con modifiche e tagli l'intervento di A. Destro - M. Pesce, "Justin and the Dejudatization of Jesus Message" (novembre, 2008) e parte del mio libro *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2011, 199-208.

2) P. Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, 259 (or. ted.: 1989).

3) «Il mantello del filosofo nel testo di Giustino non è affatto soltanto un *topos* letterario, come non lo è in Tertulliano» (P. Lampe, *From Paul to Valentinus*. Minneapolis, Fortress Press, 2003, 259).

4) R. Lyman, "Hellenism and Heresy", «Journal of Early Christian Studies» 11/2, (2003). 220.

5) Sui luoghi di abitazione dei primi cristiani a Roma vedi Lampe, 2003, 000-00019-47.

6) Cfr. fino alla fine del § 6.

7) C. Marksches, 1991 *Platons König oder Vater Jesu Christi?*, 419-425.

8) Sulla formazione filosofica di Giustino, vedi Lampe, 2003, 257-284 e 417-425.

9) C. Marksches, *Platons König oder Vater Jesu Christi?*, in M. Hengel - A.M. Schwemmer (Hgg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*, Tübingen, Mohr, 1991, 419. 422. 423. 424.

10) Vedi però G.Theissen, *La religione dei primi cristiani*, Torino, Claudiana (or. ted.: *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh, Gütersloher, 2000) 2004, 47: in Mt 12,28 «il regno di Dio sconfigge solo Satana e i suoi demòni».

11) Lyman 2003, pag. 215 e 220.



Massimo Salani propone una riflessione sul tema della pace tra i primi cristiani: "Consapevoli delle parole e delle azioni del Nazareno che ha sempre ripudiato la violenza, la Chiesa dei primi tre secoli ci consegna un quadro assai diffuso entro il quale le comunità cristiane vivono in continuità con l'insegnamento del Figlio di Dio".

Il modo di vivere dei primi credenti

Gesù e la prima Chiesa ebbero nei confronti del servizio militare e della guerra un comportamento che merita una riflessione particolareggiata. Il tema, ovviamente, affonda le radici nei libri del Primo Testamento.

Se l'Antico Testamento è ricco di testi, scenari, personaggi impegnati in conflitti armati e soprattutto presenta un Dio, secondo una certa lettura della Parola, come protagonista diretto e interessato degli avvenimenti (spesso è chiamato *Signore degli eserciti* quel Dio che operò una strage nel diluvio universale, distrusse l'esercito egiziano, accompagnò la mano dei diversi re di Israele sempre impegnati in battaglie...), non possono essere dimenticate altre pericoli dove si privilegia una prassi completamente diversa: basti pensare al quinto comandamento, che recita *Non uccidere*. Il rispetto e l'obbedienza del comando divino sono indicazioni sufficienti per segnalare una prospettiva che traccia un percorso assai diverso dal primo: *Il Signore è il Dio che stronca le guerre* (Gdt 16,1-2.13-15).

Non diversamente, il Nuovo Testamento. Gesù non era certo un guerrafondaio. Scorrendo i libri del Nuovo Testamento spesso ci imbattiamo, ad esempio, nei centurioni romani. Prima il Battista (Lc 3,14), poi Gesù (Lc 7,1-10; Mt 8,13; Gv 4,46-54) e infine la Chiesa orfana del Figlio di Dio (At 10) sembrano riservare una cura davvero speciale per questa categoria di militari. Ai quali, e ciò può risultare strano, si badi bene, non viene mai chiesto di abbandonare le armi e di disertare dall'esercito: risuona piuttosto l'invito ad evitare eccessi nello svolgimento dei loro compiti, di accontentarsi delle paghe percepite, mostrando, in più di un'occasione, una fede talvolta superiore ad altri frequentatori del Maestro (Mt 27,54).

Gesù è portatore di pace, di una pace totale e onnicomprensiva. La sua prassi nonviolenta ha marcato chiaramente i confini entro i quali collocare il tema della presenza dei cristiani in scenari di guerra e di violenza. Lc 14,31-32 suggerisce, non a caso, lo sforzo della trattativa e del dialogo a quello dell'esercizio della forza e della guerra. Si tratta di una vera pedagogia di pace. E infatti, consapevoli delle parole e delle azioni del Nazareno che ha sempre ripudiato la violenza, la Chiesa dei primi tre secoli ci consegna un quadro assai diffuso entro il quale le comunità cristiane vivono in continuità con l'insegnamento del Figlio di Dio. Vediamo alcuni rapidi riscontri.

I padri apostolici, Clemente romano e l'autore dell'epistola di Barnaba,



testimoniano la necessità di prospettive di pace contro l'esercizio della violenza: ai cristiani si chiede il rifiuto di *bellare*.

Giustino nel II secolo, parla di un passato di violenza che non caratterizza più la novità cristiana (1 *Apologia* 14).

I protagonisti di una stagione tra le più feconde della prima Chiesa, la Scuola di Alessandria d'Egitto, nel III secolo sono ancora più espliciti. Essi scrivono che i cristiani sono sì soldati, ma di pace (Clemente di Alessandria); essi sono cittadini dell'impero romano a pieno titolo perché, anziché combattere per difenderlo (come richiedeva il pagano Celso nel suo *Discorso veritiero*), lo salvano pregando (Origene, *Contro Celso* V). Lo stesso scrittore ecclesiastico in più occasioni si soffermerà per ribadire che la pace è ciò che caratterizza la Chiesa: "pace" è uno dei termini per indicare la comunità dei fedeli in Cristo.

Anche la Chiesa del nord Africa occidentale e la Chiesa di Roma, sempre nel III secolo, attestano la diffusa distanza che la comunità cristiana teneva dall'esercizio delle armi. Tertulliano nel suo *De corona* ed Ippolito nella *Tradizione apostolica* concordano nel condannare il servizio militare, il cui abbandono per chi già prestava servizio ed ora convertito al cristianesimo, era ragione di sentenza di morte (vedi *Passio* di alcuni martiri del III secolo).

Se alla soglia del IV secolo, la presenza di cristiani nelle file dell'esercito romano è comunque attestata (si trova conferma proprio in Tertulliano, nelle *Passio* e nell'imposizione dell'imperatore Diocleziano di verificare la fede dei suoi soldati imponendo loro di sacrificare agli dei e così epurare quelli cristiani), resta comunque acquisita l'opzione nonviolenta della Chiesa con l'indicazione di non arruolarsi nelle legioni romane oppure di abbandonare l'esercito e comunque mai di uccidere in nessun caso.

La svolta costantiniana segnò, in questo campo, uno spartiacque decisivo. La vittoria presso il ponte Milvio, conseguita a seguito del famoso sogno che di fatto legava un successo militare ad un simbolo di fede (1), giustificava e da ora in poi richiedeva la presenza di soldati di fede cristiana nell'esercito romano. Saranno sufficienti pochi decenni ancora, con l'imperatore Teodosio, per vedere solo soldati cristiani nelle file romane: ci si rivolge ai cristiani, adesso, (gli stessi che poco tempo prima l'impero perseguitava e metteva a morte) perché ritenuti fedeli e affidabili. Con Costantino, quindi, siamo in presenza di una vera svolta epocale.

Non si tratta, come visto, di un totale ribaltamento di prospettiva e di prassi, ma certo di un radicale mutamento generalizzato nelle diverse Chiese dell'impero. Mentre prima importanti autori scrivevano a difesa della scelta nonviolenta dei cristiani sull'esempio della vita stessa del Figlio di Dio, a partire dal IV secolo, dopo la svolta costantiniana (e, quindi, di vera svolta, almeno in questo campo, si può parlare) conosciamo testi dei dottori della Chiesa che segnalano un mutamento in itinere.



... e venne Costantino

Ancora una volta non si deve immaginare una Chiesa totalmente immersa in quel nuovo clima; nessuna uniformità di prassi: ricordiamo almeno il noto caso di Martino di Tours che uscì da quell'esercito sempre più cristiano per vivere la sua fede lontano dalla violenza e dalla guerra.

Tuttavia, soprattutto in Occidente, la strettissima relazione impero-religione cristiana si traduce anche in prese di posizione che acquistano, per l'autorevolezza dei compositori, sempre più rilievo.

Nessuna giustificazione alla guerra né un esplicito invito perché i cristiani si arruolassero per combattere e così uccidere. Tuttavia, a partire dal vescovo di Milano Ambrogio, si possono cogliere novità e prospettive diverse dalle precedenti.

Nel suo *De Officiis*, I,36,178 il vescovo di Milano pone il tema della responsabilità nei confronti degli altri, la cui assunzione potrebbe anche giustificare atti di violenza: *chi pur potendo, non protegge un compagno dall'offesa, è colpevole come chi offende*.

Sarà un altro vescovo, Agostino di Ippona, che nei suoi testi, proseguendo l'analisi di Ambrogio, si spingerà quasi a invitare l'azione violenta come (purtroppo) necessaria per ristabilire la pace. Sono cambiati davvero i tempi.

Certo Agostino come altri illustri personaggi di quel secolo non teorizzarono nessuna giustificazione esplicita perché i cristiani partecipassero alla guerra; né si registrano consensi per le continue guerre che mai mancarono con le tragiche conseguenze che ne sono corollario. Ed è sicuramente interessante osservare che la Chiesa non fu fagocitata dall'impero: non dimentichiamo, ad esempio, il celebre scontro tra Ambrogio e l'imperatore Teodosio, costretto quest'ultimo ad un gesto di "sottomissione" nei confronti del primo.

L'Ipponate, infatti, poneva numerose e severe condizioni perché si procedesse a una guerra. Tra queste, assume particolare rilievo *Chi* deve decidere l'entrata in guerra e *Chi* è chiamato ad un controllo contro soprusi, devastazioni, omicidi inutili, il (mal)trattamento dei prigionieri... (2).

Chi? L'imperatore e l'impero: sono loro che devono prendersi questa terribile responsabilità. Purtroppo, questo comporta che il cristiano, membro della società cristiana, nerbo dell'impero stesso, sia chiamato a sorreggere e portare avanti tale iniziativa.

Con Costantino, così, troviamo le premesse di un lungo cammino che vedrà teorizzare e giustificare la presenza cristiana in scenari di guerra. Ma, pur generalizzando, restano due le posizioni nella Chiesa. Rimane oggettiva la presenza di un Francesco di Assisi che seppe mantenere vivo l'insegnamento del Maestro e della maggior parte della Chiesa dei primi secoli. Una testimonianza che si allontana da quanti, invece, giustificheranno ed inciteranno alla presenza cristiana tra le file degli eserciti: Bernardo di Chiaravalle nel suo *De laude novae militiae* si iscrive tra questi ultimi.

Siamo passati dal martirio di soldati romani uccisi dagli stessi commilitoni



perché abbracciarono la fede in Cristo (3) agli inviti di un grande mistico che esortava a morire e a uccidere per Cristo, distinguendo dottamente tra omicidio e maleficio. Sono passati 800 anni. Un arco enorme di tempo. Ma l'insegnamento del Maestro non muta, sono gli uomini che cambiano.

Colpa di Costantino? L'esortazione *vivete in pace tra voi* (1Tess 5,13) (4) perde con lo scorrere degli anni del IV secolo sempre più forza e convinzione. La presunta "svolta costantiniana" giustamente messa in discussione in altri campi, trova una ragionevole conferma quando si ricerchino le ragioni che spinsero la Chiesa del IV-V secolo a modificare le posizioni assunte nei primi tre secoli, quando per discutere sull'uso delle armi da parte del cristiano si ricorreva al messaggio di Gesù Cristo.

Massimo Salani

Note

1) "Dopo il felice esito della battaglia di Ponte Milvio, l'aquila romana e la croce cristiana presero a marciare insieme alla testa delle legioni. Lo stesso imperatore Costantino volle presso ciascuna legione i suoi sacerdoti e una tenda per il culto divino" (Ordinariato Militare d'Italia, *Praticare la pace. Una Chiesa tra i militari d'Italia*).

2) La questione è interessante soprattutto alla luce di Tommaso, *Somma teologica*, questione 4a, *secunda secundae* "Una drammatica conseguenza della svolta costantiniana nella Chiesa dei primi secoli la guerra".

3) Ricordiamo solo Nereo e Achilleo (il 12 maggio si trova il ricordo liturgico) e la fine di quaranta soldati, martiri pisani, della Legio XII "Fulminata" ordinata da Licinio verso il 320, ultimo atto delle terribili persecuzioni che hanno colpito anche i cristiani che si trovavano nelle file dell'esercito romano. Di questi ultimi anche i cristiani ortodossi fanno memoria.

4) Si vedano anche Mt 5,38-48; Lc 6,27-38; Ef 2,11-21.



Franco Barbero, biblista e saggista, riflette sul come e perché "il movimento di Gesù, nato nel seno del giudaismo, nella seconda metà del II secolo, a conclusione di un percorso doloroso e niente affatto contenuto e presupposto dai suoi inizi, ruppe quasi ovunque con la tradizione che lo originò. I percorsi furono molteplici".

Strutturazione delle prime comunità cristiane

Oggi, specialmente per un credente adulto, diventa fondamentale porsi la domanda su quale continuità o discontinuità si sia verificata tra l'evento Gesù di Nazaret e l'esperienza cristiana istituzionale. Leggendo l'ultima preziosa opera di Giovanni Filoramo (*La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza 2011) siamo condotti a visitare sentieri molteplici e contorti, a constatare una tragica parabola fino al ribaltamento "imperiale".

In queste brevi note mi limiterò a poche riflessioni su alcuni sviluppi del movimento di Gesù, dalla fine del I secolo fino alla separazione dall'ebraismo. Infatti il cristianesimo, nato nel seno del giudaismo, nella seconda metà del II secolo, a conclusione di un percorso doloroso e niente affatto contenuto e presupposto dai suoi inizi, ruppe quasi ovunque con la tradizione che lo originò. I percorsi furono molteplici.

Qui prendo in considerazione soltanto alcuni passaggi di cui ci lasciano testimonianza le cosiddette "lettere pastorali" di Tito e Timoteo. Esse, probabilmente redatte all'alba del II secolo, documentano un laboratorio comunitario, in cui far tesoro dell'esperienza giudaica dalla quale ci si allontana e, nello stesso tempo, evidenziano il tentativo di raccogliere le sfide del mondo greco-latino in un rapporto ora di armonia ora di dissonanza.

Quanto più le comunità si separano dalla casa materna del giudaismo, tanto più si accentua il bisogno di darsi un perimetro di appartenenza, una ossatura dottrina, uno scheletro strutturale...

Le "lettere pastorali" raccolgono prevalentemente esortazioni, istruzioni, consigli e direttive per un responsabile di comunità, che funga da ponte verso l'intera famiglia comunitaria. Si tratta, come è evidente, di un "discorso indiretto", che non si ferma ai soli Tito e Timoteo, primi destinatari delle lettere. Proprio per questa preoccupazione ecclesiale, i tre scritti (1-2Timoteo e 1Tito) furono qualificati fin dal secolo XVIII come "pastorali": "L'insieme degli argomenti oggetto del dibattito sull'autore e sui destinatari ha dunque condotto a considerare le epistole pastorali come scritti pseudoepigrafici, redatti verosimilmente al volgere del primo secolo della nostra era in Asia Minore (vicino ad Efeso?) da un responsabile delle comunità paoline. La pseudoepigrafia è quel procedimento di scrittura in uso nell'antichità che fa circolare una nuova opera sotto il nome di una figura gloriosa del passato; permetteva di confermare la fedeltà dell'autore all'apostolo, e di rispondere al bisogno di attualizzarne il messaggio per



una diversa situazione..." (Yann Redalié).

La nuova situazione

Le comunità abitano nuovi spazi in modo stabile e, intanto, la venuta del regno di Dio non è più nell'orizzonte immediato. Occorre pensare a un tempo che può profilarsi lungo, in un mondo per molti versi percorso da culture, etiche, comportamenti, filosofie e strutture con cui occorre fare i conti in una situazione di sedentarietà, di compresenza, di dialogo e di conflitto. Si tratta di attrezzarsi per essere fedeli nel tempo alla propria identità, in un contesto di affascinanti e travisanti differenze.

È in questo contesto che le lettere pastorali ci lasciano intendere un certo arroccamento, in cui la comunità diventa "colonna e fondamento della verità". Si tratta soprattutto di "conservare il deposito". Anzi, all'interno della comunità si stabilisce una certa disciplina e si costruisce un "ordine" che s'avvale dell'eredità giudaica, ma soprattutto accetta le sfide della cultura ellenistica là dove esse sono componibili e compatibili con l'ordine della "casa".

La centralità della casa

Nelle lettere pastorali la comprensione dalla chiesa come casa di Dio ne fa il luogo strutturante della vita dei credenti e, insieme, la metafora del loro vivere nel mondo.

"Questa centralità della casa viene confermata negli Atti, dove tutti i grandi momenti dell'inizio della storia cristiana accadono in casa... Base della vita comunitaria e della missione, la casa adempie una funzione essenziale. Permette lo svolgimento del culto, il raduno dei credenti, l'alloggio dei missionari... e il successo della missione e la diffusione del cristianesimo di città in città sono legati alla conversione non solo di individui, ma di case intere, che diedero alla fede nuovo luogo e spazio... (Yann Redalié).

L'ordine della casa

"Se uno desidera l'ufficio di sorvegliante-vescovo, desidera un buon lavoro. Bisogna dunque che il vescovo sia irreprensibile, marito di una sola moglie, sobrio, assennato, prudente, ospitale, atto a insegnare, non dedito al vino, non violento, non avaro, ma mite, non litigioso, non amante del denaro; uno che governi bene la propria famiglia e tenga i figli in sottomissione con ogni decoro (ma se uno non sa governare la propria famiglia, come potrà aver cura della chiesa di Dio?)... similmente i diaconi... Anche le loro mogli siano dignitose... sobrie e fedeli in ogni cosa..." (1Timoteo 3,1-6).

Passi come questi si ripetono continuamente nelle tre lettere pastorali. Esse stabiliscono un ordine che fa propri i "codici domestici" delle culture del tempo, integrati da altri tipi di elenchi come cataloghi di doveri, di vizi, di virtù... Le relazioni che vigono nella casa greco-romana debbono valere anche



... e venne Costantino

nella comunità, ed è identico il vocabolario con cui esse vengono designate: sottomissione, rispetto, morigeratezza, autorevolezza e fermezza...

Oggi è facile riscontrare una contraddizione stridente e una distanza incolmabile tra il messaggio radicale di Gesù, rispetto alle donne e alla libertà dei credenti, con questo ordine della casa. Ma non sarà inutile ricordare che queste mediazioni nella realtà delle città imperiali rappresentavano già l'assunzione delle migliori e più antiche saggezze e filosofie. Un certo decoroso spazio viene creativamente riservato ai vecchi e alle vedove, per lo più scarsamente accuditi e assistiti in quelle società.

Del resto, un certo ordine viene motivato anche dalla presenza dei "falsi dottori", dai quali era prescritto un totale allontanamento. Esisteva anche, secondo il redattore delle tre lettere, un'altra esigenza. Accanto alla motivazione sotterologica dell'etica (uno stile di vita coerente con la salvezza ricevuta e attesa) si esprime la preoccupazione del giudizio esterno, per cui il vescovo deve avere una buona testimonianza da quelli di fuori (1Timoteo 3,7). Certi comportamenti potrebbero costituire "occasione di maldicenza", di "disprezzo della parola di Dio", e "screditare il nome di Dio e l'insegnamento".

Per il nostro autore-redattore, quindi, molte motivazioni sorreggono la decisione di stabilire un ordine preciso della casa. Fuori di esso si è tagliati come rami secchi dalla vita comunitaria.

