I SEMPREVERDE

ERNESTO BUONAIUTI

Storia del cristianesimo
I Evo antico

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

I
L'INSEGNAMENTO DI GESÙ

«Era l'anno XV del governo di Tiberio Cesare. Ponzio Pilato reggeva la Giudea. Era tetrarca della Galilea Erode. Suo fratello Filippo era tetrarca della Iturea e della regione Traconitide. Lisania era tetrarca della Abilene. Erano Sommi Pontefici Anna e Caifa. Ed ecco che la Parola di Dio venne su Giovanni, figlio di Zaccaria. E Giovanni si dié a percorrere tutto il territorio del Giordano, predicando il battesimo della conversione». Il terzo Vangelo canonico, il Vangelo che porta il nome di Luca, ha voluto ben circoscrivere cronologicamente (*III, l e ss.*) «l'inizio della buona novella» mercè un settuplice sincronismo, passando in rassegna, a cominciare da Roma e finendo col Sinedrio Gerosolimitano, tutti i poteri che potevano offrire un riferimento temporale alla esplosione della nuova profezia.

Augusto era morto il 19 agosto del 14. Il 15° anno di Tiberio corrisponde pertanto al 28. Nato prima della morte di Erode il grande, Gesù doveva avere circa 32 anni quando scese nelle acque del Giordano per ricevere il battesimo di Giovanni.

Riconosceva dunque il valore del suo messaggio ed il significato simbolico della sua iniziazione nella abluzione.

Ed è pieno di valore il particolare che per indicare l'inizio della predicazione di Giovanni, il medesimo evangelista adopera lo stesso inciso che il Profeta Geremia aveva usato per esprimere il mistero carismatico della propria vocazione. «La Parola di Jahvè mi fu rivolta al tempo di Giosia figliolo di Aman re di Giudea l'anno 13° del suo regno. La Parola di Jahvè mi fu rivolta in questi termini: – Prima che io ti avessi formato nel seno di tua madre, io ti conoscevo: e prima che tu uscissi dal suo seno io ti avevo consacrato e ti avevo costituito profeta delle genti –» (*I, 1-4*).

Per esplicita ammissione del piú vivo e colorito fra i redattori evangelici, il messaggio giovanneo, prodromo del messaggio cristiano, appare nei suoi caratteri primigenî come una impetuosa e purificata reviviscenza della tradizione profetica. Una delle ultime parole di questa era stata un annuncio di universalità religiosa e una minaccia di palingenesi politica: «Io non ritraggo piú da voi alcun compiacimento, dice il Signore degli eserciti; non voglio piú ricevere dalle vostre mani alcuna oblazione. Perché, ecco, da levante a ponente insigne è il mio nome tra le genti, e in ogni luogo mi viene offerto un sacrificio mondo, al mio nome viene immolata un'oblazione pura... Io manderò il mio angelo precursore, dice Jahvè, perché mi spiani il cammino e improvvi-

samente perverrà al suo tempio il Signore, che voi cercate, l'angelo dell'alleanza, che voi desiderate. Guardate: arriva. Ma chi mai potrà affrontare il giorno della sua venuta, e chi mai riuscirà a tenersi ritto dinanzi al fulgore della sua apparizione? ...Spunta il giorno, fiammeggiante come una fornace, in cui tutti gli iniqui e i prepotenti, fatti simili ad arida paglia, saranno consumati dal fuoco: nulla ne sopravviverà. Sulle vostre fronti invece, tementi il Suo nome, sorgerà un sole di giustizia, i cui raggi si appelleranno: riparazione. Voi ne trasalirete di gioia e ne tripudierete, come vitelli tratti fuori dalla lor clausura. E gli empi cadranno sotto i vostri piedi, come cenere spenta» (MAL. *I e III*). All'ammonimento profetico era succeduta l'apocalittica anonima e popolare.

Dalle sue descrizioni del giorno del Signore, la pietà giudaica aveva tratto alimento per la sua paziente aspettativa.

Tristi giorni correvano per la società ebraica, da quando le discordie domestiche si erano insinuate nella dinastia teocratica degli Asmonei, offuscando sinistramente la gloria epica dei suoi patriottici inizi e fiaccando le capacità della sua resistenza! La rivalità di Aristobulo II contro Ircano II, il suo sforzo per usurparne le cumulate dignità di re e di sommo sacerdote, offrivano il destro a Pompeo, spiante l'occasione di penetrare nello stato maccabaico onde attuare il suo grande sogno di riorganizzazione della Siria, di ingerirsi nella politica interna del Giudaismo. Piú accessibili alle voci del rancore che a quelle della carità di patria,

i partigiani di Ircano gli spalancarono le porte di Gerusalemme. Nonostante la difesa accanita di pochi nazionalisti, Pompeo, in un sabato dell'autunno del 69, penetrava nel Tempio, e violava la soglia del Santo dei Santi. Seguendo i consueti criteri politici di Roma in levante, che mirava a stabilire utili sostegni sulle comunità urbane di tipo greco, Pompeo affrancò dalla supremazia giudaica le città costiere da Rafia a sud, a Dera a nord, come tutti i centri non giudaici della Perea, oltre Scitopoli e Samaria, conglobate nella giurisdizione del Governatore della nuova provincia di Siria. La porzione strettamente giudaica del regno costituito a prezzo di tanto sangue dai figli di Matatia, fu lasciata a Giovanni Ircano, riconosciuto come sommo sacerdote, ma spogliato di ogni potere regale. Tutto il paese fu sottoposto a tributi. Ma poiché l'umiliante riduzione di poteri non riuscí ad estinguere la gelosia, l'emulazione e i rancori tra i figli degeneri della regina Alessandra, Gabinio spogliava definitivamente, nel 57 a. C., Ircano di tutti i suoi poteri civili e ripartiva il territorio in cinque distretti indipendenti, amministrati da altrettanti collegi oligarchici. Le guerre civili di Roma si ripercossero sensibilmente sull'atteggiamento dei partiti in Oriente. Cesare tentò in un primo momento di avvalersi degli emuli domestici di Ircano, per combattere il superstite partito di Pompeo in Siria. Ma gliene vennero meno gli strumenti e poiché l'idumeo Antipatro, già governatore dell'Idumea per delegazione di Ircano, si era battuto valorosamente a Pelusio per la sua causa, lo costituí procuratore di Ircano stesso,