Come lettori e lettrici di oggi non possiamo non constatare che le donne e gli schiavi hanno pagato il prezzo più alto di questa mediazione al ribasso. La sottomissione è diventata in qualche modo la prima virtù. Anche il dissenziente diventa un'alterità incompatibile con l'ordine della casa, e si trasforma in escluso ed "eretico".

Vescovo, presbitero e diacono?

Il vocabolario con cui vengono indicati i ministeri e i titoli di vescovi (episcopi) e anziani (presbiteri) e diaconi designa un'organizzazione esistente e ben nota all'interno delle comunità. Sarebbe però ingenuo assegnare a questi ministeri il significato e la portata che essi hanno assunto a partire dalla metà del II secolo. Non possiamo ancora parlare di una divisione tra clero e laici, e di una gerarchia con gradi discendenti ben precisa. Taluni di questi ministeri sono probabilmente sinonimi. Non è irrilevante che non venga mai usato il termine "sacerdote".

Vedervi un "protocattolicesimo" (come una retroproiezione delle strutture del cattolicesimo dei secoli successivi) forse ci espone al rischio di guardare e leggere un vocabolario e una realtà del passato con gli occhi e le categorie di oggi. L'ordinamento, per dirla con il teologo Eduard Schweizer, non è ancora una gerarchia. Non è ancora avvenuta quella "mutazione genetica", quella evoluzione-involuzione che segnerà il tramonto della concezione carismatico-mini-



steriale, a tutto vantaggio di quella gerarchica-sacerdotale-sacrale. Tuttavia si apre qualcosa di più di uno spiraglio verso la costituzione e la costruzione di una "casta" dirigenziale, che comprime la libertà dello Spirito e dei credenti.

Tale accentuazione dell'importanza della struttura non ha rischiato di oscurare la centralità del messaggio? Ci si può domandare se e quali altre strade fossero allora possibili davanti all'attacco della gnosi e dei "falsi dottori", e davanti al pericolo di dissolvenza di queste comunità. Ma è innegabile che avviene uno "spostamento" del centro della vita comunitaria.

Sembra evidente che questa "organizzazione" abbia costituito uno dei fattori che permise alle comunità di resistere nel tempo, di avere successo, espansione e identità. Le vie dell'Impero favorirono il diffondersi di questo nuovo tipo di comunità religiosa tanto che già Paolo, appoggiandosi alla diaspora giudaica, riuscì a portare il "suo vangelo" nelle città dell'Impero: "Nel corso del secondo secolo, il cristianesimo prese le distanze dalla propria matrice giudaica soprattutto in conseguenza del tragico esito che ebbe la rivolta ebraica del 132-135, conclusasi con una dura sconfitta dei ribelli... I vari gruppi cristiani attivarono allora un duplice processo di definizione identitaria..." e le comunità cristiane ebbero successo con "un tipo di chiesa istituzionalizzata, in cui era emersa la figura di un nuovo tipo di *leader* religioso, il vescovo, dotato di poteri vastissimi sul suo gregge. Questo tipo di chiesa si diede un assetto ideologico stabile, ruotante intorno a un patrimonio dottrinale, il 'deposito della fede'... Chi non l'accettava, venne condannato come eretico... Verso l'esterno, le varie comunità, attraverso alcune figure di spicco come Giustino, si posero il problema di trovare una forma di riconoscimento presso il potere politico..." (Giovanni Filoramo).

Questo progressivo passaggio da "ministro-sorvegliante" a vescovo-capo, che concentrava su di sé un potere sempre crescente, fu determinante per il futuro, le fortune e le "disgrazie" della "Grande Chiesa"... Ma le mie righe si fermano qui, come semplici accenni a questa prima tappa, che segnò in profondità la vita delle comunità e determinò una svolta rispetto alle origini.

Franco Barbero

Alcune note bibliografiche

- Eduard Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Gribaudi Editore, Torino 1971.
- Bruno Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento*, volume 2, Claudiana, Torino 1998.
- A cura di Daniel Marguerat, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2004. In particolare gli studi di Yann Redaliè.
- Paul Mattei, *Il cristianesimo antico. Da Gesù a Costantino*, Il Mulino, Bologna 2012.
- Giovanni Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Editori Laterza, Roma-Bari 2011.



Non poteva mancare, tra i cristianesimi 'perduti' in seguito alla svolta costantiniana, un accenno - peraltro così completo come quello di Matteo Grosso, assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici all'Università di Torino - alle correnti gnostiche interne al cristianesimo dei primi secoli.

I gruppi gnostici

Tra gli orientamenti dottrinali professati dai credenti in Gesù tra il II e il IV secolo e non sopravvissuti a lungo all'interno della *religio christiana* post-costantiniana ve n'è un insieme fondato su una forma di conoscenza salvifica assoluta e totalizzante: la "gnosi" (in greco *gnosis*, "conoscenza"). Coloro che la praticavano talvolta condividevano con gli altri credenti alcune pratiche eucologiche e liturgiche, ma ritenevano di essere i soli a penetrarne il significato recondito, in virtù della particolare illuminazione ricevuta. A differenza degli altri, infatti, credevano che la potenza salvifica del Cristo non si dispiegasse mediante un atto redentivo dalla portata universale, bensì attraverso una rivelazione esoterica di cui essi erano gli unici beneficiari.

La gnosi non è un fenomeno specificamente cristiano (emerge, infatti, in epoche e contesti differenti, nel buddhismo, nell'induismo, nell'ebraismo, nell'islam); essa si innesta sempre su una tradizione religiosa preesistente, della quale pretende di incarnare la forma compiuta e di interpretare il senso più autentico. Due (e tra loro interdipendenti) sono i suoi tratti costanti: il mimetismo, per cui i suoi aderenti non si costituiscono in gruppi chiaramente riconoscibili all'interno delle più ampie comunità religiose, e l'esoterismo, spesso elitario, che blinda l'accesso alle sue dottrine e ai suoi riti a ristrette cerchie di iniziati (1). Tali connotati rendono estremamente complessa la ricostruzione delle aggregazioni comunitarie interessate dal fenomeno.

L'indagine sui gruppi gnostici tardo-antichi è stata inoltre condizionata dal fatto che la loro eccentricità rispetto al cristianesimo normativo di Nicea ne decretò la scomparsa, insieme con quella dei testi ai quali essi facevano riferimento. Conseguentemente, per avere un'idea di chi fossero e di che cosa facessero, a lungo ci si è dovuti fondare quasi esclusivamente sulle testimonianze dei loro antagonisti: da un lato, alcuni intellettuali pagani, quali Celso, Plotino e Porfirio, che con essi si posero in dialettico confronto, dall'altro, gli eresiologi (veri e propri esperti di dottrine considerate eretiche dalla "grande chiesa"), che contro di loro ingaggiarono una lotta senza quartiere.

Le opere eresiologiche nelle quali si reperisce il maggior numero di informazioni sugli gnostici sono i cinque libri noti come *Contro le eresie* (ma il cui vero titolo è: *Smascheramento e confutazione della gnosi dal falso nome*) di Ireneo di Lione (seconda metà del II secolo), la *Confutazione di tutte le eresie* dello



Pseudo-Ippolito (inizi del III secolo) e la *Cassetta dei medicinali* (*Panarion*) di Epifanio di Salamina (IV secolo). Gli autori di questi scritti codificano le dottrine delle quali vengono a conoscenza in maniera diretta o indiretta associandole a specifici gruppi (Naasseni, Ofiti, Perati, Cainiti, Barbèlo-gnostici, Carpocraziani, Basilidiani etc.) che fanno discendere da una genealogia eretica il cui capostipite viene individuato in Simone Mago (At 8,18-24). In alcuni casi essi ci informano sui capiscuola gnostici e il loro operato. A Basilide, ad esempio, attivo ad Alessandria sotto Adriano e Antonino Pio (117-161 e.v.), sono attribuiti numerosi scritti, tra i quali un commento esegetico al vangelo in 24 libri, un vangelo (cfr. Origene, *Omellie su Luca* 1) e alcune *Odi* (Origene, *Omellie su Giobbe* 21,11). Secondo l'*Elenchos* pseudo-ippoliteo (7,20-27) e gli *Stromati* di Clemente Alessandrino (2,113-114; 6,53), Isidoro, figlio di Basilide, anch'egli autore di alcuni trattati, avrebbe assicurato la continuità della scuola. Si ha inoltre notizia di Carpocrate, già discepolo del docetista Cerinto, attivo ad Alessandria all'epoca dell'imperatore Adriano, e di suo figlio Epifanio, morto a Cefalonia a 17 anni e adorato come un dio, al quale Clemente attribuisce un trattato *Sulla giustizia* (*Stromati* 3,5-9). Riferisce Ireneo (*Contro le eresie* 1,25) che gli insegnamenti di Carpocrate, improntati a uno sfrenato libertinismo, sarebbero stati diffusi a Roma durante l'episcopato di Aniceto da una certa Marcelliana.

Un'altra importante scuola è quella di Valentino, egiziano di nascita, del quale si dice che giunse a Roma negli anni quaranta del II secolo e si trasferì a Cipro al tempo del vescovo Aniceto (155-166 e.v. circa) per poi fare ritorno successivamente nella capitale dell'Impero. Nell'ambito di questa scuola è possibile distinguere due diramazioni: quella orientale, gravitante intorno ad Alessandria, ma presente anche in Siria e in Asia Minore (viene chiamata anche "anatolica"), e quella occidentale o "italica". Alla prima le fonti ascrivono Assionico, Andresane e Teodoto, con il quale, in particolare, dibatte Clemente Alessandrino negli *Estratti da Teodoto*. Esponenti del ramo italico sono invece Eracleone, autore del primo commento al *Vangelo di Giovanni*, e Tolomeo, la cui *Lettera a Flora*, concernente il problema della validità della Legge di Mosè, è riportata integralmente da Epifanio nel suo *Panarion*. Le fonti ricordano, inoltre, l'attività di Marco il Mago nella valle del Rodano.

Non sempre, tuttavia, i trattati eresiologici forniscono coordinate così puntuali: ad esempio l'ampia parafrasi di un testo in uso presso i Naasseni riportata nel libro V dell'*Elenchos* non è corredata da indicazioni esplicite che consentano una localizzazione storica e geografica del gruppo stesso (2). Parimenti, gli estratti di testi gnostici riportati in tradizione indiretta non sono quasi mai riconducibili a contesti nitidi: i frammenti di Basilide, addirittura, male si conciliano tra loro dal punto di vista del contenuto né mostrano



... e venne Costantino

un'effettiva aderenza a dottrine identificabili come gnostiche.

Le scoperte della biblioteca copta di Nag Hammadi nell'Alto Egitto nel 1945/46, e successivamente di altri manoscritti, hanno modificato il quadro fornito dalle testimonianze di seconda mano: grazie al paziente lavoro condotto dagli specialisti su questo *corpus* letterario (perlopiù costituito di traduzioni copte del IV secolo di opere composte in greco a partire dal II secolo) è stato possibile rivedere criticamente il panorama prospettato dagli eresiologi e adottare nuovi modelli interpretativi. Alcuni studiosi sono giunti a decostruire la categoria stessa di "gnosticismo", un termine di conio moderno - mentre le fonti antiche, oltre che di *gnosis* ("gnosi"), parlano di *gnostikoi* ("gnostici") -, sostenendo che non è possibile ricondurre a un unico comune denominatore i fenomeni estremamente vari che essa pretende di abbracciare (3). Altri sostengono, invece, che sia lecito mantenere in uso tale categoria, seppure rivista criticamente e ridefinita sulla base dell'aderenza dei suddetti fenomeni ad alcuni fondamentali assunti relativi, ad esempio, alla mitologia, alla cosmogonia, alla soteriologia (4).

In che cosa credevano, dunque, i cristiani "gnostici"? Le loro dottrine erano in realtà molto varie; a costo di qualche generalizzazione è tuttavia possibile dare conto di un mito fondativo comune. La gnosi cristiana presuppone un'opposizione dualistica tra il Dio trascendente e il cosmo, e intende colmare l'abissale distanza tra i due offrendo una spiegazione razionale del frammentarsi del primo nel secondo. In virtù di questa fondamentale istanza gnoseologica di matrice (medio)platonica - bisogna spiegare perché l'Uno si disperde nella molteplicità del cosmo e come nonostante ciò mantenga la sua unità -, la risposta alla domanda di salvezza da parte dell'essere umano viene trasfigurata in una complessa mitologia, che tutto, sostanzialmente, riconduce alla cosmogonia, ossia all'origine del mondo (5).

Secondo tale narrazione, la prorompente carica vitale dell'Uno si estrinseca in un'opera generativa, realizzata per mezzo di un Uomo (*Ánthropos*) superiore (modello di quello terreno) attraverso l'armonico articolarsi del *Plèroma* (la pienezza di Dio) nelle emanazioni divine, le unità spazio-temporali denominate eòni. Nell'ultimo eone, il più lontano dal centro, si verifica però una crisi, un errore (*plane*) dalle conseguenze fatali: *Sophia*, un'entità femminile (a indicare la sua imperfezione e la sua fecondità), figura del sapere che volendo realizzarsi cade nel suo opposto, si distacca dal *Plèroma* e rimane imprigionata all'esterno in una materia originariamente non contemplata dal piano divino. Tra la sostanza pleromatica e quella materiale si interpone dunque un *tertium quid*, la sostanza "psichica", che è all'origine del mondo attuale: *Sophia* genera un dio minore, ignorante e limitato, responsa-



bile della creazione di un mondo - il nostro - caratterizzato dalla manchevolezza (*hysterèma*) e radicalmente opposto alla pienezza (*plèroma*) di quello divino. Il sapere fuoriuscito dal *Plèroma*, comunque insufflato nel mondo inferiore per volere di *Sophia* attraverso il demiurgo, e lì disperso in minuscole particelle, tende ad annichilire il suo prodotto e a tornare là donde è venuto: mentre il mondo attuale è transeunte, il principio spirituale in esso disperso è destinato a essere ristabilito nell'unità pleromatica. Solo lo gnostico, però, ha ricevuto tale particella spirituale. Egli riuscirà a liberare la scintilla divina che reca in sé dai vincoli mortali dell'esistenza terrena, e la sua anima, attraversando le sfere celesti, riconquisterà il mondo superiore dal quale proviene; tutti gli altri, invece, compresi gli "psichici", periranno. La guida che permette allo gnostico di liberare la particella spirituale e di ottenere il ricongiungimento pleromatico è l'Uomo primordiale, identificato con Gesù, il rivelatore divino, figlio del Dio superiore e non del creatore del mondo materiale. In questo mito cosmogonico sono proiettate fondamentali questioni esistenziali: l'opprimente senso di limitazione e finitezza in cui la dimensione mortale relega l'individuo è causa di un profondo straniamento; lo gnostico nutre l'intima convinzione di non appartenere a questo mondo imperfetto e individua la sua vera essenza, e l'unica possibile salvezza, in un universo ontologicamente altro, lontano, trascendente.

I trattati che narrano questo mito o suoi addentellati pongono densi problemi agli esegeti non solo perché necessitano preliminarmente di complesse indagini filologiche e linguistiche e spesso è arduo posizionarli lungo linee di sviluppo storico-letterarie, ma soprattutto in quanto si conformano a una poetica essenzialmente allusiva - lo si vede dal modo in cui utilizzano le Scritture bibliche (6) - che presuppone un pubblico di iniziati in grado di cogliere puntualmente i riferimenti impliciti. Tali difficoltà oggettive hanno purtroppo ostacolato una più vasta conoscenza da parte dei non specialisti di questo straordinario *corpus* letterario, che, tuttavia, oltre a testimoniare la vivacità intellettuale di questa componente della religiosità tardo-antica, risulta imprescindibile per comprendere il cristianesimo dei primi secoli e in particolare personaggi come Ireneo, Clemente Alessandrino e Origene.

La collezione di testi gnostici rinvenuta a Nag Hammadi comprende scritti molto vari per forme e generi letterari (vi troviamo, tra gli altri, vangeli, lettere, apocalissi, dialoghi di rivelazione di Gesù con uno o più discepoli, raccolte di detti e massime, trattati omiletici). Lo scritto più celebre è il *Vangelo secondo Tommaso* (NHC II,32,10-51,28), una raccolta di 114 detti attribuiti a Gesù che tuttavia non denunciano una chiara matri-



... e venne Costantino

ce gnostica (non contengono infatti alcun riferimento al mito cosmogonico né alla concezione diteistica che prevede l'esistenza di un Dio trascendente e di un demiurgo), bensì attestano una tradizione più antica, che va messa in relazione con quelle contenute nei vangeli sinottici e in quello di Giovanni (7). Probabilmente, alla luce dell'anticosmismo (un'avversione per quanto è materiale e corporeo) e dell'istanza gnoseologica e introspettiva che vi aleggia, il *Vangelo secondo Tommaso* si prestava molto bene a essere letto dal punto di vista degli gnostici e, parallelamente alla sua estromissione dai contorni di un'ortodossia cristiana in via di definizione, finì per essere integrato tra i loro testi di riferimento.

Tra gli scritti genuinamente gnostici, invece, ricordiamo l'*Apocrifo di Giovanni* (NHC II,1,1-32,9; NHC IV,1,1-49,28; NHC III,1,1-40,11; BG 19,6,77,7), che contiene la versione base del mito cosmogonico; il *Vangelo di Verità* (NHC I,3,16,31-43,24; NHC XII 2,53,19-60,30) (8), che si presenta come un commento omiletico, denso di metafore e dai toni spesso lirici, delle fasi che scandiscono la liberazione e la salvezza dell'anima dello gnostico; il *Vangelo secondo Filippo* (NHC II,3,51,29-86,19), che contiene una sofisticata catechesi, probabilmente sacramentale, incentrata sulla simbologia della camera nuziale.

La complementarità con il dato biblico e l'ontologizzazione dei concetti teologici, non definiti teoreticamente, bensì proiettati sulla quinta della narrazione mitologica, sono tratti che si ritrovano costantemente in questi scritti, pur nella varietà di strategie espositive adottate. Né mancano affondi polemici nei confronti di antagonisti sul piano religioso, il che apre la strada a diverse ipotesi sulle forme della loro fruizione e circolazione. Come si può intuire anche da queste brevi note, essi sono ricchi di indicazioni sui contenuti delle dottrine, ma avari di dati utili per una mappatura esauriente dell'arcipelago gnostico all'interno del *mare magnum* della religiosità dell'Impero tra II e IV secolo.

Dal punto di vista euristico, come abbiamo detto, l'articolato quadro offerto dagli eresiologi (che in ogni caso non va assunto acriticamente) si rivela spesso incongruente rispetto alle testimonianze offerte dalle fonti di prima mano. Per quanto queste consentono di affermare, le linee di demarcazione tra i vari raggruppamenti non erano nette; al contrario, erano possibili intersezioni, scambi e parziali sovrapposizioni. Utilizzando un termine del lessico filosofico ellenistico e non estraneo ai cristiani stessi nel II secolo, possiamo parlare di *hairéseis* (9), o scuole catechetiche, ciascuna con le proprie consuetudini esegetiche (il termine *haíresis*, da cui "eresia", almeno fino a Giustino non è ancora connotato esclusivamente in senso negativo). Tuttavia, alla luce di una documentazione spesso opaca (che rispecchia il mimetismo e l'esoterismo tipici della gnosi), una classificazione rigida di queste scuole è sconsigliabile. A partire da una serie di valutazioni contenutistiche è invece possi-



bile distinguere nel complesso delle testimonianze letterarie due principali orientamenti: la gnosi sethiana e quella valentiniana.