al quale restituí il potere etnarcale sui giudei, di cui Gabinio lo aveva spogliato. Il provvedimento fu di una raffinata accortezza. Ponendo ai fianchi di Ircano il sagace ed ambizioso idumeo, che era stato in passato suo gagliardo fautore nella lotta domestica con Aristobulo, Cesare poté pensare che i vecchi vincoli di leale amicizia fra i due si sarebbero infranti: una loro possibile gelosia avrebbe un giorno favorito lo spodestamento della popolare dinastia maccabaica e una successione idumea avrebbe potuto rendere quando che fosse piú facile e piú sicuro il dominio di Roma sulla razza d'Israele. La terra di Edom era stata soggiogata da Giovanni Ircano solo nel 128 avanti Cristo e costretta ad abbracciare il giudaismo: la conversione recente era ricordata con dispregiativo sussiego dagli israeliti puri, che non potevano concedere agli idumei altro appellativo che quello di «semigiudei». Ma Cesare non doveva raccogliere i frutti del suo calcolo consumato. Dopo le tragiche idi di marzo del 44, Cassio Longino, contro la volontà del Senato, si trasferiva in Siria, da lui reclamata come propria provincia. Antipatro aveva in antecedenza nominato i suoi due figli, Fasael ed Erode, strateghi, rispettivamente, della regione gerosolimitana e della Galilea. Gli scaltri idumei non diedero prova di eccessiva gratitudine al creatore della loro fortuna, Cesare, e si rivolsero, senza scrupoli, al nuovo astro sorgente. Cassio li ebbe ministri docili e spietati nel riscuotere i balzelli e le taglie straordinarie, imposti per rifornire la cassa di guerra re-

pubblicana, e ne li ricompensò, creando il trentenne Erode governatore della Celesiria. La disfatta di Bruto e Cassio a Filippi induceva gli astuti idumei ad un nuovo cinico voltafaccia. Antonio non volle pesare per il sottile la sincerità dei loro sentimenti; e, fiducioso nelle loro capacità amministrative, nominava, cosí Fasael come Erode, tetrarchi. Ma le vecchie rivalità asmonee congiuravano nell'ombra. Antigono, il figlio di Aristobulo, il vecchio emulo di Ircano, era riuscito ad attrarre dalla sua parte le simpatie parsiche, – il che lo metteva decisamente fra i nemici di Roma – e penetrando col soccorso dei nuovi alleati in Palestina, riusciva a catturare lo zio imbelle e Fasael. Erode, lungimirante, prendeva la via di Roma: e a Roma il Senato lo proclamava re della Giudea. Un triennio circa fu necessario perché questa regalità nominale potesse tradursi in atto. Ma alla fine di questo movimentato periodo bellico, Erode poteva raggiungere il sogno della sua giovinezza, entrando sovrano a Gerusalemme, inducendo Antonio a decapitare lo sfortunato Antigono – il primo re che Roma affidasse al boia – illudendosi di acquistare un titolo di legittimità con lo sposare Marianne, nipote di Ircano II. Il trentatreenne (37- 4 a. C.) regno di Erode (che è passato nella storia col nome di grande) potrebbe essere assunto a prova apodittica della incompatibilità assoluta e radicale che sussiste fra la politica realistica e la morale, della legge in virtú di cui il successo politico è in ragione inversa delle preoccupazioni etiche che si

portano nel raggiungerlo. L'astuto idumeo, pur sotto il vassallaggio di Roma, riuscí a portare le frontiere del suo regno oltre i limiti sognati nei periodi piú brillanti della storia di Israele. Nonostante la sorda opposizione alleata cosí dei superstiti partigiani degli Asmonei; come dei Farisei, sognanti il ripristino di un autentico regno di David; nonostante l'avversione invida di Cleopatra, onnipotente nell'animo di Antonio; nonostante la difficoltà di reggersi sotto l'occhio sospettoso di Roma, in quel periodo vulcanico che precedette la costituzione dell'Impero; Erode riuscí a rafforzare progressivamente la compagine del suo Stato e a portarlo a quella sicurezza militare e a quella floridezza artistica, che ebbe la sua espressione culminante nei grandiosi restauri del Tempio. Ma di quali lacrime e di quale sangue dové grondare tale floridezza! Erode era appena entrato a Gerusalemme, re investito da Roma, che l'eccidio di quarantacinque fra i piú eminenti membri del Sinedrio, rei di aver parteggiato per il disgraziato rampollo degli Asmonei, dava un'idea adeguata dei suoi metodi di governo. Due anni dopo, l'assassinio del sommo sacerdote Aristobulo nei bagni di Gerico rivelava quanto tenaci fossero gli odî e i timori del figlio di Antipatro. Le continue metamorfosi politiche, secondo l'oscillare delle fortune dei successivi dittatori di Roma, mostrarono di quanto cinica versatilità fosse capace lo spirito dell'ambizioso sovrano. Infine le inaudite tragedie domestiche, onde furono funestati gli estremi anni del re, che aveva sognato la riconciliazione di Israele, vincolando una

moglie asmonea alla sua famiglia di feroci Idumei, sembrarono dover imprimere un suggello di sangue su una carriera politica, brillantissima dal punto di vista materiale, oscenamente ripugnante dal punto di vista etico. Nessuna casa regale, ha potuto sentenziare il Mommsen, ha mai visto, nei secoli della storia, piú raccapricciante infuriare di odî cruenti fra consanguinei, della triste casa di Erode. Sul suo letto di morte il settantenne sovrano, cui Augusto aveva concesso, derogando alla regola che limitava le capacità testamentarie dei *reges socii*, di disporre dei suoi territori come volesse, cambiava, nel 4 a. C., per la terza volta le sue disposizioni (egli aveva larga possibilità di disposizione fra i figli delle sue dieci mogli!), assegnando ad Archelao la Giudea col titolo di re; ad Erode Antipa la Galilea e la Perea, con quello di tetrarca; a Filippo i distretti a nord-est lungo la sponda orientale del mare di Galilea, pure col titolo di tetrarca. Se il governo di quest'ultimo sulle regioni piú povere del vasto regno erodiano è celebrato da Giuseppe Flavio come un regime di moderazione e di mitezza, difforme da tutte le tradizioni della casa, Antipa ed Archelao riproducono i metodi di governo del padre, del quale però non posseggono l'accortezza rapida e la malleabilità disinvolta. Archelao in particolare, freddo e grossolano, sordo alle esigenze religiose piú elementari dei sudditi, manomettendo senza scrupolo e per i piú futili pretesti la piú alta dignità sacerdotale, giunse in breve ad irritare talmente l'animo corrucciato dei migliori ceti della Giudea e della Samaria, che il loro sdegno

ritenne preferibile un diretto intervento imperiale, al tirannico capriccio del despota. Roma colse l'occasione a volo e, confinato Archelao a Vienna, eresse il suo territorio a provincia, direttamente amministrata da un procuratore dell'Ordine Equestre, sotto l'alta sorveglianza del legato imperiale di Siria. Rare volte nella turbinosa storia d'Israele la coscienza intransigente del fedele di Jahvè aveva avuto piú ragionevole motivo di rattristarsi in cuore, nella consapevolezza della propria impotenza. Le pietre del Tempio rinnovato potevano risplendere al sole, in una grandiosità e in una imponenza ignota alla originaria costruzione salomonica: ma all'ombra di quell'edificio sacro, un potere straniero, complice di una piú lontana e piú insidiosa tirannia, era venuto a tendere una lusinga peccaminosa. Come lontano appariva ormai, nelle nebbie del sogno e del rimpianto, quel luminoso regno davidico, in cui cosí equilibrata economia di poteri avevano trovato la religiosità e la politica d'Israele! La stessa teocrazia maccabaica poteva sembrare ormai allo scrupoloso ed esigente fariseo un ideale vagheggiabile. Si era ormai scesi cosí in basso, che le anime timorate dei credenti potevano valutare meno infausta politica quella che al fosco dominio di mezzi giudei, increduli nell'anima, venduti allo straniero, pronti alla repressione e alla vendetta, preferiva lo stesso governo straniero, il quale non avrebbe celato i suoi autentici connotati, e con lo spie-

gamento delle sue aperte volontà di dominio avrebbe potuto suscitare una salutare reazione, simile a quella che aveva portato alla riscossa i contemporanei di Matatia e dei suoi cinque figli!

Ma quando, appunto, tutta la violenza malefica di cui è capace un'organizzazione statale, sul cui fondamentale egoismo non esercitino la loro virtú di freno e di correttivo la visione degli inviolabili diritti della coscienza e la fede dell'Infinito, affiori e straripi nello svolgimento di una vita associata; quando l'intreccio dei fatti storici dia la sensazione esasperante della impossibilità di opporre un limite alla perversità di un potere, giunto in pari tempo al massimo grado della sua degenerazione e della sua forza bruta; gli spiriti acquistano, improvvisa, la consapevolezza di una sanzione ultraterrena e, affrancandosi dal fosco fascino degli interessi e della materialità su cui s'innalzano le gerarchie politiche, intuiscono l'incommensurabile virtú etica e sociale della rinuncia e concretizzano, d'istinto, il loro anelito di liberazione, nella fede del soprannaturale, che sa abbattere e rinnovare con armi ignote alla perfidia e all'inganno delle potestà umane. Lo sconcio regime di sopraffazione e di scetticismo onde era impastata la grandezza degli erodiani riattizzò, di sotto la cenere secolare, la fiamma purificatrice del profetismo. Il passaggio della Giudea dal potere intollerabile di Archelao al governo diretto di Roma e dei suoi legati e dei suoi procuratori, fece improvvisamente sentire, attraverso le consuete procedure fiscali,

il servaggio in cui era miseramente precipitato il popolo dell'elezione e della promessa. Un nuovo partito di zeloti, organizzato da Giuda di Gamala in Galilea, cercò di tradurre in un programma pratico e di resistenza armata le vecchie speranze messianiche di Israele e la pietà gelosa ed intransigente dei Farisei. Ma invano. Non basta la bontà della causa ad assicurare il successo contro la forza. Non si può debellare il male con le sue armi e i suoi metodi. Per aver ragione della violenza bruta e della sopraffazione armata, occorre contrapporre loro il fascino della rinuncia consapevole e della speranza inerme.

Erode Antipa, la «volpe» infida e maldestra, si godeva da pochi mesi nella sua nuova e sfarzosa capitale, Tiberiade, l'amore incestuoso di Erodiade, l'ex-moglie di un suo fratellastro, quando per la prima volta si fé sentire sulle rive orientali del Giordano, nel territorio della Perea, la voce aspra e minacciosa di uno strano predicatore di ascesi, di penitenza e di castigo. Si chiamava Giovanni, e poiché a simbolo della palingenesi interiore che egli chiedeva alle turbe accorrenti al suo monito egli aveva adottato l'abluzione nelle acque del Giordano, che i dottori della legge ufficiale giudicavano dal canto loro non sufficientemente pura per essere usata nel rito, gli era stato dato il soprannome di battezzatore. La sua foggia di esistenza era dura ed eccentrica: le parole delle sue invettive erano fiere e flagellanti. «Figli di vipere – gridava agli ascoltatori esterrefatti, piegati il capo sotto la sua impressionante rampogna – chi vi ha dato a credere

di poter sfuggire all'ira imminente? Fate piú tosto opere che rivelino i vostri sentimenti di compunzione e di dolore, e non vi lusingate della vostra qualità di rampolli di Abramo. Poiché, vi dico il vero: il Signore onnipotente può suscitar da ogni pietra un figlio di Abramo». La strana predicazione aveva avuto i suoi inizî nel deserto di Giudea, ad ovest del Mar Morto, sui confini della pianura di Gerico. Poi aveva traghettato il fiume e si era acclimata nel territorio di Antipa. Il Tetrarca ne fu, ben presto, preoccupato. Levò il Battista la sua implacabile campagna contro il re adultero ed incestuoso? Può darsi. Ma se anche allusioni personali non lo colpirono sul vivo, non era davvero nel dominio di un figlio di Erode che potevano rinnovarsi, impunemente, ai tempi di Tiberio, i fasti della predicazione profetica. Antipa si affrettò a chiudere il predicatore molesto nella fortezza di Machero, ripromettendosi di sopprimere la voce sgradevole alla prima occasione.