La prima deriva il suo nome da Seth, il terzogenito di Adamo ed Eva (Gen 4,25), al quale si fa risalire una particolare tradizione esoterica. In quanto ultimo discendente di Seth, Cristo è considerato latore della rivelazione definitiva, che consentirà la liberazione delle anime degli iniziati. La gnosi sethiana, a cui si suole ricondurre una serie di trattati tra i quali le *Tre stele di Set*, *l'Ipostasi degli Arconti*, il *Libro sacro del Grande Spirito Invisibile* (o *Vangelo degli Egiziani*), *l'Apocalisse di Adamo*, la *Protennoia trimorfica*, *Melchisedek*, *Zostriano*, lo scritto senza titolo del Codex Brucianus e il *Vangelo di Giuda*, si rifà al mito cosmogonico raccontato nell'*Apocrifo di Giovanni* (10). Secondo A. H. B. Logan, la principale corrente gnostica aderente al mito sethiano si caratterizzerebbe dal punto di vista sociologico come un movimento culturale dotato di una propria prassi iniziatico-battesimale (lo studioso ne localizza un possibile contesto nell'Ipogeo degli Aureli in Roma) e, sul piano etico, per l'aderenza a un codice rigorista (11).

Abbiamo già menzionato Valentino, maestro gnostico attivo tra Alessandria e Roma nel II secolo: la scuola che da lui prende il nome, al di là di alcune fondamentali variazioni sul piano dottrinale rispetto al mito sethiano - nelle quali non ci addentriamo - (12), si caratterizza per una maggiore integrazione dei suoi aderenti nella prassi sacramentale della "grande chiesa", per la particolare pregnanza simbolica ad essa attribuita e per l'alta considerazione con la quale i suoi adepti, in controtendenza rispetto agli orientamenti rigoristi diffusi nel II secolo dentro e fuori gli ambienti gnostici, guardano alla vita matrimoniale, che può assurgere, nello specifico, a figura del ricongiungimento pleromatico. A questa scuola sono stati ricondotti in via ipotetica alcuni trattati di Nag Hammadi, tra i quali il *Vangelo secondo Filippo* e il *Vangelo di Verità*, la cui teoria sacramentale appare consonante con quanto Ireneo e Clemente riferiscono circa la dottrina di Valentino.

Tra gli ultimi decenni del II e la prima metà del III secolo gli autori gnostici esprimono il massimo della loro creatività letteraria, confrontandosi con teologi del calibro di Ireneo, Clemente e Origene. Già nel IV secolo, tuttavia, da fenomeni essenzialmente urbani quali erano, le scuole gnostiche sembrano avere imboccato, anche geograficamente, direttrici più periferiche, come attesterebbe la biblioteca di Nag Hammadi, forse da mettere in relazione con ambienti monastici (ma la questione è discussa) (13). È certo che i gruppi gnostici faticano ormai sempre di più a ritagliarsi margini di azione nello spazio religioso istituzionalizzato dell'età post-costantiniana, dove nel frattempo ha fatto la sua comparsa un nuovo agguerrito concorrente: la religione



... e venne Costantino

di Mani. Sarà quest'ultima a raccogliere, rivisitandoli, alcuni elementi teologici dei sistemi gnostici, quali il dualismo e l'anticosmismo, assicurando loro un'esistenza più duratura.

Matteo Grosso

Note

1) Cfr. G. Filoramo, *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, "Scienze e storia delle religioni" 1, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 327.

2) Cfr. M. G. Lancellotti, *The Naassenes*, "Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte" 35, Münster, Ugarit-Verlag, 2000.

3) Cfr. M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996; K. L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 2003.

4) Cfr. ad es. B. A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis, Fortress Press, 2007; D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge, MA - London, Harvard University Press, 2010.

5) La struttura fondamentale del mito cosmogonico, variamente declinato nelle fonti, viene in genere individuata nell'*Apocrifo di Giovanni* (NHC II,32,10-51,28; NHC III,1,1-40; NHC IV,1,1-49,28; Codex Bezae Cantabrigiae Gnosticus 8502,19,6-77,7).

6) Cfr. P. Cox Miller, "Words With an Alien Voice". *Gnostics, Scripture, and Canon*, in «Journal of the American Academy of Religion» 57 (1989), pp. 459-483; L. Painchaud, *The Use of Scripture in Gnostic Literature*, in «Journal of Early Christian Studies» 4 (1996), pp. 129-147.

7) Cfr. *Vangelo secondo Tommaso*. Introduzione traduzione e commento di Matteo Grosso, "Classici" 12, Roma, Carocci, 2011, pp. 28-30.

8) Il *Vangelo di Verità* è in realtà privo di titolo e viene così denominato sulla base dell'espressione che compare nell'incipit, "Il vangelo di Verità è gioia per quelli che hanno ricevuto dal Padre della verità la grazia che fa in modo che essi lo conoscano, attraverso la potenza del Logos che è venuto dal Plèroma" (NHC I,3,16,31-35).

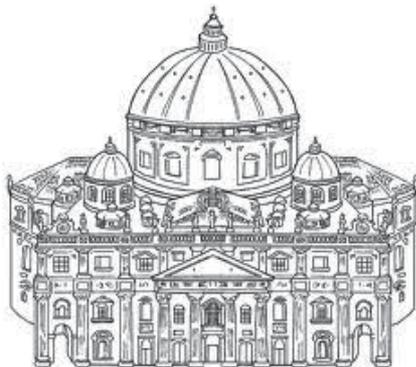
9) Cfr. M. Sachot, *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Torino, Einaudi, 1999 (ed. orig. *L'invention du Christe. Genèse d'une religion*, Paris 1998), pp. 102-110.

10) Cfr. Pearson, *Ancient Gnosticism*, cit.

11) Cfr. A. H. B. Logan, *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*, T&T Clark, London - New York, 2006, pp. 58-61.

12) Si veda Filoramo, *Veggenti Profeti Gnostici*, pp. 309-324.

13) Cfr. S. Emmel, *The Coptic Gnostic Texts as Witness to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in J. Frey, E. E. Popkes, J. Schröter (hrsg.), *Das Thomasevangelium: Entstehung - Rezeption - Theologie*, "Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 157, Berlin - New York, de Gruyter, pp. 33-49.



Marco Rizzi, professore associato al Dipartimento di Scienze religiose presso l'Università Cattolica Sacro Cuore di Milano, sottolinea come la teologia cristiana che si è lungamente interrogata sull'ellenizzazione del cristianesimo, oggi stia formulando la necessità di un vero e proprio programma di de-ellenizzazione.

L'ellenizzazione del Cristianesimo

Il problema dell'ellenizzazione del Cristianesimo è stato posto nei suoi termini divenuti poi classici da Adolf von Harnack, a cavallo tra XIX e XX secolo. Esponente della cosiddetta teologia liberale tedesca (così denominata perché sviluppatasi all'interno delle facoltà umanistiche delle moderne università, eredi dell'insegnamento medievale delle "arti liberali"), Harnack denunciava una frattura insanabile tra l'originario messaggio cristiano, elaborato all'interno delle categorie bibliche proprie del giudaismo dell'epoca di Gesù, e la successiva elaborazione dei dogmi sanciti dai concili antichi a partire dal IV secolo, in specie quelli di Nicea (325) e di Calcedonia (451); in essi, per definire la natura del divino e le caratteristiche del fondatore della nuova religione, i suoi seguaci si erano appropriati indebitamente dell'armamentario concettuale proprio della filosofia greca e, in particolare, di quella sintesi di platonismo, stoicismo e aristotelismo che si era venuta affermando a partire dal II secolo e che era culminata nel neoplatonismo del III e del IV secolo. In questo modo, agli originari caratteri del messaggio evangelico si erano sovrapposti concetti, quali natura, sostanza, persona, ecc., che non solo nulla avevano a che fare con i precedenti, ma avevano addirittura determinato una sostanziale soluzione di continuità nell'esperienza della chiesa rispetto alle sue origini. Discontinuità destinata a perdurare nei secoli, per l'intrinseca continuità che caratterizzava invece la teologia medievale rispetto a quella tardoantica: a ben vedere, sarebbe la stessa idea di "teologia" - ovvero di un discorso razionalmente argomentato su Dio - a costituire un dato inconciliabile con l'originario messaggio cristiano.

Nella ricostruzione di Harnack, affidata a due tra le più celebri sue opere, la *Storia dei dogmi* (1885-1889) e *Missione e diffusione del cristianesimo nei primi tre secoli* (1902), la progressiva deriva ellenizzante del cristianesimo si avvia con la dottrina del *Logos* ("Verbo") di Giustino (martirizzato poco dopo la metà del II secolo) e raggiunge il punto di non ritorno con Origene, considerato l'autore del primo sistema speculativo organicamente strutturato a partire da un'esegesi della Bibbia condizionata dal presupposto platonico dell'opposizione tra sensibile e intelligibile, e dalla conseguente svalutazione dell'esperienza condotta dall'uomo in questo mondo.

Non è quindi un caso che la monumentale collana di fonti cristiane antiche avviata da Harnack programmaticamente si volesse limitare ai soli primi tre



... e venne Costantino

secoli (anche se successivamente tale limite venne superato): con Origene e il quarto secolo si erano ormai perse definitivamente le tracce dell'originario messaggio di Gesù.

La posizione di Harnack può essere considerata, da un lato, uno sviluppo della diffidenza già propria di Lutero e Melantone verso Origene, eponimo di quella *aetas origeniana* in cui i due Riformatori individuavano il momento della corruzione introdotta dalla filosofia greca nel messaggio cristiano, che solo il provvidenziale intervento dell'Agostino, assertore del primato assoluto della grazia, aveva potuto restaurare nella sua integrità; dall'altro, la riflessione di Harnack si svolge in parallelo al progressivo venir meno della fiducia positivista di poter ricostruire l'effettivo profilo storico di Gesù, in un tentativo che, avviato verso la fine del XVIII secolo dall'illuminista Reimarus, culminerà nella definitiva separazione tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, sancita da Bultmann negli anni tra le due guerre. Harnack ritiene che si possa invece individuare almeno un'*Essenza del cristianesimo*, come recita il titolo di un altro suo celebre scritto (1900), tradita dai successivi sviluppi dogmatici ed ecclesiastici, e declinabile soprattutto in termini etico-morali.

Nel corso del XX secolo, dunque, la teologia cristiana si è lungamente interrogata sulla portata e i limiti dell'ellenizzazione del cristianesimo, sino a formulare la necessità di un vero e proprio programma di de-ellenizzazione, consistente nel liberare la riflessione teologica e l'esegesi biblica dagli schematismi scolastici e dottrinali che la ingabbiavano, a favore del recupero di forme narrative e discorsive di argomentazione e di prassi di lettura alternative alle tendenze allegorizzanti o moralizzanti della predicazione tradizionale (quali, ad esempio, la *lectio divina* di ascendenza monastica o il *midras* della tradizione sapienziale ebraica).

Inoltre, a partire dal secondo dopoguerra e dalla progressiva acquisizione di consapevolezza di quanto accaduto agli ebrei europei, la teologia e la storiografia delle origini cristiane hanno sempre più sottolineato il legame di continuità e non semplicemente genetico tra ebraismo e cristianesimo, sino al superamento delle posizioni tradizionali della chiesa cattolica al riguardo, così come sancito dal concilio Vaticano II, che ha determinato altresì la crisi e l'abbandono della teologia neoscolastica sino ad allora dominante. In qualche misura, si è assistito al tentativo, parallelo a quello della de-ellenizzazione, di una ri-giudaizzazione del cristianesimo, nei termini di una riscoperta della sua dimensione biblica e sapienziale, anche se spesso questi concetti mancavano di una più precisa caratterizzazione.

Il programma di de-ellenizzazione ha comportato, tra le altre cose, un ripensamento analitico del processo storico che nel corso degli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso ha condotto a un rovesciamento prospettico, sino



alla formulazione di una teoria di "cristianizzazione dell'ellenismo", autorevolmente ripresa da Benedetto XVI in un discorso all'università di Ratisbona, secondo cui il cristianesimo avrebbe inserito nel complesso della filosofia e della razionalità greca un'istanza veritativa e un fondamento rivelativo tali da riorientare in profondità il senso stesso del filosofare e le modalità dell'argomentare razionale. La dottrina del *Logos*, elaborata da Giustino, a partire dall'esplicita identificazione di esso con la persona storica di Cristo, avrebbe così comportato un nuovo equilibrio tra esperienza in questo mondo e aspirazione al suo superamento, riducendo, se non del tutto eliminando, la svalutazione platonica dell'orizzonte terreno, conservandone però e anzi soddisfacendone l'ansia conoscitiva che caratterizzava l'insieme della filosofia greca.

L'ampliamento delle conoscenze relative al contesto in cui si è sviluppato il primo cristianesimo e, in particolare, di quelle relative alla situazione sociale e culturale della Palestina all'epoca di Gesù, e più in generale del giudaismo a lui contemporaneo, hanno però reso sostanzialmente obsoleto il dibattito sull'ellenizzazione, almeno nei termini in cui è stato condotto nel corso del XX secolo. La storiografia, dal secondo dopoguerra in poi, ha infatti messo sempre più in evidenza come lo stesso giudaismo palestinese costituisse un fenomeno assai più complesso e articolato di quanto immaginato sino ad allora, non solo per la scoperta dei rotoli del Mar Morto, ma anche, in direzione diametralmente opposta, per l'acquisizione della presenza di idee, stili di vita, pratiche amministrative ed economiche largamente confrontabili e dipendenti da quelle in uso nel resto del Mediterraneo orientale, area che era stata profondamente ellenizzata a seguito delle conquiste di Alessandro Magno.

Indubbiamente, il popolo di Israele - o almeno una sua parte - aveva a lungo opposto resistenza a un simile processo di ellenizzazione; tuttavia, il confronto, ad esempio, con i papiri documentari provenienti dall'Egitto si rivela illuminante e decisivo per comprendere le dinamiche storico-sociali e in senso lato, culturali proprie anche della Palestina sotto la dominazione romana, nonché per illuminare il significato stesso di alcune idee ed espressioni che compaiono nei vangeli e nella prima letteratura cristiana. Quanto l'ellenizzazione fosse un tratto proprio già del giudaismo palestinese, o almeno di una sua parte, resta argomento di discussione; tuttavia, è divenuta difficilmente sostenibile l'esistenza di un giudaismo o di "categorie bibliche" indifferenziate, da cui si sarebbe originato un "cristianesimo" in qualche misura sottratto a qualsivoglia commistione con l'orizzonte greco.

Simmetricamente, la storiografia delle origini cristiane è venuta sempre più sottolineando l'originaria frammentazione e differenziazione dei primi gruppi che si richiamavano a Gesù, manifestata già dalle profonde divergen-



... e venne Costantino

ze tra le immagini di lui fornite dai testi dei decenni immediatamente successivi che, giova ricordarlo, non si limitavano solo a quelli raccolti in seguito nel Nuovo Testamento, ma ne comprendevano parecchi altri, di cui abbiamo notizie e frammenti più o meno estesi e solo una piccola parte nella loro interezza.

Indubbiamente, l'ellenizzazione con cui era entrato in contatto anche il giudaismo palestinese rappresentava un fenomeno più vasto e generale, anzitutto linguistico e amministrativo, della sola dimensione filosofica greca che, come visto, sta alla base della teoria dell'ellenizzazione formulata da Harnack. Tuttavia, non va poi dimenticato come il giudaismo palestinese fosse ormai solo una componente, per quanto la più veneranda, di un fenomeno religioso e culturale che nella diaspora susseguente alle ricorrenti invasioni e conquiste subite dall'Israele geografico aveva conosciuto una diffusione in tutti gli angoli del bacino del Mediterraneo, Roma inclusa.

Proprio in questi contesti si erano originate esperienze, come quella di Filone ad Alessandria, in cui la Bibbia era stata programmaticamente messa in contatto con la filosofia greca, in un processo, se si vuole, di ellenizzazione del giudaismo che anticipava e ispirò l'analogo processo cristiano. In questo senso, vanno dunque valutate le modalità con cui i gruppi cristiani sono progressivamente giunti ad appropriarsi della strumentazione concettuale elaborata dalla filosofia greca e la misura in cui l'abbiano, a loro volta, eventualmente modificata (in un processo tanto di ellenizzazione del cristianesimo, quanto di cristianizzazione dell'ellenismo per usare la terminologia già ricordata).

Al proposito, il cristianesimo del II e III secolo introduce una profonda alterazione negli schemi propri del modo di filosofare antico e tardoantico. Sino a quel momento, infatti, il discorso su Dio era compreso all'interno della più generale speculazione sui "principi primi", ovvero sugli elementi costitutivi fondamentali attorno a cui si organizzava la realtà: il divino, certamente, ma anche la materia (considerata coeterna ad esso), il numero, la forma - se si vuole restare nell'ambito della tradizione platonica. Da qui, il filosofo antico traeva, con accenti differenti a seconda della scuola di appartenenza, una serie di enunciazioni e di insegnamenti (in greco *dogmata*, "dottrine") in grado di orientarne la vita in direzione della sapienza e, in ultima analisi, condurlo all'approssimazione del divino stesso. In questo quadro, la comune pratica religiosa, fatta di riti e sacrifici, perdeva di significato e veniva relegata alla massa della popolazione non in grado di praticare la filosofia.

Ora, invece, nell'esperienza del cristianesimo del II e III secolo il discorso su Dio, la "teologia", cessa di essere una parte, sia pure rilevante, della più generale speculazione metafisica, per divenire invece l'oggetto ultimo di essa, in funzione del quale deve essere riorientato l'intero movimento del pensiero; ma questa nuova teologia viene legata strettamente alla vita e al culto, ovvero



all'etica e alla pratica religiosa, riunendo in una triade elementi che sino ad allora avevano avuto correlazioni più lasche e, soprattutto, differenziate a seconda dell'educazione ricevuta e della classe sociale di appartenenza.

Come afferma Giustino a proposito dell'eucarestia "nessuno ha il diritto di prenderne parte se non crede alla verità della nostra dottrina, se non ha ricevuto il lavacro di remissione dei peccati per la rinascita e se non vive conformemente all'insegnamento di Cristo" (I *Apol.* 66). Non stupisce, quindi, lo sconcerto che gli intellettuali pagani dovevano provare di fronte a "donicciole e pescivendoli" che si avventuravano sui sentieri della speculazione teologica sino ad allora esclusivamente riservata a loro stessi.

Analogamente, l'appropriazione della metafisica platonica da parte del cristiano Origene comporta un *deplacément* radicale rispetto all'oggetto dell'indagine intellettuale: sulla scia di Filone, l'universo concettuale ("noetico" nella terminologia platonica) non è più rappresentato dal mondo delle idee attingibili attraverso il processo di astrazione che trascorre dal sensibile all'intelligibile, bensì diviene la concretezza storica del testo biblico, assunta a vera e propria forma di incarnazione dell'originale Verbo di Dio, del tutto affine a quella concretamente realizzatasi nella persona di Gesù. Così, il filosofo-esegeta deve cogliere l'umanità della Parola della rivelazione di Dio divina nella sua espressione letterale, di narrazione di un effettivo avvenimento storico, ma deve al tempo stesso afferrarne l'irriducibile dimensione divina cogliendone, almeno in parte, gli infiniti tesori di significato che si possono cogliere al di là del significato immediato.