Ma la voce della rampogna e dell'ammonimento religioso non cessò di risuonare per questo: essa fu ripresa improvvisamente da un oscuro partigiano della Galilea ed innalzata ad un cosí eccelso tono di nobiltà e di purezza, che dopo venti secoli quella voce suscita ancora fremiti e speranze nello spirito di seicento milioni di credenti.

Era sceso un giorno anch'egli, trentenne, nel Giordano, con gli altri penitenti trascinati dalla parola del Battista. Proveniva da un piccolo villaggio della Galilea, la terra delle fiorite primavere

e dei luminosi sogni apocalittici: si chiamava Gesù. Compiuto il rito, che doveva simboleggiare la profonda e radicale trasformazione interiore, si era raccolto nella solitudine, ad attendere l'ora sua. Il ministero profetico iniziato da Giovanni non doveva essere che il periodo della preparazione al suo messaggio. La cattura del profeta mostrò che l'ora era scoccata. Gesù ne riprese, ardimentoso, l'azione, nella regione nord-orientale della Galilea.

Ma di primo acchito si poterono segnalare le differenze che contrassegnavano, pur sui motivi comuni, la predicazione del nuovo venuto e i metodi della sua propaganda. Tali differenze non tardarono ad essere segnalate dai suoi avversari, pronti a farsene un'arma contro di Lui, essi che neppure alla predicazione del Battista avevano prestato alcun docile ascolto. Gesù doveva colpire spietatamente il fondo ambiguo della loro anima recalcitrante. «A chi mai – è registrato in un suo *loghion* passato nei Vangeli di Luca e di Matteo – potrò rassomigliare gli uomini della mia generazione? Ecco: li rassomiglierò a dei gruppi di fanciulli che siedono in piazza e si rimproverano a vicenda. Gli uni dicono agli altri: – Volevamo fare un giuoco allegro e vi suonammo i flauti: voi non ballaste. Ci voltammo allora ad un giuoco triste, e cominciammo a lamentarci: ma voi non piangeste con noi. – In verità, apparve in mezzo a voi Giovanni il battezzatore, che si asteneva dal mangiar pane e dal bere vino, e voi vi siete bisbigliati a vicenda: – È un indemoniato. – È apparso il Figliuolo dell'Uomo, che mangia e beve, e voi dite: – Ecco un individuo

mangione e beone, amico di riscuotitori di gabelle e di peccatori. – Ma ecco: la sapienza sa farsi rendere giustizia da tutti i suoi genuini figli» (LC. *XII, 31-35*; cfr. MT. *XI, 16-19*).

Cosí un divario netto e reciso appariva fra i metodi della propaganda e della pedagogia religiosa del Battista e quelli del nuovo predicatore galileo. Questi non raccomandava la metamorfosi interiore, in cui faceva consistere la conversione interna e il passaggio alla sua sequela (*metànoia*), ad un insieme di pratiche e di consuetudini esteriori, ispirate e alimentate dal proposito di sottrarsi scrupolosamente alla vita sociale e ai suoi contatti contaminatori: bensí la collocava in una zona cosí profonda dell'anima convertita, da renderla inattaccabile e irraggiungibile, pur attraverso la piú larga partecipazione all'esistenza associata dei fratelli. Gesù bandiva anch'egli l'onere del rinnegamento e della rinuncia: ma non ne additava la realizzazione adeguata nel materiale allontanamento dal mondo, bensí unicamente nell'indifferenza completa dello spirito alle fluttuanti, instabili, insignificanti condizioni esteriori. Qui veramente la singolare e paradossale originalità della predicazione sua, la quale non costituiva una precettistica ascetica, una dura disciplina educante alla soppressione dei desideri innati dell'uomo; ma imponeva il trasferimento delle valutazioni etiche e delle aspirazioni spirituali, dalla sfera in cui le colloca la convenzionalità sociale, in quella della pura interiorità e dell'ideale Regno di Dio.

La tavola di fondazione del movimento religioso che Gesù veniva cosí a suscitare con la sua parola è costituita dalla brevissima enunciazione delle beatitudini, di cui il Vangelo di Luca ha conservato probabilmente il testo primitivo: «Beati voi, pezzenti, perché vostro è il regno dei Cieli; beati voi, ora affamati, ché sarete satollati; beati voi che ora piangete, che verrà dí in cui riderete; beati voi quando gli uomini vi portino odio, e vi scaccino, e vi tormentino e gettino l'ostracismo contro il vostro nome, a causa del Figlio dell'Uomo. Io vi dico: trasalitene di gioia, ché grande è il vostro guiderdone in cielo. Sorte non diversa toccò ai profeti».

Come il Battista, Gesù chiama alla riscossa gli umili e i diseredati e parla di liberazione dalle pene della vita e della miseria. Ma la forza che egli invoca a strumento di liberazione, è il bene sereno e disinteressato, e la gioia ch'egli promette, è la gioia luminosa del Padre.

Se il cristianesimo ha dato alla civiltà mediterranea un patrimonio di esperienze e di valori, di cui venti secoli di storia sembrano non aver ancora spiegato fino all'esaurimento le intime risorse, la ragione ne va cercata nella ricchezza del suo contenuto specifico. Il quale consiste in una etica e in una antropologia originali, rette da una sicura fede nel Padre celeste, avvivate da una calda coscienza soteriologica, e sboccanti in una escatologia ottimistica. I tre connotati del «numinoso» – il tremendo, il por-

tento, il fascino – accompagnano in maniera eccezionale l'annuncio evangelico. Per questo esso offre all'infinita reviviscenza della sinfonia religiosa nella storia, i temi centrali, onde si compone, di cui si intesse e in cui si perpetua l'esperienza del «sacro».