Per usare una metafora origeniana, così come gli apostoli vedevano la figura umana di Gesù con gli occhi del corpo, ma ne coglievano l'essenza divina con quelli della fede, l'esegeta deve penetrare il senso riposto della pagina biblica al di là della sua "corporeità" storica e letterale. Si tratta indubbiamente di un equilibrio difficile, in cui la novità dell'oggetto d'indagine, la Bibbia, può risultare offuscata dallo strumento analitico utilizzato, la strumentazione filosofica greca; ma non va dimenticato come quest'ultima costituisse l'orizzonte epistemologico entro cui si doveva collocare ogni forma di argomentazione e di indagine intellettuale, che volesse avere piena cittadinanza nel mondo antico e tardoantico, pena la riduzione del discorso cristiano a vana chiacchiera. Solo un mutamento di ordine generale sul piano epistemologico, in fondo, ha comportato pure il sorgere della questione stessa dell'ellenizzazione del cristianesimo, quando con l'emergere del moderno si è sempre più venuta affermando anche la consapevolezza del carattere storicamente condizionato, e per questo mutevole, del cristianesimo, a partire già dalle sue origini.

Marco Rizzi



“Il rapporto tra potere imperiale e cattedra romana conobbe, nel periodo costantiniano, fasi altalenanti e non mancarono le prese di distanza e perfino forti contrasti”, sottolinea Emanuele Castelli, Research Fellow della Alexander von Humboldt Foundation presso la cattedra di storia della Chiesa della Facoltà di Teologia della Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

La “svolta” costantiniana vista da Roma

Per introdurre alcune, brevi riflessioni sul significato e l'importanza della cosiddetta “svolta costantiniana” per la storia della Chiesa di Roma, sarà bene prendere subito in considerazione le parole di un autore cristiano di nome Gaio, vissuto agli inizi del III secolo a Roma, il quale così scriveva: «Io sono in grado di mostrare i trofei degli apostoli: se vai infatti sul colle Vaticano o sulla via Ostiense, troverai i trofei di coloro che fondarono questa Chiesa». Lo scritto di Gaio è andato perduto. Queste parole ci sono tuttavia state conservate da Eusebio di Cesarea (IV sec.) nella sua *Storia ecclesiastica* (1). In effetti la notizia di Gaio era allora non meno di oggi di grande significato, perché informava sui più importanti “luoghi della memoria” della Chiesa romana, eretti per celebrare gli apostoli Pietro e Paolo, già definiti da Ireneo di Lione (seconda metà del II secolo) come i «gloriosissimi fondatori della comunità romana» (2).

Chi visita la necropoli della basilica vaticana, ha oggi la possibilità di ammirare il *trofeo* in onore di Pietro, del quale parlava Gaio: una piccola edicola funeraria, realizzata in onore dell'Apostolo poco dopo la metà del II secolo, probabilmente intorno all'anno 160. Fu proprio però per la presenza di questa memoria funeraria che l'imperatore Costantino promosse, intorno al 320, i lavori per l'erezione di una grande basilica sul colle Vaticano, uno spettacolare edificio per esaltare la memoria del principe degli apostoli (oltre che dare un grande segno della munificenza dell'imperatore).

Fu il più grande edificio costruito all'epoca nel suburbio romano: beneficiaria di tale costruzione ne sarebbe stata la locale comunità cristiana. Lo stesso Costantino, e con lui alcuni membri della sua famiglia, promossero peraltro in quel periodo l'erezione di altri edifici, come una più piccola basilica in onore dell'apostolo Paolo e la cosiddetta basilica Lateranense. I lavori per questa basilica furono avviati forse già nel 312, all'indomani della vittoria a Roma di Costantino sul rivale Massenzio, e portati a termine prima del 324, dunque ancora vivente l'imperatore (3). Questa basilica sarebbe stata la chiesa cattedrale della comunità cristiana di Roma, riservata alla liturgia del vescovo e alle riunioni plenarie con i fedeli.

Siamo oggi a millesettecento anni dall'inizio di quella “svolta costantiniana”, e sono state già tenute alcune celebrazioni o convegni per riconsiderare il significato e la portata storica di quei fatti, che inauguravano una linea di rapporti nuova tra lo Stato Romano e la Chiesa. È ben noto, d'altra parte, che le



donazioni di Costantino in particolare alla Sede romana e al suo vescovo hanno avuto in passato giudizi contrastanti e anche severi. Tuttavia, vagliati criticamente i fatti, bisogna respingere l'idea che la svolta operata da Costantino significò semplicemente vantaggi per la Chiesa di Roma o che l'imperatore con i suoi doni asservisse al suo volere coloro che li ricevevano. Infatti il rapporto tra il potere imperiale e la cattedra romana conobbe, nel periodo costantiniano (intendo durante il regno di Costantino e poi dei suoi figli), fasi altalenanti e a una iniziale collaborazione non mancarono le prese di distanza e perfino forti contrasti.

Per argomentare tale riflessione, basterà qui richiamare due importanti eventi che ci consentono di renderci ben conto del complesso svolgersi degli eventi di allora.

Costantino desiderava non solo che la Chiesa fosse libera di professare il proprio culto, ma anche che essa fosse amica e alleata - e qui sta la svolta da lui compiuta - per il bene e l'unità dello Stato. Ciò spiega il senso degli eccezionali benefici ed elargizioni e provvedimenti di natura legislativa a vario livello in favore della Chiesa e dei suoi membri, provvedimenti che, è bene ribadirlo, segnarono un corso nuovo, una svolta nei rapporti dello Stato romano con la Chiesa. Non sorprende, quindi, l'immediato interessamento dell'imperatore e il suo diretto impegno nelle controversie dottrinali cristiane dell'epoca, proprio perché l'unità della Chiesa era nell'interesse e per il bene dell'Impero.

Orbene, uno dei primi problemi che, a questo riguardo, Costantino ebbe da affrontare, riguardava la soluzione della cosiddetta controversia donatista, ossia una grave spaccatura delle comunità dell'Africa proconsolare, della Mauretania e della Numidia, scoppiata proprio nel 312, quando un sinodo africano aveva dichiarato nulla l'elezione di Ceciliano a vescovo di Cartagine. Ceciliano era stato, infatti, consacrato nell'episcopato da Felice di Abthugni, accusato di essere uno dei *traditores*, ossia tra coloro che durante la persecuzione di Diocleziano avevano consegnato i libri sacri all'autorità romana, cadendo dunque gravemente in peccato in tempo di persecuzione. I rivali di Ceciliano erano guidati da un certo Donato (da qui il nome di donatisti) e avevano eletto un nuovo vescovo. Le comunità africane si erano, a questo punto, divise o per l'una o l'altra parte.

Per risolvere la controversia, proprio i donatisti si appellarono a Costantino e chiesero che fossero chiamati vescovi dalla Gallia (tale regione non era stata ancora coinvolta nella controversia) a giudicare la questione. Costantino accolse la richiesta ma convocò le parti contrapposte a Roma. Una mossa che forse i donatisti non si aspettavano. Una commissione presieduta dal vescovo di Roma Milziade e composta da tre altri vescovi dalla Gallia fu così chiamata a sentenziare sul caso.

Il processo fu celebrato nell'ottobre del 313 nel palazzo del Laterano. Il verdetto fu favorevole a Ceciliano. A questo punto i donatisti protestarono



... e venne Costantino

energicamente affermando che il processo non era da considerarsi valido, sia perché troppo pochi erano stati i partecipanti, sia perché la decisione era stata presa troppo rapidamente (con un processo durato appena tre giorni).

A fronte di una crisi oggettivamente grave dell'episcopato africano, e pur con disappunto, Costantino accolse la richiesta e concesse l'appello. Sperava forse, in questo modo, di trovare una soluzione più largamente condivisa e perciò convocò un nuovo, grande sinodo ad Arles, che avrebbe dato peraltro ugualmente torto ai donatisti, poco dopo.

A noi interessa qui però rilevare che i provvedimenti costantiniani, se in un primo momento avevano dato rilievo alla sede di Roma, ora invece, convocando un nuovo sinodo altrove, sconfessavano di fatto, pur senza volerlo, la validità delle decisioni prese sotto la presidenza di Milziade. Possiamo immaginare il disappunto che se ne ebbe a Roma. Morto Milziade, il nuovo vescovo Silvestro non si presentò ad Arles e si fece invece rappresentare, inaugurando così una prassi seguita anche da altri vescovi di Roma, che non parteciperanno mai in prima persona ai concili convocati dall'imperatore, ma si faranno piuttosto rappresentare.

Come si vede, questo primo episodio mette in luce un fatto importante: a differenza dell'età precedente, in questa nuova fase di rapporti tra Stato e Chiesa, Costantino, e poi i suoi successori, si considereranno coinvolti in prima persona nella risoluzione delle controversie ecclesiastiche, al punto da convocare essi stessi i concili. A tal proposito ha a ragione rilevato Arnaldo Marcone: da questo momento, nelle controversie ecclesiastiche, ci sarà «un giocatore in più» (4). E il vescovo di Roma, come appena visto, ne farà in più di una occasione le spese.

Un secondo importante evento, cui facevo sopra riferimento e che qui mi limito solo ad accennare, sempre per quel che riguarda i rapporti tra potere imperiale e cattedra romana, avvenne con uno dei figli di Costantino, Costanzo II, il quale, divenuto unico imperatore, cercava di imporre con la sua autorità una soluzione di forza al perdurare di un'altra controversia dottrinale, quella ariana; e poiché il vescovo di Roma Liberio si opponeva coraggiosamente alle sue pretese e alle sue decisioni, Costanzo II ne ordinò l'arresto e la deportazione in Tracia. Correva l'anno 355, ed erano passati circa quarant'anni dalla svolta costantiniana. Stremato dal duro esilio, Liberio poté fare ritorno a Roma solo circa due anni più tardi, quando l'imperatore si sentì sicuro di averlo ridotto sotto controllo.

Se dunque sono innegabili una serie di importantissimi benefici, di eccezionali elargizioni e provvedimenti legislativi concessi da Costantino a favore della Chiesa in generale, e una serie di benefici in particolare per la sede di Roma, e se è vero che questa nuova politica imperiale dette inizio a un nuovo corso, è altrettanto innegabile che il coinvolgimento dell'autorità imperiale



nella vita della Chiesa non significò *sic et simpliciter* benefici per la Chiesa stessa. E, d'altra parte, per quel che concerne ancora il caso della sede romana, si deve tenere anche presente che, con l'eccezione della basilica Lateranense, peraltro costruita in posizione di estrema periferia, le costruzioni delle basiliche costantiniane si collocarono tutte nel suburbio, cioè al di fuori delle mura della Città. Costantino non toccò il centro pagano di Roma per costruzioni a favore dei cristiani. In effetti, la "conquista" cristiana dello spazio urbano sarebbe stata opera soprattutto dei vescovi di Roma del IV e V secolo, Marco, Giulio, Liberio, Damaso e i loro successori.

La svolta operata da Costantino e portata avanti poi dai suoi figli e successori va pertanto considerata sotto vari profili se la si vuole intendere appieno, mettendo da parte valutazioni talvolta fin troppo semplicistiche. Fu una straordinaria fase di cambiamento, certo non priva di contraddizioni. E appunto per tale ragione essa è ancora oggi una delle epoche storiche più dense di problemi, ma anche più affascinanti e stimolanti per chi si occupa di storia. Ciò spiega il fervore con cui ancora oggi discutiamo del significato di quella straordinaria svolta.

Emanuele Castelli

Note

1) Eusebio di Cesarea., *Historia ecclesiastica* II, 25, 5-7.

2) Ireneo di Lione., *haer.* III, 3, 2: in questo passo si definisce inoltre la Chiesa di Roma come «maxima, antiquissima et omnibus cognita».

3) I lavori per la costruzione della Basilica di San Pietro si conclusero, invece, solo vari anni dopo la morte di Costantino.

4) Cfr. A. Marcone, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari 2002, p. 100.



*“Con la svolta costantiniana la Chiesa mutua sempre più la propria organizzazione da quella imperiale. E per questo processo di integrazione reciproca tra Chiesa cristiana e Impero tardoromano, questa età è stata chiamata della Chiesa imperiale”.
Teresa Sardella, insegna Storia del Cristianesimo presso l’Università di Catania.*

La conversione del mondo tardoantico

Tarda Antichità: tra continuità e trasformazioni

La Tarda Antichità corrisponde a un lungo periodo storico che è contraddistinto da mutamenti e trasformazioni di ogni tipo: sociali, culturali, istituzionali, economici e religiosi. Come tutte le periodizzazioni, anche questa è altamente convenzionale ed è più che mai dibattuta rispetto al suo inizio e alla sua fine. La forbice più ampia corrisponde a un lasso di tempo che va dalla metà del II secolo fino al VII (1).

Nella diffusa e odierna considerazione, così come nella storiografia tradizionale attenta alle dinamiche istituzionali, il cambiamento di maggiore impatto è quello religioso, rappresentato dalla conversione di Costantino. Prima della deposizione dell’ultimo imperatore d’Occidente (476), l’inizio di una nuova era è indicato proprio nella conversione dell’imperatore e nella così detta svolta costantiniana, quando le scelte politico-istituzionali a favore della religione cristiana segnarono un cambiamento nei rapporti tra cristianesimo e Impero e, con esso, la nascita di una nuova Chiesa, la Chiesa imperiale.

Ma la conversione religiosa di Costantino sta dentro la conversione religiosa del mondo tardo antico: un lento processo partito da lontano, iniziato nel II secolo, e per nulla concluso nemmeno con la stessa conversione dell’imperatore. In sintesi, la conversione dell’imperatore rappresenta una cesura, ma, allo stesso tempo, continua un processo di trasformazioni già in atto. La trasformazione religioso-istituzionale è solo un aspetto di trasformazioni più profonde in senso cristiano - quali mentalità e cultura - che si completeranno o avverranno nei secoli successivi.

Al momento della conversione di Costantino e della sua svolta rivoluzionaria, la ‘genesì della tarda antichità’ è avviata (2), ma non completata. Infatti, sono iniziati da tempo i processi di cambiamento del mondo antico, processi che sono di natura sociale, economica, culturale, filosofica, e religiosa. Il cristianesimo, soprattutto dagli inizi e lungo il corso del IV secolo, è saldamente istituzionalizzato, si è ben inserito nella società del suo tempo e si è dotato di un patrimonio teologico definito e articolato. Con la svolta costantiniana la Chiesa mutua sempre più la propria organizzazione da quella imperiale. E per questo processo di integrazione reciproca tra Stato e religione, tra Chiesa cristiana e Impero tardoromano, questa età è stata chiamata della Chiesa imperiale. Ed è stata anche chiamata l’epoca dei concili ecumenici, di Nicea (325), di Costantinopoli (381), di Efeso (431), di Calcedo-



nia (451). Con Calcedonia inizia per l'Occidente una storia religiosa e civile diversa - diversa da prima e diversa da quella dell'Oriente -. In Occidente, infatti, finisce il sistema politico imperiale (476), nascono i regni barbarici. Ma, sarà solo nell'età di Gregorio Magno (+604), che, in Occidente, si potrà dire attuata in modo completo la trasformazione del mondo antico in senso cristiano. Solo in questa età il cristianesimo raggiungerà anche le campagne e ci sarà la cristianizzazione di tutta la cultura - sia l'alta cultura ora filtrata attraverso i monasteri che la cultura in quanto mentalità, ora modellata su un nuovo immaginario e su simboli cristiani - (3).

Il cristianesimo dalla prima diffusione alla rottura con l'Impero

Quando il cristianesimo inizia a diffondersi non ha ancora una precisa identità. Dal punto di vista religioso viene per lo più confuso con i culti di provenienza orientale, di Mitra, Cibele e Attis. Come questi, il cristianesimo è centrato su istanze di tipo soteriologico, rivoluzionarie rispetto alla religione tradizionale. Come questi, il cristianesimo promette il benessere fisico e spirituale anche oltre la vita e ha un carattere universalistico. Ma, da questi il cristianesimo si distingue profondamente per l'esclusivismo religioso che sostituisce esperienze plurime e di inclusivismo religioso e culturale.

I cristiani, pur partecipando della cultura e della visione del mondo romano, nella loro percezione religiosa, si distinguono dagli altri abitanti dell'Impero per il credo religioso e per alcuni aspetti del modo di vivere che da questo credo dipendono.

Nelle comunità cristiane si entra da adulti, attraverso il battesimo, un rito di iniziazione unico e non reiterabile, a differenza dei culti orientali che inglobano tanti riti di iniziazione-purificazione. A differenza dei popoli pagani e dei giudei, i cristiani sono un popolo nuovo, che annulla distanze sociali, sessuali ed etniche (4). Nella 'nuova famiglia' della comunità cristiana, tutti sono 'fratelli' e 'sorelle': è una rivoluzione sociale, e, soprattutto, una rivoluzione culturale. E, ancora, un solco profondo divide i cristiani dal resto della società in occasione delle feste pubbliche: la partecipazione a esse ha il significato di un atto di culto nei confronti della figura dell'imperatore che i cristiani, nonostante il loro lealismo civico (5), non possono accettare.

Ma, l'atteggiamento cristiano, non dichiaratamente ostile fa sì che il cristianesimo non venga affrontato in modo sistematico come un problema dall'Impero romano fino alla metà del III secolo.

A metà del III secolo, si concentrano alcune evenienze che comportano la rottura tra i cristiani e l'Impero. Da un lato, il completamento dell'organizzazione ecclesiastica rende di fatto potenzialmente eversiva la struttura sociale attuata dalla Chiesa: un sistema di supporto sociale, di welfare, sconosciuto al mondo antico e in grado di catalizzare consensi, che si aggiunge alla forza di attrazione più propriamente religiosa. Dall'altro, è soprattutto la crisi



... e venne Costantino

istituzionale che investe l'Impero nel III secolo a risultare decisiva per le sorti del cristianesimo. L'Impero è diventato troppo grande per potere essere retto da un solo imperatore. Per questo è soggetto a continue ribellioni militari con proclamazioni incontrollabili di nuovi imperatori da parte delle legioni. Gli imperatori corrono ai ripari, tentando prima di individuare anche i nemici interni e poi rafforzandosi dal punto di vista istituzionale. Nell'un caso e nell'altro vengono coinvolti i cristiani.

Una conseguenza sono le persecuzioni, che solo dalla metà del III secolo e ciascuna con caratteristiche proprie, vengono avviate per decreto imperiale e sull'intero territorio dell'Impero (6). La prima è quella di Decio (249 e 251). Vi è, poi, quella di Valeriano, determinata nella volontà di colpire al cuore il cristianesimo, confiscandone i beni e perseguitandone i capi, cioè i vescovi. La più sanguinaria è l'ultima, quella di Diocleziano (303-304). Quest'ultima è conseguente al progetto di restaurazione imperiale centrato sui principi di riorganizzazione dinastica e di restaurazione delle antiche tradizioni religiose. La nuova forma di successione dinastica e di legittimazione del potere è la tetrarchia: due augusti -uno per ciascuna parte dell'Impero-, due cesari -figli eletti- pronti a succedere loro. In Occidente, dove è Augusto Massimiano, il giovane cesare è Costanzo Cloro, padre di Costantino.

La formula di questa 'famiglia imperiale' costruisce una nuova autorità assoluta strutturata su un potere politico-religioso conferito dagli dèi e al riparo da sedizioni. Questo progetto politico-religioso è fondato sulla restaurazione delle antiche tradizioni. Diocleziano, Augusto d'Oriente, si fa chiamare Giove - *Iovius*, discendente di *Iuppiter* - quale incaricato del governo universale del mondo e con il potere di delega ad altri imperatori. In virtù di questo, attribuisce a Massimiano, Augusto d'Occidente, il nome di Ercole, figlio di Giove, simbolo di energia.

Questo stesso progetto di restaurazione conserva anche elementi della religiosità aperta all'Oriente e alle sue divinità, introdotta a Roma dai Severi. Centrale in essa è il culto del *Sol invictus*, simbolo della divinità suprema. Da qui il cerimoniale imperiale assume riti che avvolgono l'imperatore di un'aura sacra in quanto ne fanno l'emanazione del potere supremo della divinità.

In questo progetto di riforma dell'Impero e nella particolare prospettiva teologico-politica di Diocleziano i cristiani risultano spuri. L'avversione anticristiana, fino ad ora concentrata su problematiche sociali e su polemiche filosofiche portate avanti da intellettuali (7), diviene istituzionale. Dopo i quattro editti di Diocleziano (fra 303 e 304), con Galerio (in Oriente) si arriva, nel 311, a un primo editto di tolleranza, che ha una validità territorialmente limitata.

La pacificazione con Costantino imperatore unico

In Occidente, morto Costanzo Cloro (306), già divenuto imperatore, il quale, debolmente cristiano, non ha perseguitato i cristiani, il 25 maggio,



viene proclamato imperatore Costantino. La sua elezione mette in crisi il sistema tetrarchico e avvia una serie di guerre civili che si concluderà nel 324, quando Costantino diverrà imperatore unico.

La sua religiosità prima della conversione è poco nota. Sia la madre Elena che il padre Costanzo Cloro erano cristiani, ma in modo superficiale. Costantino ebbe una brillante carriera militare e, fino al 312, sembra sia stato seguace del culto del *Sol Invictus*. Un panegirico racconta che, in seguito a una vittoria sui barbari, Costantino sia andato al tempio di Apollo, dove, durante una visione, il dio si era posto come suo protettore, profetizzandogli il governo del mondo (8). Oltre all'analogia con il più famoso sogno di Cristo, anche questo passo testimonia che Costantino cercava una legittimazione religiosa alternativa a quella di Diocleziano. Con la designazione del dio Sole-Apollo -coincidente con il *Sol Invictus* degli imperatori illirici- Costantino vuole ricollegarsi proprio a questa dinastia. Egli costruisce, così, una teologia del potere che si pone in alternativa alla teologia tetrarchica fondata su Giove-Ercole, pretendendo di attingere a una fonte di potere superiore a quella dei tetrarchi. La conversione del 312 rappresenta una nuova sostituzione, questa volta con il dio dei cristiani.

Nel corso degli scontri per la successione tetrarchica, dopo avere eliminato Massimiano, già collega di Diocleziano (310), Costantino si scontra anche con il figlio di questi, l'usurpatore Massenzio. Prima dello scontro finale, contro Massenzio sul ponte Milvio, un sogno induce Costantino ad affidarsi al Dio dei cristiani (312) (9). Durante una visione, Cristo gli indica il simbolo di una croce, gli ordina di costruire un oggetto a immagine di quel simbolo, di servirsene come scudo in combattimento contro i nemici, e gli promette la vittoria: «Con questo vincerai!» (10).

Convertitosi al cristianesimo, l'imperatore vittorioso legittima il culto della 'nuova' religione (editto del 313).

Gli storici ritengono che quella del 312 sia stata una conversione sincera, probabilmente dettata anche da considerazioni poco religiose e più politiche, quale la considerazione di Costantino che fosse più utile e opportuno preferire il Dio dei cristiani piuttosto che gli déi tradizionali, protettori anche del suo nemico, e, quindi, in qualche modo già 'impegnati'. Forse, fu anche una conversione indotta dalla tolleranza culturale di cui suo padre aveva dato esempio, da riflessioni intorno alla vita del padre, unico tra i tetrarchi ad essersi rifiutato di perseguire crudelmente i cristiani e a non avere fatto una fine violenta, una conversione preparata anche dal sincretismo solare che aveva fatto di Costantino un cercatore del Dio supremo. Eusebio, rileggendo in prospettiva teologica la figura di Costantino e la funzione dell'imperatore come immagine del Dio supremo, tradurrà in chiave cristiana la prospettiva politico-religiosa avviata da Diocleziano.

Dopo la vittoria di Costantino su Massenzio, Licinio elimina Massimino Daia ed emana una lettera (il c.d. editto di Milano), a nome di entrambi gli



... e venne Costantino

augusti rimasti, in cui riconosce libertà di culto a tutte le religioni. Nel 313, con l'editto, Costantino ne scrive una in cui annuncia una generale pacificazione religiosa con una evidente svolta a favore dei cristiani. Inizia una nuova epoca.

Da allora Costantino, in Occidente, mette in atto una legislazione sempre più filocristiana, non perché questa esprima particolari forme di umanesimo, ma per le norme che attribuiscono alla Chiesa un nuovo statuto, con privilegi economici, sociali e giuridici. I referenti di privilegi e benefici sono i rappresentanti ecclesiastici. Il clero acquista legittimazione con la libertà di affrancare schiavi, ha il privilegio dell'annona, la capacità giuridica di ricevere donazioni ed eredità. I vescovi hanno anche un riconosciuto ruolo giudiziario. La Chiesa, attraverso i suoi vescovi, diventa un ente giuridico autonomo. Per questo, e per inimicizia personale, dal 320, i rapporti con Licinio si guastano definitivamente. Nel 324, a Nicomedia, nello scontro finale, Costantino elimina Licinio.

Ambiguità e certezze di Costantino

La conversione di Costantino e la svolta costantiniana, con la apertura e la legittimazione del cristianesimo, decisive per il futuro del cristianesimo e per i nuovi rapporti con l'Impero, sono anche intrecciate con comportamenti più complessi proprio dal punto di vista strettamente religioso.

Ci sono testimonianze del fatto che la vita del cristiano Costantino sia stata improntata a pratiche di pietà cristiana: «... come un sacerdote addetto ai sacri misteri, si rinchiodava ogni giorno, in orari stabiliti, nei recessi più appartati del palazzo imperiale, si accostava a Dio da solo a solo e lo invocava in ginocchio con supplici preghiere implorando di ottenere ciò di cui aveva bisogno, e nei giorni della festa del Salvatore intensificava il rigore degli esercizi spirituali e celebrava i sacri misteri del corpo e dello spirito, sia osservando una completa castità sia fungendo da guida per tutti nella cerimonia» (11).

Peraltro, in un primo tempo orientato a sostegno della dottrina cattolica, alla fine della sua vita, l'imperatore si volge probabilmente alla confessione ariana. Battezzato in punto di morte dall'ariano vescovo di Nicomedia, Eusebio, già a lui vicino, Costantino resta in parte personaggio enigmatico. Labili sono le tracce di profondi cambiamenti etici, mentre il distacco dalla religione tradizionale non è assoluto. Non rinuncerà mai al titolo di *pontifex maximus*. Non solo nella sua vita prima della conversione, ma anche dopo egli si renderà responsabile di fatti sanguinari: sono del 326, gli ingiustificati assassinii del figlio Crispo e della moglie Fausta. Non sarà mai intollerante nei confronti dei culti tradizionali anche se si adopera per scoraggiarne il culto. Templi vengono distrutti ad opera sua. Questi vanno considerati come casi isolati, ma egli acconsente anche a costruire nuovi templi, come a Spello, in Umbria, dove un tempio fu dedicato alla *gens Flavia*. Vieta i sacrifici cruenti, ma affianca a corte filosofi neoplatonici e rappresentanti del potere ecclesiastico, che lo seguono da vicino come consulenti nelle campagne militari (12). Tra questi, nel 330,



Sopatro diresse la *consecratio* della nuova capitale, Costantinopoli, la 'nuova Roma', dove Costantino fa costruire o ricostruire dei templi, insieme ai luoghi sacri consacrati ai martiri e a chiese cristiane, e che non è pensata in opposizione alla Roma pagana. A Costantinopoli, infatti, Costantino riproduce luoghi e istituzioni romani e fa coesistere religione tradizionale e cristianesimo.

La principale linea guida politico-religiosa è, però, la concezione del Dio unico cristiano, che determina anche la certezza di una verità unica. Ogni divergenza religiosa è intesa come una minaccia e viene repressa. Costantino interviene legiferando contro scismi ed eresie, dal donatismo all'arianesimo. La conseguenza è che l'ortodossia, divenuta legge, comporta l'abolizione della libertà religiosa tradizionale. Il primo intervento, in occasione della crisi donatista, vale quale anticipazione di molte future questioni. Le nuove persecuzioni sono conseguenza del particolare orientamento di fede dell'imperatore. L'esito finale di questa vicenda di interventi imperiali sarà con Teodosio, quando il cristianesimo di fede cattolico-nicena diverrà religione di Stato (editto di Tessalonica del 380).

I conflitti interni: il donatismo

La prima di queste questioni è quella donatista, che Costantino si trova ad affrontare una volta divenuto coreggente. Lo scisma inizia dopo la grande persecuzione di Diocleziano (303-305) e prende il nome da Donato, vescovo della Numidia, a capo di una corrente di cristiani rigoristi che ritengono di rappresentare la Chiesa dei «puri», cioè di coloro che hanno mantenuto purezza di comportamenti non inquinati da nessun compromesso, di contro a quanti hanno tradito durante la persecuzione. L'acme dello scontro vede opporsi il vescovo di Cartagine, Ceciliano, ai vescovi numidi. Ceciliano, piuttosto accomodante nei confronti dei cristiani colpevoli di avere abiurato, inoltre consacrato da Felice che era accusato di essere un *traditor* - cioè di avere consegnato i libri sacri durante le persecuzioni - era stato delegittimato dai vescovi numidi che, fatta irruzione a Cartagine, avevano eletto un altro vescovo, Maiorino.

Questa è la situazione nel 313. Costantino, *pontifex maximus* di tutti i culti dell'Impero, fa intervenire Milziade, vescovo di Roma. Questi fa condannare Donato, ora a capo della Chiesa dei «puri», e stabilisce la regolarità della elezione di Ceciliano. Ma i donatisti non seguono le indicazioni di Milziade, per cui l'imperatore tenta un nuovo strumento. Indica un sinodo imperiale, che viene convocato ad Arles, e per questo mette a disposizione dei vescovi il *cursus publicus*, i mezzi di trasporto imperiali, equiparando così i vescovi a importanti funzionari pubblici.

La condizione del clero cattolico, distinta da quella degli altri ordini sacerdotali, è uno degli elementi più visibili del cambiamento della Chiesa nel IV secolo e la connota già secondo i tratti di una Chiesa imperiale. Una connotazione che è completata da una politica di interventi di varia natura e di



... e venne Costantino

privilegi concessi al clero cattolico, che viene facilitato nell'integrazione all'interno della struttura burocratica statale come organismo di funzione pubblica. L'imperatore avoca all'Impero il compito di pagare le gerarchie ecclesiastiche. Le trasforma in una parte della burocrazia imperiale ed esenta il clero da ogni onere pubblico. Avendo trasformato il clero in un organismo pubblico è comprensibile che l'imperatore non vi ammetta nemmeno conflitti ecclesiastici interni. Il concilio di Arles, oltre che condannare i donatisti, prende atto della nuova condizione delle chiese cristiane, con un imperatore favorevole. Tra le decisioni del concilio vi è l'approvazione di qualunque servizio, burocratico e militare, i cristiani espletassero a favore dell'Impero.

L'imperatore si fa carico dell'attuazione di queste decisioni. E, di fronte ai donatisti che rifiutano di prendere atto delle decisioni del concilio, interviene con la forza anche su richiesta di Ceciliano. Avviene una nuova persecuzione, questa volta interna al cristianesimo, che vede molte esperienze di martirio nelle quali i donatisti sono vittime di terribili violenze da parte dei cattolici (317). E solo nel 321 vi è un editto di tolleranza nei loro confronti.

... l'arianesimo e il concilio di Nicea

Dalla morte di Licinio al 337, anno della sua morte, Costantino intensifica la sua attività a favore dell'ortodossia e contro gli eretici. La vicenda più densa di significati politico-teologici è quella che ruota attorno alla crisi ariana e che porta alla convocazione del concilio di Nicea. Ed è, infatti, l'arianesimo il secondo problema che, dopo il donatismo, Costantino si trova ad affrontare dopo la morte di Licinio. Esso è il risultato della riflessione cristiana sulla natura divina di Gesù Cristo, figlio di Dio, suo *Logos* preesistente, centro della fede cristiana, e della possibilità di conciliare questa fede con il monoteismo assoluto di derivazione ebraica. Una soluzione si configura con il subordinazionismo, dove viene salvaguardata la natura divina del Figlio, ma all'interno di una sua posizione dipendente, di creatura del Padre. Già rappresentata, sempre ad Alessandria, agli inizi del IV secolo, da Origene, questa dottrina trova nuovo vigore nella teoria di Ario, che difende la trascendenza assoluta dell'unico Dio. Alessandro, vescovo di Alessandria, si scontra con lui e tenta di imporgli la tesi secondo la quale il Figlio è ugualmente Dio e *generato ab aeterno*. Tra diverse vicende, interviene l'imperatore, convinto che, se si fosse trovata una comune concordia tra i cristiani «anche le esigenze della cosa pubblica avrebbero tratto giovamento» (13). Tra minacce e promesse imperiali, che sollecitano all'unità, nel 325, l'imperatore invia una lettera di convocazione a tutti i vescovi, autorizzandoli a usare la posta imperiale. L'imperatore presiede il concilio, assiso su un trono d'oro e attorniato da circa 250 vescovi, in maggioranza orientali. La formula del credo niceno, a tutt'oggi recitata dai cattolici, è concordata con Costantino, che si adopera contro i



dissidenti ariani di cui viene fiaccata ogni resistenza. Continuano a opporsi solo tre vescovi e sono da lui condannati all'esilio. La Chiesa imperiale si può considerare avviata.

La Chiesa monumentale

Una delle operazioni più significative nella realizzazione di questa nuova Chiesa, almeno dal punto di vista di una concreta visibilità, è la promozione degli edifici di culto. Fino a prima di Costantino esistevano edifici, ma solo riadattati. Costantino avvia una politica edilizia ecclesiastica nelle principali città dell'Impero (Roma, Antiochia, Gerusalemme, Costantinopoli). La prima vera Chiesa fatta costruire da Costantino, come luogo non riadattato, è la basilica del Laterano. Né si tratta solo dell'edificio in sé. Il mantenimento è molto impegnativo e fino a ora questo non era consentito ai cristiani anche per ragioni economiche. Le necessità del culto - con luoghi adeguati al battesimo, alla conservazione dei libri sacri, etc. - possono ora essere adeguatamente soddisfatte.

Le nuove costruzioni per le prime chiese cristiane non hanno come modello i templi pagani, ma un luogo secolare, come la basilica, adibita fin dal II secolo per l'amministrazione della giustizia o il commercio. Contenente all'inizio solo l'immagine dell'imperatore, dal II secolo, essa è adattata al rituale imperiale. Annessa al palazzo, è il luogo delle udienze, dove l'imperatore appare nell'abside ai suoi sudditi. Eusebio ci ha lasciato testimonianza di questa trasformazione in un discorso del 315-316, dove egli sintetizza il cambiamento della Chiesa sotto Costantino, proprio a partire dagli edifici di culto (14).

La liturgia ecclesiastica celebrata fino ad ora in modo per nulla sontuoso riutilizza ora in chiave cristiana i luoghi sacrali con cui si omaggia politicamente l'imperatore. Il potere del vescovo deriva direttamente da Cristo attraverso la successione degli apostoli, ma si colloca negli spazi sacri imperiali. E' un potere sacro di specifica impronta cristiana, ma che si realizza in continuità con la sacralità imperiale, e anche attraverso luoghi e apparati della liturgia imperiale evidenzia l'avvenuta sacralizzazione del clero nella Chiesa imperiale.

Teresa Sardella

Note

- 1) Cf. P. Brown, *Il mondo tardo-antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, trad. it., Torino 1974.
- 2) P. Brown, *Genesi della Tarda Antichità*, Torino 2001, p. XXIII. G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Bari 2011, p. 44.
- 3) S. Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, in "Storia del cristianesimo. L'antichità" (a cura di G. Filoramo-D. Menozzi), Bari 1997, pp. 275 ss.
- 4) Paolo, *ep. ai Galati* 3, 28.
- 5) Fondato su *Mc. 12, 13-17* e *Rom. 13, 1-7*; *1 Petr. 2, 13-17*.
- 6) Precedentemente non erano persecuzioni ideologiche, avvenivano sulla base di denunce che



... e venne Costantino

dovevano fare riferimento a reati penali ed erano gestite su base locale dai vari governatori.

7) Porfirio, *Contro i cristiani*; Celso, *Il discorso vero*.

8) *Panegirici latini* 6 (7), 21, 3-6.

9) Lattanzio, *La morte dei persecutori* 44, 3-5; Eusebio, *Vita di Costantino* 1, 25-30 e.

10) Eusebio, *Vita di Costantino* 1, 25-30.

11) Ivi 4, 22, 1.

12) Ivi 1, 52 e 4, 56, 2-3.

13) Ivi 2, 64-65.

14) Eusebio, *La storia ecclesiastica* 10, 4, 37.

Bibliografia

S. Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, in G. Filoramo - D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo, I. L'antichità*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 275-442.

E. Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda Antichità*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

E. Prinzivalli, *Questioni di Storia del Cristianesimo antico I-IV sec. L'organizzazione ecclesiale, il rapporto con l'impero romano, la teologia della storia e la visione dell'uomo*, con un saggio di M.G. Crepaldi, Roma 2009.

G.L. Potestà-G. Vian, *Storia del cristianesimo*, Bologna 2010.

M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico*, Roma, Carocci, 2010.

G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

P. Mattei, *Il cristianesimo antico. Da Gesù a Costantino*, Bologna, il Mulino, 2012.



All'interno delle tematiche concernenti il cristianesimo precostantiniano e costantiniano, Paolo Caena, membro della redazione, fa notare anche l'importanza delle vicende del canone e del testo, nonché delle traduzioni delle Scritture, dall'adozione cristiana della versione greca della Legge giudaica fino alla traduzione di Girolamo.

Il 'completamento delle Scritture'

Nel IV secolo, in seguito alla svolta costantiniana, comunque la si voglia giudicare, viene a crearsi una condizione politica favorevole alla comunicazione tra le singole chiese (sinodi, concili) e alla formulazione di un atto dogmatico costitutivo di un 'canone delle Scritture'.

Ma è bene andare per ordine e tener conto che i primissimi seguaci di Gesù si trovarono ad avere come Scrittura di riferimento, nonostante le polemiche antiebraiche, proprio quei rotoli chiamati 'Legge e Profeti', ritenuti dai Giudei dell'epoca 'sacri' e *ispirati*, quelli usati da Gesù stesso, che li interpretava con autorità (Lc 4,16-21), e soprattutto, per coloro che venivano dal giudaismo ellenizzato o dai 'gentili', la loro traduzione greca, come base di fede e di cultura imprescindibile.

È il caso allora di partire ancora più da lontano, e cioè dalla traduzione in greco della Legge (*torah*) e poi del resto delle Scritture giudaiche, iniziata verso la metà del III sec. a.C. ad Alessandria, per essere inserita nella biblioteca della città, la più prestigiosa del mondo di allora. Attorno a questa traduzione sono fiorite tradizioni leggendarie, tra cui il numero (circa settanta) dei dotti arrivati da Gerusalemme per eseguirla, numero che ha poi dato per sempre il nome a questa versione: 'la Settanta' o 'i Settanta'. Al di là di ben più inverosimili leggende, l'opera fu svolta in collaborazione e con continui confronti e durò a lungo, talvolta forse, data anche la libertà della traduzione di alcuni libri, attingendo a più filiere testuali. Certo problemi linguistici e fraintendimenti non mancarono, basti pensare a *Esodo* 3,14 s., e il lessico della traduzione restò comunque legato ad una tendenza alla concettualizzazione tipica della mentalità e della lingua greca, a fronte di una adesione alla concretezza delle cose propria dell'ebraico.