A) Il tratto singolare della morale cristiana è nella stessa complessità e nell'immanente contrasto dei suoi elementi. Essa è infatti superlativamente eteronoma e proprio per questo squisitamente autonoma. Nasce e si esplica nella atmosfera dei doni soprannaturali e, proprio in virtú di questa connotazione carismatica, implica la valorizzazione piú elevata della libertà umana; presuppone una sanzione e postula un premio, pure esaltando la gratuita gioia nel bene; travalica e annulla potenzialmente ogni legge, per sollevare chi la pratichi alla sicura vita dello spirito, sebbene racchiuda in germe la giustificazione di ogni legge, suggerita dalle esigenze mutevoli della edificazione fraterna; reintegra la natura, elevandola però al miraggio soprannaturale del Regno; moltiplica fino alle estreme possibilità la virtú dell'individuo, trasformandola, centuplicata, nella simbiosi della esperienza associata.

Come ogni etica genuinamente religiosa, quella del Vangelo è, in maniera nettissima, eteronoma: parte cioè dal presupposto che la legge assoluta del bene nasca da Dio e solo da Dio venga consegnata agli uomini. Anzi, l'eteronomia della legge morale, che è postulata da ogni giustificazione religiosa del precetto della

bontà e del sacrificio, è accolta e sanzionata dal Vangelo in tutte le sue applicazioni.

Gesù dice che colui il quale pone la sua anima allo sbaraglio e la dissipa nella piena dedizione di sé ai fratelli, quegli solo la ritrova integra e la conquista per l'eternità. L'uomo è dunque incapace di trovare in sé la norma del suo retto operare. È Dio che gli rivela la via della sua perfetta realizzazione: e questa via è segnata nel rinnegamento delle sue velleità egoistiche, nella disseminazione di tutti i suoi tesori, per il vantaggio dei fratelli. L'atteggiamento personale da cui, come da fonte, scaturisce la vera moralità delle nostre azioni, non è già quello di una subordinazione e di una uniformità esteriori a precetti formulati da poteri che siano come il concretarsi sensibile della eticità di cui è funzionalmente ricca la vita associata, bensí quello della spontanea e consapevole uniformità ad un potere trascendente che, impartendoci il monito, ci conferisce la capacità di eseguirlo. La morale del Vangelo poggia tutta sul volonteroso riconoscimento di una provvidenza paterna di Dio, affidandoci alla quale noi ci trasfiguriamo nel bene e diveniamo cooperatori suoi nell'elevazione degli uomini, verso il dominio della verità e della giustizia.

Appare pertanto teoricamente e praticamente impossibile scindere nella predicazione neotestamentaria l'elemento etico da quello religioso. La norma del bene è designata nel comportamento del Padre di fronte allo sviluppo della vita cosmica: «Siate perfetti come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli». Orbene:

il Padre sparge, con signorile generosità, il dono della sua pioggia e del suo sole su tutti indistintamente gli uomini, non guardando in viso i connotati di nessuno. La vita morale pertanto, alla luce del Vangelo, è quella che si impregna e pratica i suggerimenti offerti da una visione fortemente religiosa dell'universo. Perché tutto il mondo è sorvegliato dall'assistenza longanime del Padre, tutto nell'uomo deve essere subordinato alla ricerca del Regno suo nella giustizia. Il rimanente verrà da sé.

Eminentemente religiosa, vale a dire mistica e trascendentistica, la morale evangelica è pure perfettamente umana. Essa solo infatti presenta una mèta ed uno sbocco adeguati allo spirito ragionevole che, sotto lo stimolo di una spontaneità naturale, si protende verso l'irraggiungibile accaparramento dell'universo nella sua avidità di possesso, e che, nella delusione delle sue volontà, corre rischio di smarrire il senso profondo della sua reale destinazione, nello spiegamento universale del bene. Tale morale raggiunge l'intento, colmando e placando le esigenze destate nello spirito dalla stessa economia immanente della vita associata: piegandolo cioè al servizio fraterno, nel quale sono la sua vera pace e la sua completa gioia.

La morale cristiana, chiedendo cosí il pregiudiziale rinnegamento di ogni istinto egoistico, appare come una morale funzionalmente eroica, in quanto esige da chi la voglia praticare l'interiore abbandono di sé, la integrale rinuncia ad ogni affermazione della propria volontà di conquista, l'assoluta abnegazione per la

letizia dei fratelli, la trasfigurazione del proprio io, la celebrazione dei valori antitetici a quelli esaltati dalle comuni e materiali forme dell'esistenza. Poiché appunto, se il mondo è l'espansione sfrenata degli istinti bassi ed egoistici degli uomini, strettisi in solidarietà per il soddisfacimento dei loro interessi sensibili, il cristiano saprà in anticipo che alla sua professione non potrà tener fede, senza affrontare, sempre e dovunque, l'ostilità ed il rancore.

Questa etica è costantemente fiancheggiata, nella predicazione neotestamentaria, dalla garanzia del premio immancabile. Ma simile circostanza non le imprime una connotazione di eudemonistica inferiorità. Chi lo affermasse cadrebbe in un abbaglio analogo a quello di chi parlasse a cuor leggero di esteriorità dell'etica evangelica, poiché questa fa risalire a Dio l'impostazione della legge del bene. Il Padre che nella predicazione di Gesù viene additato alla imitazione della coscienza credente è un *altro* di natura, fatto *se stesso* nella solidarietà dell'amore, della bontà, della Grazia. Lungi dall'annullare l'autonomia dello spirito nella posizione dell'atto etico, questa presenza del Padre mediante il suo volere e la sua pedagogia nella elaborazione del mondo della soggettività operante, la esalta e la corrobora. Con una precisa rispondenza alla realtà, il quarto evangelista ha potuto attribuire al Cristo le parole: «la verità (naturalmente la "mia" verità) vi farà liberi» (*VIII, 32*) sostituendo il vocabolo *verità* là dove l'aforisma rabbinico registrava la Torah, e additando cosí la novità riscattatrice del nuovo messaggio. Analogamente,

la visione sempre presente del Regno, verso cui va l'ansia del credente, nulla sottrae al valore intimo ed immacolato della pratica buona, poiché la sovranità assoluta del Padre, di cui si attende la manifestazione gloriosa, sebbene attuata mercè una serie di prodigi, costituirà lo spiegamento completo di una possibilità, che è già in qualche modo in movimento. L'azione morale compiuta nella attesa purificatrice ed elevatrice, è già una anticipazione della meta, ed i frutti dello spirito che affiorano e maturano nelle opere della carità, sono già di per sé un'arra del futuro trionfo. Le virtú che conducono al Regno sono pertanto, in maniera misteriosa, il Regno stesso. Può già darsi anzi che in questa ineffabile identificazione della speranza e della bontà operosa sia la spiegazione piú acconcia di un enigmatico inciso neotestamentario: «il Regno di Dio è in mezzo a voi».