Si tratta comunque del primo corpus di Scritture (*graphài*, o semplicemente *graphè*, Scrittura; poi in latino: *scripturae*, o *scriptura*), di fatto ancora aperto e in gestazione, adottato - come si è detto - dalle prime comunità cristiane, prima ancora della composizione di scritti propriamente cristiani e della fissazione del loro canone (IV secolo).

Il termine latino femminile singolare *biblia*, che avrebbe avuto in seguito tanta fortuna nelle lingue delle nazioni cristiane, si sarebbe affermato molto più tardi nell'Occidentale medievale (con un peraltro innegabile rimando al greco neutro plurale *biblia*, opuscoli), a ridosso dell'ingresso della 'cosa' nelle università, dove adottò tra l'altro formati compatti e maneggevoli. Indicava



... e venne Costantino

gli stessi testi che costituivano la Scrittura dei credenti, ma con attenzione più al corpus letterario unitario (l'adozione di un termine al singolare non è forse casuale) che al carattere sacro del testo, che in quanto tale sarebbe continuato ad essere *scriptura/ae*. Questo intreccio peraltro originario tra il carattere letterario-culturale nonché materiale (ad es. l'introduzione antica e cristiana del codice o quaderno a pagine al posto del rotolo) del corpus che sarebbe diventato un giorno 'Bibbia' e la fede dei credenti, quanto meno dei proto-ortodossi, attenti alla fedeltà rigorosa alla tradizione apostolica, ha creato soprattutto nei primi secoli un lavoro di cernita e di interpretazione, non disgiunto dall'elaborazione di una teoria dell'ispirazione.

Le chiese greche, dal canto loro, adottano ancor oggi la Settanta come testo e canone veterotestamentario accanto al Nuovo Testamento e li chiamano insieme, come da sempre, accanto ai termini greci sopra citati, *he biblos*, il Libro, dal termine indicante l'antico materiale scrittorio, il papiro (*byblos*). La traduzione alessandrina aprì inoltre ben presto alle Scritture il vasto spazio culturale dell'Occidente che, divenuto gradualmente cristiano, avrebbe portato ad altre traduzioni, questa volta in latino.

La travagliata formazione e fissazione dei testi e del canone neotestamentario

Paolo di Tarso e altri credenti in Cristo si resero ben presto testimoni, *interpreti* e diffusori delle tradizioni recepite dai compagni di Gesù di Nazareth, adattandole e sviluppandole nella loro predicazione, nelle assemblee che presiedevano o moderavano (anche a distanza), e mettendole in forma in unità letterarie che si sarebbero presto raggruppate in raccolte vere e proprie. Sarà col tempo che questi nuovi testi si imporranno anch'essi come 'sacri' e *ispirati*, venendo a formare, assieme ad altri che resteranno però sempre a margine, le prime Scritture propriamente cristiane. Si tratterà dapprima di una scelta variabile di lettere di Paolo, cui saranno aggiunte alcune raccolte, rimaste peraltro a lungo in gestazione (tra molte altre poi scartate, ma frutto di una vivace proliferazione letteraria e teologica), di detti e fatti riferibili a Gesù, elaborate in forma biografica, che saranno chiamate 'buon annuncio', *eu-anghèlion*. Sarà un processo non breve e travagliato, e la scelta dei testi che diventeranno un giorno canonici si intreccerà con le prime controversie dottrinali.

Questi primissimi autori cristiani si sentivano comunque interpreti *ispirati* delle Scritture e della parola di Gesù: «Perciò, quando resuscitò dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola che aveva detto Gesù» (*Gv 2,22*), parola percepita dunque allo stesso livello di autorità della Scrittura ebraica, facendo intravedere l'armonia tra l'antico e il nuovo, così come tra il detto, lo scritto e l'interpretato.

Verso la fine del II secolo si sarà comunque più o meno stabilizzato un corpus chiamato 'Nuovo Testamento', ormai indissociabile dai testi ereditati



dai Giudei. Tuttavia, ancora attorno al volgere del I secolo, accanto a testimonianze della conoscenza dell'esistenza di lettere o comunque di raccolte di testi, sarà privilegiata la 'viva voce' della trasmissione orale del nucleo della tradizione su Gesù e la sua morte e resurrezione 'secondo le Scritture'. Anche se il contenuto del vangelo tendeva ormai a fissarsi e si potevano avere, in qualche stadio della loro redazione, dei vangeli scritti, *vangelo* resta ancora un termine generico che indica l'oggetto della predicazione.

Per giungere dall'*euanghelion* ai quattro vangeli 'letterari' recepiti, restano da considerare, all'interno del II secolo, alcuni passaggi fondamentali di carattere teologico e letterario che ebbero come posta in gioco la fissazione, che doveva godere di una validità indiscutibile, della 'voce vivente' degli apostoli.

La prima risoluta presa di posizione nei confronti di questa lenta, disordinata proliferazione, ma anche sistemazione letteraria, venne da Marcione (dopo il 140), e fu un attacco consapevolmente teologico. Egli negava che il Dio dei Giudei, descritto nella Scrittura, fosse lo stesso Dio buono di Gesù ed espungeva tutta la tradizione giudaica dalle Scritture cristiane che si stavano stabilizzando, eleggendo il corpus paolino in suo possesso come unica Scrittura cristiana, e dei vangeli, dopo averlo purgato di ogni elemento giudaico, solo quello attribuito a Luca, che era stato discepolo di Paolo. Comunque sia, l'idea di Scritture 'nuove' era ormai radicata, e sarà Giustino, il primo filosofo cristiano e avversario di Marcione, ad usare per primo il termine 'vangelo' in senso letterario (ca. 150), per di più al plurale (*euanghelion*), il che lascia pensare a scritti distinti. Certo è tutto ancora nel solco della tradizione viva, ma qui finalmente si tratta chiaramente di scritti: «tutto ciò è accaduto com'è scritto nelle memorie degli apostoli»; un decisivo passo in avanti nel trattamento letterario della forma-vangelo, cioè dei vangeli come testi oggettivi, anche se questi non entrano ancora nella Scrittura, alla pari di 'Legge e Profeti'.

Con Ireneo di Lione (ca. 180) si afferma la validità del vangelo scritto come voce unica diffusa da quattro libri, ormai di autorità indiscussa, in polemica anche con la contemporanea proliferazione evangelica di carattere gnostico, e termina la fase costitutiva della storia dei vangeli della chiesa, come opere letterarie redatte in forma biografica. Resta il problema del 'quando' nella loro vicenda formativa i quattro vangeli sono stati considerati dotati della stessa autorità di Paolo e delle Scritture giudaiche. Tutto sommato abbastanza tardi e dopo la maggior parte degli altri scritti, con cui venivano a costituire il Nuovo Testamento (*kainé diathèke*). All'inizio del III secolo comunque, sia in Oriente che in Occidente esistevano sia il nome che la cosa di due unità (l'altra era l'Antico Testamento) che costituivano ormai le Scritture cristiane, cioè il corpus unitario che sarebbe stato un giorno 'Bibbia'; entrambe in greco, la lingua della diaspora occidentale ebraica e dei 'gentili'.

Queste Scritture 'nuove' comportavano elementi e tratti troppo marca-



... e venne Costantino

tamente cristiani per non costituire un insieme a parte, e tuttavia i cristiani colti si mostrarono molto attenti alle modalità e alle forme letterarie in uso all'epoca, e i quattro vangeli - promossi tardi - beneficiarono, rispetto ai loro concorrenti, di una condizione di superiorità formale e letteraria oltre che religiosa e teologica. I loro redattori ultimi infatti modellarono la loro opera secondo la tipologia classica della forma biografica, ultima fase di un lungo processo redazionale, che dimostra come i cristiani mirassero ad integrarsi nella cultura ambiente (un solo esempio: il dittico 'storiografico' di Luca). La parola *euanghelion*, assieme all'attribuzione ad un autore (ad es.: 'secondo Marco', *katà Markon*), annunciava ormai la 'cosa' fin dal titolo: lo si poteva leggere, citare, commentare, ma non più manipolare. Si può dire che ormai le Scritture si erano in questo senso 'compiute'.

Dalla «regola di fede» al «canone delle Scritture»

Questo patrimonio scritto continuò, quanto meno tra i proto-ortodossi, cioè quelli la cui interpretazione della tradizione apostolica sarebbe risultata alla fine vincente, a essere valutato e qualificato col metro della fede e della dottrina; di qui l'espressione 'regola di fede' (gr. *kanon tes pisteos*, lt. *regula fidei*) che comparve tra il II e il III secolo, misura dottrinale di un insieme letterario. E proprio *regula fidei* fu la formula coniata e usata da Tertulliano per indicare l'insieme delle credenze ammesse ed affermate concordemente nella chiesa; per lui ogni scritto poteva essere riconosciuto come Scrittura solo a condizione di trovarsi in accordo con questa *regula*. C'era già in seme il concetto dogmatico di 'canone delle Scritture', anche se l'estensione dal riferimento dottrinale a un corpo preciso di libri non era ancora matura. Più o meno alla stessa epoca, Clemente di Alessandria usa ancora il termine *kanon* nel senso di 'regola di fede', e non in quello di insieme di testi. Egli inoltre, da uomo di cultura qual era, dimostra una grande apertura verso qualsiasi testo che ritenesse utile alla causa cristiana e in cui percepisse le virtù dell'ispirazione divina, pur riconoscendo l'esistenza di un corpo limitato di testi cristiani recepiti dalla sua chiesa. Ma ciò che è 'ammesso nel Testamento', deve per lui restare comunque in relazione osmotica col patrimonio letterario generale, come mediazione tra la regola di fede e la cultura morale dell'umanità, espressa nella sua riserva letteraria. Si intravede ciò che sarà la Bibbia: testo di fede rivolto ai credenti e patrimonio culturale della diversificata comunità degli uomini.

L'unità del corpus dei libri sacri è indiscutibile per Origene, a motivo della sua ispirazione divina. Per lui tutti i libri sacri sono un unico libro. Egli inoltre documenta una lista praticamente completa delle Scritture cristiane alla metà del III secolo; per un vero 'canone' mancava solo l'intervento ufficiale delle chiese. Nell'accezione letteraria il termine sarà riconosciuto dall'autorità ecclesiastica circa un secolo dopo, quando si parlerà di 'canone delle Scritture'



per indicare l'elenco dei libri dei due Testamenti, riconosciuti ufficialmente come 'sacri', cioè 'ispirati' e pertanto ormai intangibili, in un primo tempo almeno dalle chiese più rappresentative e influenti. Ciò presupponeva una condizione politica che consentisse relazioni e comunicazione, condizione che come si è detto all'inizio si presentò verso la metà del IV secolo, quando le comunità cristiane poterono beneficiare della politica costantiniana, grazie alla quale le comunicazioni tra le persone e le chiese potevano ormai avvenire alla luce del sole. La proclamazione di un 'canone delle Scritture' era un atto dogmatico e poggiava tuttavia sull'esistenza di un corpus letterario ormai selezionato. In questo intreccio tra autorità, dogma e Scrittura, non è senza significato che il teologo e vescovo Atanasio accenni tra i primi alla avvenuta canonizzazione formale delle Scritture, separando ormai i libri canonizzati da quelli da rigettare. E nel 363 il concilio di Laodicea avrebbe distinto con autorità i 'libri canonici', i soli che si dovevano leggere nella chiesa, dai libri 'non canonici'. L'estensione analogica che aveva condotto dal senso dottrinale di *kanon* (regola) a quello letterario era giunta a compimento, come a suo tempo quella dall'*euanghelion* 'buona novella' al vangelo letterario. Così alla *regula fidei*, corpo ufficiale delle formule di fede affermatesi, venne ad affiancarsi il *canon scripturarum*, l'elenco proclamato dei libri sacri.

Una nuova lingua per le Scritture. Le prime versioni latine

Se tradurre in greco dei testi di un'altra cultura era stato un inizio, tradurre in latino testi greci era abituale negli ambienti colti e bilingui di Roma, intrisi di cultura greca, come in altre città dell'Occidente latino. Del resto la nuova religione era penetrata ai suoi albori con testi in questa lingua nei territori occidentali dell'impero (si pensi alla lettera ai Romani e ai primi scrittori cristiani). Tuttavia per la liturgia e l'insegnamento, soprattutto quello rivolto alle classi più umili, si dovette presto ricorrere al latino, che però mancava di parole e costruzioni adatte a rendere la terminologia greca. Così, lentamente, coniando parole o espressioni nuove, o latinizzando termini e costrutti greci già stilizzati, nacque un particolare idioma latino, che con il tempo si sviluppò fino ad imporsi; e dopo che per circa due secoli (dalla fine del II) fu eseguita la traduzione delle Scritture, si affermò finalmente un corpo di scritti che sarebbe stato il nucleo e insieme il lievito di una cultura latina occidentale e cristiana.

L'impresa di traduzione non frù di un programma concertato e fu 'disarmonica', spesso spontanea, frammentaria e locale ai suoi inizi, nonché pedissequa sul greco, forse per scrupolo di fedeltà al testo, tanto da richiedere in seguito confronti e revisioni, anche imposte dall'autorità ecclesiastica. Del resto si giustificò la modestia formale degli inizi con l'umiltà del messaggio evangelico. La qualità sarebbe venuta col tempo e avrebbe impegnato la cultura latina in un'avventura totalmente nuova. Ma all'inizio la lingua



... e venne Costantino

della traduzione non era quella dei letterati, rispecchiava bensì l'idioma degli strati, in prevalenza popolari, cui era rivolta. Questa scarsa qualità è testimoniata dal giovane retore Agostino, deluso e infastidito dalla modestia letteraria delle Scritture.

Tuttavia Paolo (1 *Corinzi* 2,1-5), separando il contenuto dalla forma, aveva promosso come pregio l'assenza di qualsiasi ricerca retorica nei testi sacri, e Tertulliano avrebbe ribadito l'opposizione del cristianesimo alla cultura classica, vedendo l'eccellenza delle Scritture proprio nell'assenza di qualità letteraria, che consentiva di offrire a tutti una risposta universale. Dal canto suo avrebbe scritto Origene a questo proposito, ricalcando quasi le parole del testo di Paolo, che se Gesù avesse scelto uomini sapienti ed eloquenti «non sarebbe apparso evidente il carattere divino della parola di Gesù...e la fede...sarebbe stata fondata sulla sapienza degli uomini e non sulla potenza di Dio». Nel mondo cristiano dunque fin dagli inizi e ancora nel III secolo il problema del valore culturale dei testi sacri e delle lettere cristiane era già posto.

Come si è già accennato, da versioni spesso estemporanee e frammentarie resesi necessarie per le esigenze dell'insegnamento e del culto (vangeli e salmi), si giunse gradualmente alla traduzione sistematica di libri interi o di loro sezioni, fino ad allargarsi all'insieme dei libri sacri. E apparvero traduzioni diverse, nei vari centri politici e culturali del mondo latino. Tutto restò ancora a lungo nell'incerto, anche l'aspetto materiale, forse libri separati o raccolte di libri (pare che anche Agostino abbia posseduto le Scritture in libri separati e che la prima attestazione di una raccolta completa in un unico codice risalga a Cassiodoro, nel VI secolo).

Queste 'Bibbie' al plurale sono chiamate con il nome complessivo e tradizionale di *Vetus Latina*: l'insieme delle versioni latine delle Scritture (anche frammentarie) anteriori a Girolamo. Quest'ultimo peraltro chiamava questo insieme di testi *vulgata editio* 'edizione comunemente riconosciuta', usando un aggettivo che avrebbe fatto strada. Dal canto suo Agostino, che avrebbe esaltato la 'verità' della Settanta (pur avendo una conoscenza solo elementare del greco) in polemica con la versione dall'ebraico di Girolamo, raccomandava e preferiva la versione o revisione latina detta *Itala*, forse il nome complessivo di versioni riviste in Italia e allora particolarmente apprezzate in Africa.

Un'appendice necessaria: l'opera di Girolamo e l'*Hebraica veritas*

Latino per nascita e formazione umanistica, Girolamo ci presenta un'opera fondamentale di revisore e traduttore delle Scritture. Egli riuscì nei suoi vari soggiorni orientali a padroneggiare perfettamente il greco, la lingua delle Scritture cristiane e, lo confessa egli stesso, con qualche fatica l'ebraico.

La prima fase della vita di Girolamo revisore e traduttore dei testi sacri inizia a Roma, dove era tornato nel 382, dopo un periodo trascorso a Costan-



tinopoli, su invito di papa Damaso che gli affidò l'edizione di un testo unificato e insieme affidabile delle Scritture latine; non una versione, ma una revisione dei testi che circolavano, fatta sugli originali greci. Girolamo cominciò con la revisione dei vangeli e dei salmi della *Vetus Latina*. Scriveva a proposito delle sue revisioni a papa Damaso: «non può esserci verità dove c'è diversità». Era una specie di difesa contro il rischio di disorientare cristiani abituati a vecchie versioni, a testi familiari, con il suo testo unificato e modificato, e di inimicarseli. E Girolamo revisore fu infatti duramente contestato, e nel sentore del fallimento fu preso dal desiderio del deserto. Tuttavia questo insuccesso fu ciò che aprì la strada a un'impresa eccezionale per la chiesa e la cultura.

Partì nel 385 per stabilirsi a Betlemme. Di lì si spostò a più riprese a Cesarea dove ebbe a disposizione l'*Esapla* di Origene, la grande sinossi che metteva in parallelo i diversi testi dell'Antico Testamento (quello ebraico e sua traslitterazione vocalizzata in alfabeto greco, la Settanta, tre traduzioni greco-giudaiche più tarde e più fedeli, eseguite in polemica col testo considerato troppo libero e comunque ormai 'cristiano' dei Settanta). La scoperta della sinossi di Origene suscitò in lui soprattutto la questione della 'verità' del testo e della sua lingua. Il primo passo verso l'affermazione del valore del testo ebraico, che portò all'adozione risoluta ed esclusiva di quest'ultimo come unico garante della verità rivelata era ormai compiuto.

La traduzione sarebbe durata quindici anni circa (390-405). Si rimise a studiare l'ebraico sotto la guida di maestri 'costosi'. Nella sua traduzione lasciò da parte i libri che non figuravano nel canone ebraico, quelli che i cattolici avrebbero chiamato 'deuterocanonici' e che lui chiamerà 'apocrifi', come avrebbero poi fatto i protestanti. Peraltro ammetteva che la Settanta aveva «buone ragioni per prevalere nelle chiese, sia perché è stata la prima, sia perché gli apostoli ne hanno fatto largo uso». E tuttavia il testo venerabile di Alessandria adottato dai cristiani non era per lui infallibile, né ispirato; in questo senso almeno la sua versione sarebbe stata superiore, perché effettuata dopo la venuta di Cristo. In realtà Girolamo aveva già abbracciato la causa del testo ebraico come base esclusiva della verità rivelata e con *canon Hebraicae veritatis* (regola della verità inerente al testo ebraico) avrebbe indicato l'elenco dei libri sacri ormai riconosciuti dai Giudei, testi il cui contenuto era portatore della verità, espressa nella lingua 'origine di tutte le lingue', in cui la verità rivelata faceva tutt'uno con la lingua in cui era formulata.

A questo punto molti manifestarono riserve sulle nuove traduzioni di Girolamo, che negava il tradizionale carattere ispirato della versione alessandrina; e su questo Agostino e Girolamo si scontrarono duramente, poiché il primo, nella scia di illustri predecessori, sosteneva con forza l'autorità della Settanta, 'ispirata dallo Spirito santo'.

Per quanto riguarda il canone vetrotestamentario, Girolamo non fa con-

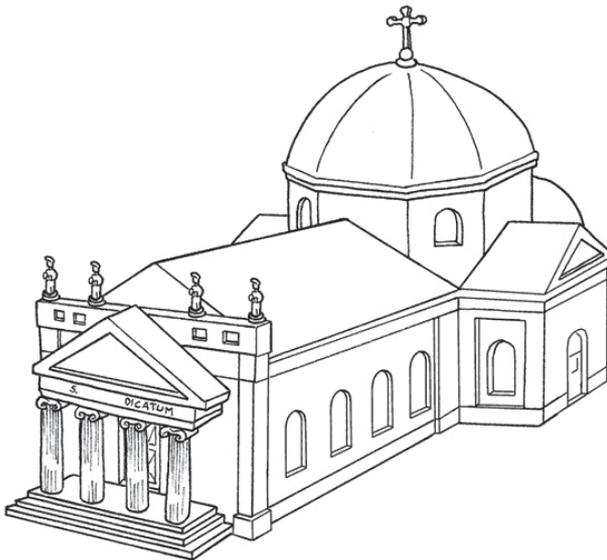


... e venne Costantino

cessioni ai libri estranei alla lista giudaica, che considera apocrifi, pronunciandosi per il riconoscimento cristiano dell'elenco rabbinico dei ventiquattro libri (*volumina*) sacri: «ciò che è fuori dei ventiquattro antichi dev'essere respinto». Una versione latina più tarda dei libri tralasciati da Girolamo perché apocrifi non avrà nulla a che vedere con la sua opera di traduttore.

In conclusione, è il caso forse di chiarire il termine *Vulgata*, con cui è sempre stata designata approssimativamente e a torto l'opera di traduzione di Girolamo: una chiarificazione simile a quella fatta a riguardo della *Vetus latina*. Si parla di '*Vulgata* di Girolamo', ma tra l'opera così indicata e la *Vulgata latina* tridentina trascorsero più di mille anni. In definitiva, alla fine cosa restava che fosse autenticamente di Girolamo? Sostanzialmente le parziali revisioni fatte a Roma e la traduzione del canone ebraico, certo. Anche così però la *Vulgata latina* sarebbe opera di Girolamo soltanto in parte; per di più la trasmissione del suo lavoro nei secoli fu un incrocio continuo di filiere di testi, che si mescolarono e si confusero per i vari canali della cultura cristiana europea. Alla fine fu l'autorità ecclesiastica a pronunciarsi sulla 'verità' di un testo di cui ordinò e sorvegliò la produzione; fu a Trento nel 1546. All'inizio solo aggettivo, *vulgatus/a*, ordinario, comune, solo alla fine del XVI secolo diventerà un sostantivo nel senso oggi corrente, e la chiesa avrà una '*Vulgata*', oltre a una già fissata e confermata '*Latina veritas*' (verità del testo latino).

Paolo Caena





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

... e venne Costantino

IL FATTO

L'insegnante, il ministro, la fatica e la dignità

Chi scrive è insegnante di filosofia del liceo Copernico di Bologna, liceo in cui si attua una mobilitazione singolare [esposta più avanti] cresciuta spontaneamente dal basso, per protestare contro la politica di lento ma inesorabile annientamento delle funzioni della scuola pubblica, per dar voce all'indignazione in noi insegnanti suscitata dai provvedimenti e dai pareri di cui siamo stati oggetto di recente. Siamo dei privilegiati - ci si dice, in sintesi - in quanto lavoreremmo part-time [18 ore la settimana].

1. Dignità che si afferma e si nega al tempo stesso

Insegniamo ai nostri allievi e allieve il valore della dignità, insegniamo, ad esempio, cos'era il senso del valore dell'uomo in Socrate, oppure leggiamo il *De dignitate hominis* di Pico della Mirandola; oppure contestualizziamo la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (art. 10: Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e in diritti"), siglata nel 1948, dopo che l'umanità era caduta nel baratro della *Shoah*; commentiamo quel monumento alla dignità dell'uomo che è il libro di Primo Levi, *Se questo è un uomo*; oppure stiliamo documenti istituzionali, in cui la dignità è un nucleo assiologico essenziale, come nel nostro *Patto di corresponsabilità*, dove si afferma: "Buone pratiche sono determinanti per diffondere e contribuire alla crescita di una cittadinanza consapevole della propria dignità". L'Istituto Copernico tende a progettare questo tipo di società (preambolo, art 5).

Insomma, siamo coloro che non solo dispensano insegnamenti sui vari saperi, ma, come formatori, vorremmo aiutare a crescere i ragazzi, orientandoli a difendere la dignità, quella propria e quella altrui.

Ma se la nostra dignità viene sfibrata, erosa, violata - come sta succedendo con un ritmo progressivo da una ventina di anni da gran parte dell'opinione pubblica e degli istituti di governo - allora ne conseguono a cascata effetti inevitabili. Così come, storicamente, da certe premesse sono conseguiti effetti devastanti.

Ciò che enuncia una fonte - in questo caso un insegnante -, la cui dignità è smentita nelle pratiche discorsive e fattuali della società (o addirittura dei rappresentanti delle istituzioni) risulta inevitabilmente essere un discorso privo di valore di verità.

Quando ci viene riferito qualcosa, noi, prima di esaminare il contenuto che ci viene riferito, ad esempio la dinamica di un fatto, implicitamente ci disponiamo in un certo modo nei confronti di quel soggetto che ci sta riferendo quel qualcosa. Implicitamente, cioè, compiamo un'apertura o una chiusura, ci sintonizziamo per dare credito o discredito, ci fidiamo senza filtri o non ci fidiamo affatto, e quindi rimaniamo indifferenti al suo dire.

La fonte della comunicazione deve essere degna di credibilità, dicono



coloro che fanno indagini - o giornalistiche o giudiziarie.

Gli insegnanti delle materie dell'universo umanistico, che tramandano e riplasmano temi inerenti all'umano e all'etica (e la dignità delle persone sta dentro questo ambito) cadono vittime della logica che ho esposto. Poiché il loro operare, il loro esercizio viene costantemente eroso, privato - da opinione pubblica e apparati istituzionali - di credibilità e autorevolezza. Il messaggio che loro comunicano nelle lezioni corre il rischio di essere ridotto a puro *flatu vocis*.

Tale argomentazione può essere estesa all'insegnamento delle materie del mondo della scienza? Non lo so: da un lato quest'ultima - fonte autorevole in sé e riconosciuta nel suo statuto di sapere autoevidente, solido, fondato - parrebbe legittimare di più chi trasmette questa conoscenza. Ma, d'altro lato, lo svaporarsi della dignità del docente della scuola italiana (di I e II grado) sembra comunque ormai sconfinato.

Se è vero che tuttora vediamo molti casi in cui gli insegnanti sono considerati autorevoli dai loro allievi, ciò non significa che questa sia una rendita di posizione scontata e automatica. Solo attraverso un lavoro impegnativo - perché i ragazzi non fanno sconti, e nella relazione corpo a corpo e nella apertura del dialogo ci si gioca ogni giorno la nostra reputazione - possiamo riparare a questa erosione di dignità. Ma si deve sapere che lo sforzo compiuto per arginare la deriva a cui le istituzioni, i governi e i *mass media* ci espongono è sempre più oneroso, sempre più logorante.

Lavoro *in absentia*. Per esprimere la nostra indignazione, per alzare la voce, per non mostrare ancora una volta un atteggiamento rinunciatario o remissivo, di fronte alle offese rivolteci dal "nostro" ministro e da molta parte dell'opinione pubblica [si veda, per esempio, l'articolo di Nicola Porro], nel convincimento di situarci nel terreno della Costituzione [l'Art. 36 della Costituzione Italiana recita "*Il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro...*"], abbiamo deliberato di attuare, dalla fine di ottobre 2012, varie forme di protesta - *in primis*, il rifiuto delle ore aggiuntive all'insegnamento.

Ma ora parlerò solo di una singolare protesta, la "settimana bianca", attuata nella settimana dal 5 al 10 novembre.

Lo scopo precipuo era quello di far emergere nella vita vissuta - un "mostrare", invece che limitarsi a un "dire" - il lavoro, o almeno una parte del lavoro, che un insegnante svolge separatamente, fuori dallo sguardo dei suoi allievi: il lavoro *in absentia*. Non mi dilungo a enumerare di cosa si compone questo impegno, perché molti lo hanno già espresso, ma mi soffermerò solo su alcuni aspetti.

Dai colloqui intessuti coi ragazzi del liceo, dai risultati scaturiti, il bilancio di questa settimana è positivo: molti ragazzi, e soprattutto i rappresentanti di



... e venne Costantino

istituto, ci hanno restituito impressioni e risposte davvero confortanti, a volte entusiasmanti, anche se non mancano i perplessi o quelli che, pur tacendo, si considerano tuttavia colpiti ingiustamente. Ma, come dicevo, per chi si è pronunciato, per lo più è stata un'esperienza di crescita. E vediamo meglio perché.

2. La "fatica del concetto"

Ho attuato questa singolare esperienza in varie modalità, a seconda dell'andamento dell'agenda in quella classe, ma due sono i momenti che racconterò.

Il primo è più scontato: la correzione delle loro verifiche insieme. Qui è emerso che gli studenti coinvolti nell'operazione non pensavano che il tempo necessario per correggere una sola domanda di filosofia (cui mediamente si deve rispondere entro lo spazio di 10 righe) fosse quello che è stato consumato per correggere: in un'ora 5 domande. (Tra parentesi: per la correzione delle verifiche di matematica, in una classe ritenevano possibile svolgerla in 5 minuti).

Secondo punto. Ho sperimentato con una classe un momento chiave, la *preparazione di una lezione*, attività che io ho modulato come lettura di un testo di filosofia. Volevo mostrare dal vivo una questione di metodo, e cioè:

1. che per comprendere un testo filosofico bisogna difendersi dalle abitudini mentali inconsapevoli, che s'affacciano immediatamente alla mente di tutti, quindi anche alla mia;

2. che bisogna abbozzare una prima comprensione, la quale poi va rivista e rielaborata da letture successive.

E così ho portato in classe *La vita della mente* di Hannah Arendt, che mi serviva in quanto la seconda sezione tratta del *Volere*. Avrei dovuto valutare se inserirla o meno nello sviluppo del pensiero di Agostino. Mi ero guardata a casa una parte e l'ho riferita a loro, perché svolgesse la funzione di quadro mentale su cui poi collocare i vari concetti [anche questo - si dirà - andava fatto *coram populo*], e loro non si trovassero immersi nell'ignoto. E fin qui tutto bene.

Poi ho iniziato a leggere brani nuovi, e allora le cose si sono complicate. Facciamo una sorta di lettura fenomenologica di questa vicenda metalinguistica: una lezione sulla preparazione della lezione.

Dovevo tentare di comprendere il testo, dovevo *mostrare* a loro il *mio lavoro* del comprendere, dovevo tentare *di restituire* loro quello che comprendevo, decidere fra me e me se su alcuni brani che non comprendevo immediatamente fosse opportuno insistere - e intanto la classe manifestava inquietudine e scompiglio -, o passare oltre per un brano meno problematico. Ma soprattutto - e questo l'ho colto dopo - *dovevo tenere a bada la mia difficoltà a*



mostrare un mio lato nascosto - l'altra faccia della luna dell'insegnante -: quello del professore che vacilla, fatica, ingaggia il suo sforzo - quotidiano?- per allargare i propri confini di conoscenza. Conoscenza che non solo deve essere allargata, ma riplasmata, ristrutturata. I nessi tra i concetti appresi, ben lo sappiamo, sono in rete, e questa rete deve essere a volte inanellata con legami nuovi.

La questione di metodo progettata è stata inghiottita da qualcosa che non avevo previsto. Ora era "evidente", ma è apparso come una meraviglia: se i ragazzi ci vedono con gli occhi di chi sa tutto, di chi certo non deve sudare molto a casa, è perché questa zona segreta viene loro occultata. Naturale, si dirà: anche l'attore deve prepararsi nella parte da portare in scena; e noi ignoriamo - non immaginiamo minimamente - tutto il lavoro alle spalle. Ma i ragazzi, in questo modo, non colgono ciò che non si mostra: il lavoro di elaborazione, *la fatica del percorso*. E non deducono che anche per loro si tratta di *sottostare a questa dura necessità*.

Ciò non significa che tutti i ragazzi debbano vivere questa esperienza, o che dobbiamo condonare la loro mancanza di studio serio. *Significa che questa settimana ha avuto un grande pregio: quello di mostrare che i risultati si ottengono solo in un modo: assumendo il carico di un impegno non immediatamente appariscente, non immediatamente votato al successo. Cioè nella fatica solitaria*. Chi pensa che la settimana bianca sia stata un *escamotage* per fare sciopero senza trattenuta, rifletta invece sulla crescita di consapevolezza e di responsabilità raggiunta da alcuni ragazzi attraverso questo vissuto.

La passione. Ancora un altro elemento insospettato che ha animato i ragazzi è stato il rendersi conto che un insegnante, nell'esercizio della sua professione, *non vive solo di rendita*.

Fa lo stesso programma tutti gli anni - mi dicono - quindi oramai conosce tutto ciò che deve esporre perfettamente...

Ci sono tratti della materia che conosco a tal punto da non dovere sottopormi a nessun "ripasso", ho risposto. Ma questa è solo un frammento del quadro. In primo luogo, molte cose vanno rispolverate, e ognuno ha il suo metodo. Ma, in secondo luogo, il desiderio di approfondire qualche nuovo argomento, o il recupero di un approfondimento fatto magari nell'estate, o magari anni fa, sempre operano in noi.

Potremmo dire che "siamo in ostaggio" di un desiderio irrefrenabile che converte in spunto per un approfondimento didattico i più piccoli eventi/informazioni che intercettiamo nella vita. Se non fossimo animati dalla curiosità sempre inappagata, dalla *passione* per le questioni che dobbiamo trattare, sforneremmo delle lezioni svaporate di senso vitale.

Mi hanno detto una volta che ero invidiabile per la passione di cui posso nutrire e rivestire il mio lavoro. Da questo punto di vista ammetto che siamo



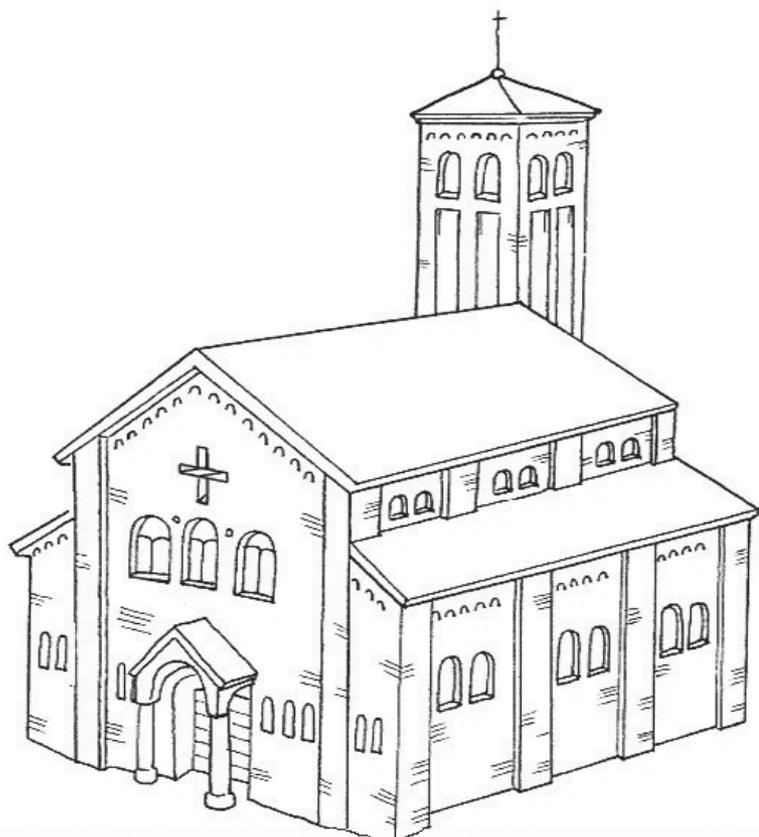
... e venne Costantino

privilegiati.

Ma, daccapo, tale senso vitale, tale passione che spero di comunicare ai miei interlocutori, non nascono da una "zona franca"; sono piuttosto il frutto di ore e ore di impegno, non riconosciuto, ahimè, sia in termini giuridico/economici, sia in termini di senso comune.

Alcuni obietteranno che anche gli insegnanti hanno le loro pecche. Se ciò è vero, tuttavia non ci esenta dal pretendere le condizioni tali per cui esso possa esercitare il mandato costituzionale di educatore. Un compito alto, se è vero quello che scrive Arendt: "Di fronte al fanciullo [l'educatore] è una sorta di rappresentante di tutti i cittadini adulti della terra, il quale dice "Ecco il nostro mondo" (Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti).

Paola Cavallari Marcon



LIBRI E RECENSIONI

L'esperienza religiosa di Paolo

Il libro di Mauro Pesce, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Morcelliana 2012, mostra, in maniera chiara anche per i non addetti ai lavori, come le tematiche attuali sulla "natura" stessa del cristianesimo trovino la loro radice nell'esperienza di Paolo, quello storico - raccontato da lui stesso - e quello costruito come ci è stato tramandato. Mi sembra pertanto utile dar conto del libro proprio attraverso alcuni di questi nodi problematici.

L'immagine che abbiamo di Paolo, illustrata anche da famosi dipinti, è quella della conversione a cristiano dell'ebreo persecutore dei cristiani, dalle tenebre alla luce della nuova religione. Ma è proprio la messa in discussione della conversione come atto di rottura che ci fa capire l'erroneità di questa pretesa discontinuità. Non di conversione infatti si tratta. Paolo non diventa "cristiano", ma rimane ebreo, dentro la tradizione farisaica che crede nella resurrezione. Certamente in Paolo avviene una svolta radicale, dovuta alla rivelazione-apparizione di Cristo risorto, in cui si realizza il pieno compimento delle Scritture, della promessa messianica consegnata e trasmessa al popolo ebraico: la resurrezione di Cristo è pegno e anticipazione della resurrezione di tutte le genti, ebrei e gentili, oltre i quali non si pone una nuova categoria, quella dei cristiani, una religione, una chiesa separata e concorrente con altre. L'autocomprensione di Paolo - della sua eccezionale esperienza - lo porta alla consapevolezza di avere un compito specifico rispetto a tutti gli apostoli: testimoniare e diffondere l'universalità dell'evento redentivo di Cristo, non più solo rivolto agli ebrei, come continuavano a pensare anche altri seguaci di Cristo. La rivelazione di Cristo risorto per tutti è lo snodo che risolve per Paolo la contraddizione tra l'essere ebreo e l'universalità del Regno.

L'essere "in Cristo" è per tutti, e non è legato ad una appartenenza etnica, religiosa, culturale. Anzi è l'anticipazione della fine escatologica di ogni separazione, contrapposizione, antagonismo: "in Cristo non c'è più né giudeo né greco, né uomo né donna, né schiavo né libero" (Gal 3,28).

Scrivendo l'autore: "Ciò ha conseguenze per l'interpretazione dell'idea che Paolo ha della 'chiesa' e del suo stesso pensiero politico. Egli non vuole creare una realtà comunitaria che s'imponga nella lotta politica delle città e dell'impero romano per acquisire la possibilità di trasformare la società, le sue leggi e le sue istituzioni in base alle proprie convinzioni religiose".