L'anima di colui il quale crede nella realizzazione di questo miraggio sembra acquistare nuovi poteri di edificazione e di miglioramento fraterni. Nella sua nuova individualità spirituale è trasfigurata la sua natura, sí da divenire strumento di disseminazione del bene nel mondo, copia fedele del paterno esemplare.

Cosí la visione del bene che il Padre diffonde nel mondo, la discoperta cioè della sua generosa perfezione, è il principio interiore della capacità carismatica di imitarne la virtú e di passare fra gli uomini nell'attitudine della fiducia ilare, del perdono pronto, della beneficenza inesausta. Quanto piú vivo è il senso

della provvidente presenza di Dio nel mondo, altrettanto ricca e urgente è la fonte dell'operoso ben fare.

Riguardata pertanto nei suoi specifici elementi costitutivi, la morale del Nuovo Testamento appare come un'etica originalissima, che nulla ha a che vedere con i sistemi morali basati sulle indagini della pura dialettica. La sua scaturigine è nella rivelazione della divina bontà, offerta come modello tendenziale alle energie dello spirito umano. Perché questo ideale costituisce, con la graduatoria dei valori che esso mira automaticamente ad instaurare fra gli uomini, la negazione piú rude delle loro naturali consuetudini e delle loro innate tendenze, l'attuarlo non rientra nel novero delle possibilità naturali, individuali o collettive. Solamente la consapevolezza di un efficace riscatto, soprannaturalmente conseguito, dagli istinti dell'egoismo che pullulano nel nostro essere, è capace di creare nell'uomo una personalità spirituale, cittadina di una carismatica città, le cui azioni sono le opere della bontà e del sacrificio. L'etica del Vangelo ha mirabilmente innestato le leggi capaci di presiedere perfettamente all'economia della vita associata, su quelle che possono illuminare i rapporti dello spirito individuale con Dio.

B) Quando nel discorso del monte Gesù vuole riassumere in un elementare aforisma il contenuto originale del suo messaggio ai discepoli, addita, come idea limite e come modello ultimo alla

aspirazione dell'umana condotta, la perfezione del Padre. La *perfezione* etica è adeguatamente espressa dall'appellativo di *paterno* attribuito a Dio. Gli uomini debbono aspirare a svolgere integralmente le capacità di bene che recano potenzialmente nella propria viva coscienza, ricopiando in sé le attitudini longanimi e generose che la divina paternità spiega nella economia dell'universo. Essi anzi scopriranno tanto piú da presso la specifica natura di Dio, *Padre*, quanto piú concretamente si costituiranno paterni, vale a dire longanimi e generosi distributori di bene.

L'autore dell'Ecclesiaste aveva ammonito (*V, 2*): «Non essere precipitoso nel parlare, e il tuo cuore non si affretti a proferir motto al cospetto di Dio: poiché Dio è in cielo e tu sei sulla terra». Nella trasmissione del suo patrimonio religioso, Israele aveva scrupolosamente evitato di diminuire l'abisso che separa il Creatore dalla creatura, con raffigurazioni improprie e con denominazioni irriverenti. Un senso di trepidazione e di sgomento accompagna ogni suo tentativo di dare nome a Dio. Il cielo accompagna invariabilmente, nella sua fantasia, la immagine dell'Altissimo, come la zona piú acconcia a premunirla da ogni contaminante interferenza con il mondo perituro della realtà sensibile e materiale. Il progresso della speculazione teologica nel giudaismo sembra aver avuto una sua espressione saliente nel rinvenimento e nella divulgazione di appellativi sempre piú efficaci, per designare la realtà sovrana di Dio senza offuscare l'ineff-

fabile purezza della sua maestà e senza ledere l'inviolabile inaccessibilità della sua trascendenza. In qual maniera l'appellativo di Padre si inserisce fra gli altri?

«Tu annuncerai a Faraone: – Cosí dice Jahvè: Israele è il mio figliuolo, affinché mi serva: e se tu rifiuti di lasciarlo andare, ecco, io ucciderò il tuo figliuolo, il tuo primogenito –». Queste parole dell'Esodo (*IV, 22*) rappresentano la piú antica testimonianza della consapevolezza di un collegamento di paternità e di figliuolanza tra Dio e il suo popolo. In esse è nettamente espresso il carattere peculiare che contrassegna nel Vecchio Testamento la nozione della divina paternità. La quale coinvolge unicamente, o quanto meno in una maniera particolarissima, il popolo della elezione. Israele ha cosí immediata e cosí preponderante la certezza della sua filiale relazione con Jahvè, che non si pone né pur il problema della logica compatibilità di simile rapporto privilegiato, con il presupposto dell'universale efficienza e dominio del Creatore, e perde di vista il parallelo diritto alla figliuolanza di quanti hanno ricevuto l'essere da Lui. Israele riposa nella sicurezza di una assistenza provvida e lungimirante dall'alto, che non gli mancherà mai. Ad essa deve corrispondere nel popolo l'attitudine alla docilità e all'obbedienza, quale, in una famiglia, i figli mantengono verso il padre e il signore di casa.

I singoli membri della collettività israelitica partecipano personalmente agli oneri e ai privilegi di cosí eccezionale rapporto con Dio. Ma la partecipazione è legata direttamente all'affinità di

sangue e alla connotazione etnica. «Figliuoli di Jahvè, del vostro Dio, voi siete! Non vi fate incisioni addosso, non vi radete la fronte per lutto di un morto: perché tu sei un popolo consacrato a Jahvè, al tuo Dio, e Jahvè ti ha scelto» (DEUT. *XIV, 1*). La solidarietà fra l'individuo e la massa legata al medesimo ceppo è concepita cosí intima e viva scaturigine delle qualità e delle capacità religiose, che, si potrebbe dire, le relazioni dell'individuo con Dio si fanno piú intime e piú solenni in ragione del posto che l'individuo occupa nella esplicazione della attività associata. Onde colui il quale nella dignità reale assomma i poteri su Israele e in certo modo rappresenta il simbolo vivente dell'unità etnica e nazionale, realizza per eccellenza il rapporto filiale, nel quale il popolo è costituito al cospetto di Jahvè.