Il culto dell'*ekklesia* paolina si svolge quindi dovunque, non in un luogo particolare separato dalla vita quotidiana, dalla casa, in un edificio specifico. Il Tempio è infatti edificato nell'interiorità dell'uomo per mezzo dello Spirito, che opera in ogni uomo e trasforma interiormente, cambia forma, mentalità: attraverso l'offerta dei corpi come "sacrificio vivente" il corpo stesso diventa il tempio dello Spirito Santo che realizza così il nuovo ordine cosmico. "La santificazione è chiaramente opera di Dio e non dell'uomo. Quindi il culto è quello

... e venne Costantino

che avviene dentro il corpo di ciascuno, grazie all'intervento soprannaturale di una forza divina, che imprime una specie di immagine di Dio, la quale può trasformare l'uomo e renderlo in grado di giudicare da solo, proprio perché giudica in base allo steso intelletto di Cristo. Comunque, si tratta di un processo lento, di una metamorfosi che si può manifestare progressivamente".

Se si esaminano le lettere che certamente possono essere attribuite a Paolo, si vede chiaramente come la sua visione sia opposta a quella elaborata successivamente e che dura tuttora: "il cristianesimo, a partire dal IV secolo, ha assunto una funzione politica essenziale e da allora non l'ha mai persa". La domanda che noi, come l'autore stesso, ci poniamo è se "era già nelle sue stesse origini la tendenza al dominio politico di intere società". Perché da *pratica* escatologica e marginale, come è in Gesù e nelle prime comunità, il cristianesimo è diventato la religione che ha dato fondamento simbolico al potere in occidente ed esso stesso si è trasformato in forza politica dominante? La risposta sviluppata da Pesce mantiene intatta l'ambiguità, la conflittualità interna alla missione di Cristo. Infatti "l'annuncio da parte di Cristo del regno di Dio è in sé fortemente politico e diventa non politico solo a causa del fatto che egli attende solo da Dio la sua instaurazione, oppure a causa di un'interpretazione del messaggio di Gesù di tipo mistico (come troviamo nel giovanismo, o nel *Vangelo di Tommaso*) o cosmico mistico (come avviene in Paolo). È quindi "alla radice della sua natura" la tensione a farsi religione, ad acquisire potere politico, a diventare intollerante, quanto più viene a cadere l'attesa del regno e la sostituzione delle proprie opere all'azione di Dio (alla grazia).

L'autore smonta l'immagine di una certa tradizione di Paolo come fondatore del cristianesimo (visto o meno come tradimento o come elaborazione dell'originale messaggio di Cristo). In realtà "il Paolo storico è diverso dal Paolo successivo (...), non è veramente un pilastro del pensiero cristiano (...). Chi legge le lettere di Paolo alla luce del Nuovo Testamento (...) non legge il Paolo storico, ma un Paolo reinterpretato e modificato". Secondo questa tesi, allora, è questo Paolo "cristiano" - con tutte le opere a lui attribuite inserite nella collezione canonica del Nuovo Testamento - che ha avuto un influsso enorme. Solo con la costituzione del canone neotestamentario, "il pensiero paolino diventa una parte del sistema concettuale che pretende verità di per sé, indipendentemente dalle circostanze storiche che lo hanno prodotto".

Su questo Paolo si è fondata tutta la successiva elaborazione teologica, che è stata propria della cultura europea, con uno scambio continuo tra concezioni bibliche e categorie filosofiche. Ma è proprio questa cultura, parte integrante del messaggio biblico, ad essere oggi in crisi, "al tramonto". Non si tratta di negare questa nostra radice, che è di tutti noi, ma di capire come questa elaborazione "in realtà non corrisponde al messaggio biblico".

Carlo Bolpin



Proust a Venezia

Consiglio di immergersi, prima che nella lettura di "Marcel Proust tra Venezia Padova e Verona" di Stefano Toffolo, nelle immagini molto curate di Venezia e nelle belle riproduzioni dei dipinti dei pittori veneziani, del Giotto di Padova, del Mantenga di Verona, e degli artisti come Monet che hanno saputo dai colori di Venezia rivelarci il nostro mondo di impressioni. Prima di essere accompagnati dal testo di Toffolo nei viaggi di Proust in queste tre città, tra realtà, ricordi, immaginazione, è bene infatti lasciarsi prendere dai nostri percorsi interiori sollecitati da quelle immagini, come se non avessimo mai visitato quei luoghi, visto quelle chiese e quei musei. Certamente un particolare di un luogo o di un quadro, anche forse solo raccontato o visto in qualche riproduzione, libro, o anche film, documentario, ci richiamano un ricordo, un volto, un episodio della nostra vita. Ci prende l'immaginazione: questa è la magia di Venezia raccontata nel libro, se si guarda con occhio nuovo uscendo dalla città da cartolina, quella del turismo di corsa. Consiglio anche ai veneziani come me di sospendere la propria visione della realtà e semmai di restare sospeso tra nostalgia e immaginazione del presente proiettata nel futuro.

Così può capitare - anche a noi come a Proust - che all'improvviso, per una fortuita circostanza ma imperiosamente, iniziamo a capire, come se ci venissero restituite tutte le sensazioni accumulate nel tempo, fin dall'infanzia, e rimaste dimenticate, incomprese, inutili come scorie, e che ora rinascono vive.

Devo dire di aver "dovuto" nella giovinezza abbandonare sia Proust che Venezia proprio per non sentirmi prigioniero dentro un percorso, che allora mi sembrava tutto intimista, chiuso in me stesso tra malinconia e nostalgia, ricerca di un tempo impossibile da trovare se non nelle essenze eterne fuori del tempo e dello spazio, della storia. Questa era anche la motivazione del giudizio negativo di molti critici "impegnati" che in quel periodo leggevo. Per me era allora ovvio il rifiuto insieme di Proust e della mia città: la giovinezza deve scoprire il mondo e poi eravamo negli anni 60 dell'impegno sociale e politico. Non più quindi Venezia ma Marghera Mestre il sud d'Italia e del mondo. E così non più Proust, ricompreso però nella maturità e non come autore del riflusso, deluso della politica e del mondo. Bisogna infatti superare un certo cattolicesimo e un altrettanto clericale marxismo, che contrappongono esterno ed interno, fanno del percorso interiore un viaggio tutto intimistico, misterioso, verticale verso il divino per negarlo o per affermarlo in quanto religioso.

L'autore per contrastare la critica a Proust come romanziere staccato dalla vita sociale, individuo malato, sepolto vivo, cita le sue affermazioni relative ai veri illetterati, che sono le "persone di mondo" e non gli "operai e gli elettricisti". Da tutta l'ampia documentazione del libro si ricava più in

... e venne Costantino

profondità la critica radicale di Proust - di grande attualità - alla riduzione, da parte della modernità, della ragione alla razionalità tecnico scientifica e del tempo al mito del progresso lineare e continuo, alle leopardiane "magnifiche sorti e progressive". Apparentemente fuori del proprio tempo questo Proust, riletto con gli occhi dell'oggi - come ci autorizza a fare lo stesso autore della *Recherche* - ci aiuta a darci strumenti per uscire dall'alternativa tra progresso e nichilismo, e tra fuga nell'interiorità come unico rifugio alla sfiducia e il nulla, la fine di ogni speranza

Osserva Toffolo che Proust scopre la sua vocazione per la letteratura come unica vera vita vissuta, nel senso che l'arte rende possibile *vedere*, uscire dal nostro mondo per conoscerne altri: è proprio lo stile dell'artista che permette di *rivelare* che la nostra vita è pure quella degli altri. La letteratura - i diversi mondi creati dagli artisti - non fa, infatti, semplicemente ricordare, ma crea, salva non solo la propria ma le vite degli altri. Il testo nel suo stesso farsi diventa parola vivente in se stessa, capace di *resurrezione*. Ma prima di arrivare a questa consapevolezza - che rischia di diventare idolo per troppa fretta - occorre lentamente distaccarsi sia dalla "cosa" letta - dalla comprensione della oggettività del senso del testo - che da se stesso - dalla volontà di correre a trovarne il significato per sé. Mi viene da citare Ricoeur che indica, attraverso il *simbolo*, come uscire dall'alternativa tra il "recinto incantato della coscienza di sé" e la ricerca di un mondo oggettivabile di univoci significati per l'esistenza. Intenzione dell'artista è mostrare e vivere la tensione tra la molteplicità di piani con cui si deve interpretare il testo e i significati che il testo stesso evoca per il lettore, che si lascia prendere dalle nuove possibilità di variazioni, metafore, metamorfosi, analogie, che il testo apre per la propria esistenza. L'immaginazione quindi rivela, fa risorgere immagini, ricordi, nuovi significati del vissuto. Il testo come poema parla alla mia immaginazione.

Difficile ora dare conto dei molti episodi narrati di questa continua rivelazione, opera di richiami impensabili, per lo più casuali, tra i ricordi di particolari, come una stoffa o una collana, e le correlazioni, gli intrecci di pittura e musica, l'invenzione della visione di un motivo particolare colto in vari momenti e con luci diverse. Sono proprio i particolari - di un profumo, di un gesto, di un rumore del cucchiaino, di un volto come di un vestito o di un pavimento, di un dipinto come di uno strumento musicale e di un motivo musicale - che rivelano la possibilità di una nuova, continua, imprevedibile, non programmabile, loro correlazione: si coglie così questa "poesia" nelle cose, la loro "verità", attraverso la successione di impressioni e di immagini, più che per mezzo dell'intelligenza, che pretende di definire, sistematizzare. Un ruolo decisivo gioca il caso, l'imprevisto, il fortuito, il momento dell'imperfezione, non quello ricerca della perfezione, della ricostruzione esatta. L'inciampare sulle due lastre ineguali del Battistero di San Marco risveglia frammenti del passato, libera "il vero io", che sembrava morto, e anima



l'insignificante vivere quotidiano, appiattito sul presente, sul vissuto reso cosa morta: permette la nuova creazione, la resurrezione del passato, la possibilità di vivere frammenti di un tempo puro, non sconfitto, perso per sempre. Momenti di gioia, di grazia "mistica" - non religiosa - indipendente dalla volontà in quanto frutto di una *memoria* che sottrae alle limitazioni del proprio io, alla pretesa volontà di sopravvivenza delle proprie esperienze originarie. È necessario che queste muoiano perché agisca pienamente il miracolo della *memoria* che è quindi *involontaria*.

Venezia in questa esperienza assume un ruolo fortemente simbolico. Non è lo scenario che fa da sfondo a un racconto autobiografico della ricerca di sé attraverso la ricostruzione dei ricordi. Nulla di tutto questo. Gli sforzi per descrivere la città e le pretese "istantanee" del ricordo, non dicono quanto l'artista riesce a provare e a capire, ogni volta che posa "a quel modo il piede" come sulle due lastre diseguali nel Battistero di San Marco: lì, in quel momento aveva capito, sperimentato "l'enigma" della restituzione, resurrezione di tutte le sensazioni di eternità, rimaste in attesa, dimenticate, morte. Venezia stessa è città simbolo: in ogni pietra, colore, polvere, in ogni particolare esprime questo desiderio di universale, di eterno.

Il simbolo, infatti, rende presente, realizza l'eterno nel particolare, nel fortuito. Non però nella cosa in sé - sarebbe idolatria - ma nelle relazioni alle quali questa "cosa" impreveduta e scartata rinvia, rendendo reale, viva, risorta la loro memoria. Il simbolo ricrea molteplici significati di queste relazioni, nella loro fisicità, non come essenze fuori del tempo: la loro verità sta nell'incarnarsi. Toffolo richiama esplicitamente Simone Weil, che parla di desiderio di incarnazione, il desiderio di amare in un essere umano la bellezza del mondo, la ricerca del senso "mistico" delle cose, che racchiudono l'universale, l'eterno.

Venezia non significa quindi nostalgia del passato, rimpianto di uno splendore ricostruito solo in funzione dell'oggi, ma apre la possibilità di salvezza dall'azione distruttrice del tempo, dal perire delle cose, dal trasformarsi in "altro" che distrugge il passato il quale troverebbe senso solo in questa continua pretesa evoluzione. La costruzione stessa del romanzo di Proust svela, nel suo farsi, l'andamento del tempo che, senza la narrazione, resterebbe invisibile, sconosciuto, nascosto per sempre: la forma del libro è quella del tempo perduto, ma ritrovato, non perso. Rimane definitivamente perso se si vuole costringerlo dentro il dominio di quella razionalità, che pretenda di dargli il senso di avanzamento continuo, in cui le opere, morte e dimenticate, sono superate dalle nuove. La struttura stessa del romanzo mostra invece la possibilità che la nuova opera comporti la sopravvivenza, la resurrezione, la salvezza del passato in quanto rivela sempre nuovi significati nascosti, la verità sempre rinnovata. È la vittoria sull'azione di disfacimento del tempo e dell'oblio.

Carlo Bolpin

... e venne Costantino

Dio e la violenza

Franca Marcomin, Alessandra De Perini e Nadia Lucchesi hanno inviato tre diverse letture del testo di Luisa Muraro Dio è violent, di cui si è discusso al Palaplip di Mestre il 27 ottobre 2012, su iniziativa dell'associazione "In Comune".

Per ragioni di spazio è qui riportato solo l'intervento di Franca Marcomin, mentre gli altri due interventi possono essere letti nel sito di Esodo (www.esodo.net).

Dopo aver letto *Dio è violent* ho invitato all'incontro gli amici e le amiche di *Esodo*. Con alcune e alcuni di loro condivido da una decina di anni l'esperienza del gruppo di preghiera del mercoledì. Il titolo di quel libro aveva provocato in me una forte reazione e curiosità, e desideravo che anche loro si interrogassero su quel Dio, di cui parla Luisa Muraro.

Sono intervenuta al dibattito nominando il nostro "occuparci" di Dio e Luisa Muraro mi ha risposto scherzando su questo termine, dandomi da pensare. Con l'espressione "occuparci di Dio" avevo in mente un'espressione che Etty Hillesum - una giovane donna che morirà nel lager di Westerbork - scrisse nel suo diario, quando affermava che custodiva un pezzetto di Dio dentro di sé, al riparo dalla violenza così atroce in quel momento storico, al fine di salvare l'umanità. Pur non trovandoci più coinvolti in una tragedia assimilabile alla *shoà*, almeno noi occidentali, questo "occuparci di Dio" è un preoccuparci a tenere salda una parola di Dio autentica e radicale.

Muraro, a partire dalla scritta su un muro di Lecce, in cui manca la lettera finale, inizia una riflessione sulla teologia femminista che si è interrogata sul genere di Dio e richiama le parole pronunciate da Papa Luciani appena nominato: "Dio è anche mamma".

Più volte Muraro ha scritto su Dio: *Il Dio delle donne, Il posto vuoto di Dio*, ma ne ha parlato anche in pubblicazioni su alcune mistiche, quali Margherita Porete con *Lo specchio delle anime semplici*, e spesso cita Clarice Lispector, scrittrice brasiliana di origine ebreo-ucraina che ha scritto *La passione secondo G. H.*, in cui l'autrice parla di un Dio "che ci usa e non impedisce che noi facciamo uso di lui".

Nel testo *Il Dio delle donne*, viene riportata l'affermazione della Lispector che Dio "ci usa totalmente perché non c'è nulla in ciascuno di noi di cui Egli, la cui necessità è assolutamente infinita, non abbia bisogno". Sempre in questo testo, cita una beghina del XIII secolo: "... di tutte le cose Dio ha a sufficienza, solo del contatto con l'anima non ha mai abbastanza".

Mi sembrano concetti molto forti e che personalmente mi fanno sentire Dio più intensamente.

Allora "approfittiamone", dice Muraro, specificando che usare Dio non significa né sfruttarlo, né consumarlo, ma parlare di Dio a partire da sé, oltre i codici dati, oltre l'ordine costituito della Chiesa, oltre la monocorde parola



maschile. Quindi un Dio di cui si può fare esperienza, nel qui e ora, a partire da noi, dai nostri corpi, dalle nostre parole, dai contesti, affinché Dio possa essere, possa esistere nelle relazioni vitali quotidiane.

Molto più difficile da capire nel testo è la parte sulla violenza di Dio. Dice Muraro, sempre riprendendo Lispector: "Quando ha più specificatamente bisogno di uno di noi ci sceglie e ci violenta... anche con Dio ci si può aprire la strada mediante la violenza". Affermare questo è dire qualcosa di più dell'usarlo? Al fine di uscire dall'ordine dato?

La risposta che ho trovato nel libro è l'affermazione che solo Dio può disporre della violenza, poiché la sua è sempre una violenza giusta, essendo l'unico giusto per eccellenza (al di là di chi crede o non crede), quindi togliendo legittimità allo Stato e al diritto che se ne sono appropriati.

Ma per spiegare cosa intende Muraro per violenza di Dio, bisogna leggere altri suoi testi.

In sintesi: la violenza che ha Dio verso le sue creature è la forza violenta dell'amore, e con tale forza-violenza d'amore le creature possono rispondere. "Di chi sappia aggredirlo con la brama amor non sa respingere l'assalto", scrive la beghina Hadewijch di Anversa nel XIII secolo.

Non la violenza come la intendiamo normalmente, quindi senza possibilità di strumentalizzare Dio, né di occupare "il posto vuoto di Dio", né di darGli un volto.

Franca Marcomin



Prepariamo il prossimo numero

Con questa "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo, infatti, la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia "in cantiere".

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non-collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato per la messa a punto del tema e del suo sviluppo.

Il prossimo numero di *Esodo* affronterà il tema della pace e della guerra, ma anche del conflitto e dei nostri modi di rapportarci con gli altri. Combattere l'idea che la guerra, almeno quella "giusta", sia inevitabile o che, invece, possa essere possibile e doveroso non solo credere, ma anche operare perché la guerra sia totalmente bandita nelle relazioni umane.

Partiremo dall'analisi dell'enciclica di Papa Giovanni, la *Pacem in terris*, a 50 anni dalla sua promulgazione. Giovanni XXIII afferma: "Come vicario - benché tanto umile e indegno - di colui che il profetico annuncio chiama il Principe della pace (Cf. Is 9,6), abbiamo il dovere di spendere tutte le nostre energie per il rafforzamento di questo bene. Ma la pace rimane solo suono di parole, se non è fondata su quell'ordine che il presente documento ha tracciato con fiduciosa speranza: ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà".

La discussione redazionale ha evidenziato le seguenti questioni:

- quali sono i nomi e i modi della pace, anche a partire dalla *Pacem in terris*;
- come educare alla pace, quali i metodi nonviolenti per risolvere i conflitti, senza l'uso delle armi, quali le nuove forme di pacifismo?;
- oggi, venuti meno "i segni dei tempi", la pace torna ad essere un vero "compito" da assumere: nella politica, nell'informazione, nel diritto, nel sociale;
- per non cadere sempre più nella barbarie occorre praticare, dai rapporti privati a quelli sociali, modi pacifici che puntino al cambiamento, alla riparazione e alla riconciliazione: non c'è quindi separazione tra utopia e pragmatismo.

Vogliamo partire dalle testimonianze di chi ha vissuto nel passato (Bonhoeffer, Etty Hillesum...) e vive oggi "in prima linea" il tema della pace, per comprendere quali possono essere le strade da percorrere e le soluzioni da promuovere per essere oggi "costruttori di pace".

la redazione

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Viviana Boscolo, Beppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Giorgio Pilastro, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Giannino Piana, Paolo Ricca, Piero Stefani, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 1 gennaio-marzo 2013

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 27.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a:

Esodo C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure
IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305
causale: quota associativa *Esodo*

<http://www.esodo.net>

E-mail: associazionesodo@aliceposta.it

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl*
via Brunacci, 10/a
30175 Marghera (VE)
tel. 041/928954 - 041/935090
info@comsrl.com - www.comsrl.com

Euro 7.00
(iva comp.)