Quanto questo saldo collegamento di tutto il popolo e di tutta la razza nella consapevolezza di un privilegiato dono di assistenza divina fosse pragmaticamente normativa; quanto efficace sanzione esso rappresentasse per i doveri pratici dei membri della comunità, nella esplicazione della vita associata, traspare da un passo di Malachia: «Non esiste un solo e medesimo Padre per noi tutti? Non è forse il medesimo Padre che ci ha creato? Perché dunque noi siamo perfidi l'uno contro l'altro, sí da profanare il patto dei nostri padri? Giuda è perfido e l'abbominio si perpetua in Israele, a Gerusalemme: perché Giuda profana la casa sacra a Jahvè».

Onde si comprende come lo sviluppo della spiritualità religiosa in seno ad Israele dovesse portare ad un approfondimento parallelo del vincolo filiale della coscienza nazionale con Dio, da una parte, e dei doveri di pietà e di bontà che esso implicava, dall'altra. La letteratura apocrifa e pseudo-epigrafa, specialmente, conserva la traccia di questo processo di chiarificazione e di affinamento, in virtú del quale la personalità individuale emerge dalla indistinzione della vita collettiva ed acquista la fisionomia circoscritta di una coscienza responsabile, che si innalza direttamente al senso del divino mercè la propria purificazione e l'operosa ascensione nel bene. Il Siracide è ancora testimone della concezione tradizionale quando, invocato il soccorso di Jahvè per il popolo, lo interpella: «Abbi pietà tu del popolo che è stato chiamato col tuo nome, Israele, che tu hai nominato Primogenito!» (*XXXVI, 17*). Ma nel medesimo tempo tradisce l'elaborazione etica e concettuale che induce, in vista di una piú intima disciplina collettiva, a dare piú pronunciato rilievo alla virtú personale, nella conquista del favore e della assistenza paterna del cielo. Egli prega pertanto, a nome del giusto: «O Signore, Padre e Dio della mia vita, non mi abbandonare al loro consiglio... Allontana la concupiscenza da me» (*XXIII, 4-5*). E nell'appendice: «Sí, io gridai: – O Jahvè, mio Padre sei tu, poiché tu sei l'eroe della mia salvezza; non mi dimenticare nel dí dell'angoscia, della sventura e della desolazione –» (*LI, 10*). L'autore del libro della Sapienza, se applica ancora ad Israele l'appellativo di

figlio di Dio (*XVIII, 13*), celebra in pari tempo con particolare compiacenza la qualità filiale che Dio riscontra nel giusto (*II, 13, 16, 18*).

In quel vasto fermentare della coscienza religiosa giudaica dall'epoca degli Asmonei in poi, di cui la letteratura pseudepigrafa, a base apocalittica, fu la tipica espressione, nel pullulare delle visioni auspicanti la reviviscenza politica nazionale, il rapporto di paternità e di figliuolanza fra Jahvè ed Israele fu rivendicato con particolare calore. Il libro dei Giubilei schematizza cosí la traiettoria storica del popolo eletto: «Le loro anime aderiranno strettamente a me, si uniformeranno a tutti i miei comandi e i miei comandi torneranno ad essi. Ed io sarò per essi un Padre ed essi saranno miei figli. Ed essi saranno chiamati tutti figli del Dio vivente. Ed ogni angelo ed ogni spirito riconoscerà con sicurezza che questi sono miei figli, e che io sono loro Padre, in sincerità e in giustizia, e che io li amo» (*I, 24 e ss.*). L'Enoch etiopico immagina che, nel giudizio, i potenti oppressori di Israele, che è il figlio eletto di Dio, saranno consegnati, per la punizione, agli angeli del castigo (*LXII, 14*). E i salmi di Salomone auspicano il giorno in cui il Re, figlio di David, sognato e vagheggiato nell'abbiezione, riconoscerà come genuini figli del loro Dio gli Israeliti, incontaminati e pazienti nella fedeltà e nella speranza (*XVII, 30*).

Il giudaismo posteriore alla catastrofe del 70, sotto il peso della delusione e dello scoramento, sembrò abbandonare la insistenza esclusivistica sulla raffigurazione collettiva del vincolo filiale di Israele verso Jahvè, per assegnarle invece un valore prevalentemente individuale ed etico. La letteratura rabbinica parla costantemente del Padre celeste come della trasfigurazione religiosa del padre terrestre, verso il quale vanno l'assidua devozione e la compunta pietà del giusto. In essa la circonlocuzione «nostro Padre che è nei Cieli» figura come un surrogato popolare del tetragramma, caduto ormai in desuetudine. E sebbene l'esegesi targumica cercasse di evitare con ogni cura di usare l'appellativo di Padre, senza clausole limitative, a proposito di Dio, pure la preghiera giudaica ricorre ad esso senza esitazione. La quinta e la sesta petizione delle Diciotto preghiere si rivolgono direttamente a Dio, cosí: «Riportaci, Padre nostro, alla tua legge e tràici, nostro Re, presso al tuo servizio, e rinnòvaci in perfetto pentimento, alla tua presenza. Benedetto sei tu, o Signore, che ti compiaci della penitenza. Perdonaci, Padre nostro, perché abbiamo peccato: perdonaci, nostro Re, perché siamo trasgressori. Pronto al perdono e alla remissione Tu sei. Benedetto tu, o Signore, misericordiosissimo, che copiosamente perdoni». Akiba, racconta l'Agadà, ottenne la pioggia con una semplice e breve preghiera, che cominciava: «Padre nostro e nostro Re».

Ma in questo processo di interiore spiritualizzazione, che la nozione della divina paternità subisce nell'insegnamento rabbinico, quanto ha potuto influire, oltre l'amarezza delle fatali traversie politiche, la rivale propaganda cristiana? È un problema, cotesto, di impossibile soluzione, dal quale però, probabilmente con eccessiva disinvoltura, prescindono coloro i quali credono di poter assottigliare l'originalità dell'esperienza neotestamentaria, mercè lo schieramento tutto formale di parallelismi rabbinici.

Gesù sembra a volte riconoscere una paternità divina, che coinvolge a modo di privilegio il popolo d'Israele. Alla cananea che gli chiede la guarigione della figlia, risponde che non è consentito di sottrarre il pane dovuto ai figli, per gettarlo in pasto ai cagnolini: di togliere cioè una grazia prodigiosa ad Israele, per elargirla ai gentili. Ma la risposta arguta della donna vince il presupposto esclusivista e Gesù opera, per lei, il suo secondo miracolo a distanza.

Il suo modo consueto di designare Dio non è all'apparenza diverso da quello cui era pervenuta l'elaborazione tradizionale della religiosità giudaica. L'inciso familiare ormai: «il Padre che è nei cieli», oppure: «il Padre celeste» ricorre non meno di venti volte nel Vangelo di Matteo. Ma l'analogia è del tutto esteriore e superficiale.

Circola per entro alla Concezione di Dio che ispira l'opera e la preghiera di Gesù e che egli inculca ai suoi fedeli, qualcosa di cosí intimo, di cosí personale, di cosí squisitamente nuovo, che

si comprende perfettamente come dalla sua eccezionale esperienza del divino sia germinato un moto religioso di proporzioni cosí ampie e cosí pertinaci. Il suo riportarsi a Dio infatti non è il riferimento freddo ed esteriore della religiosità professionale, che o ripete le formule stereotipate della teologia canonizzata, o accompagna i suoi accenti con tutte le clausole untuose e precauzionali, le quali sogliano sulle labbra della pietà farisaica ostentare un ossequio e una devozione che sono sostanzialmente freddezza ed esteriorità. Dio è concepito invece ed invocato da Gesù come presente, quasi mescolato, immedesimato con l'azione buona e con la carità operosa. Nel discorso della montagna, Matteo, descrivendo Gesù in atto di impartire ai suoi discepoli il programma grandioso della sua palingenesi religiosa, riferisce per tre volte il suo accenno significativo al Padre universale, che partecipa come modello o come sanzione ad ogni pura e disinteressata attuazione di bene. La beneficenza deve essere segreta, perché il Padre la ricompensi (*VI, 4*); la preghiera non sarà mai una monotona e questuante *poliloghia,* perché il Padre di tutti sa, di tutti i suoi figli, i bisogni (*VI, 8*); il perdono reciproco tra fratelli è la condizione del perdono del Padre (*VI, 15*). Cosí la teodicea è generata e sorvegliata dall'etica. E la nozione del Padre si illumina e si corrobora nella pratica dell'amore scambievole. In questa intima saldatura delle concezioni religiose con la coscienza vivente della legge morale e dell'abnegazione operosa è la divina originalità del messaggio neotestamentario.

Tale originalità si ripercuote automaticamente nell'elementare «liturgia» cristiana, che in seno al primo nucleo di *discepoli* è tutta nella preghiera insegnata dal Signore. In questa preghiera l'invocazione a Dio non reca l'abbinamento del qualificativo di Padre con l'altro di Re, come nella preghiera ufficiale giudaica, ma reca il primo, che diviene l'unico appellativo capace di esprimere la limpida tenerezza di rapporti che la fiducia e l'abnegazione instaurano fra l'anima religiosa e il divino sussistente. L'anima, quando, scendendo nelle profondità della sua capacità buona, raggiunge questo senso della sua familiarità con Dio attraverso la propria esplicazione nell'amore, non ha piú alcun bisogno di specificare con una clausola limitativa – «nei cieli» – la natura della paternità invocata, ma si esprime automaticamente con l'invocazione candida del fanciullo che leva lo sguardo supplice e confidente verso colui dal quale ripete la sua vita: – Padre mio!

Questa riduzione della vitalità etica e religiosa ad una perenne consapevolezza della consanguineità dell'anima che, fiduciosa, opera il bene, con il Padre, generoso distributore di bontà e di pietà nell'universo, in cui è la peculiare caratteristica della teodicea e della morale neotestamentarie, rappresenta la misura a norma della quale è consentito valutare e graduare la partecipazione dell'individuo alla divina paternità. Nel discorso del monte, che Matteo fa pronunciare a Gesù quando questi vede che affluiscono le *folle*, ma additandolo circondato dai *discepoli*, quasi ad

indicare i successivi gironi di seguaci che si vengono naturalmente a costituire fra gli ascoltatori del suo insegnamento, il Padre è menzionato come Quegli la bontà e la gloria del quale sono destinate a riflettersi e a trovare attuazione nell'opera misericordiosa dei fedeli, ed è descritto come l'unico principio «paterno» che l'uomo può e deve riconoscere, quando, cosciente della sua origine e della sua destinazione, si convinca che la sorgente della sua vera vita responsabile è nell'esempio salutare che il Padre celeste offre, attraverso lo spiegamento della sua onnipotente bontà. Gesù, traendo cosí i suoi discepoli ad una conoscenza intuitiva di quella alta propinquità col Padre, nella quale il credente è costituito dall'azione buona, li avvicina alla propria esperienza e li associa alla propria coscienza.

Non smarrisce Egli per questo o affievolisce la nozione costantemente presente dei suoi particolari rapporti col Padre: rapporti incomunicabili, che hanno la loro riprova nella stessa virtú dell'insegnamento, dell'opera miracolosa, del sacrificio reintegratore. Sotto lo stimolo di una tale perspicua nozione, Gesù si costituisce intermediario fra Dio e gli uomini, nello scoprimento della suprema volontà (MT. *VII, 21*); garante e vindice della confessione dei suoi discepoli (MT. *X, 32 e ss.*); creatore della nuova e spirituale comunità credente (MT. *XVI, 17*).

C) Realizzatore perfetto della morale rovesciatrice del Regno; interprete eccellente della volontà salutifera del Padre, è Gesù.

L'autore dei presagi racchiusi nel libro di Daniele, rivestendo con immagini e inquadrando in ripartizioni cronologiche ugualmente derivanti dalla drammatica escatologia del parsismo, la sua passionale filosofia della storia, aveva, sotto l'oppressione dell'Epifane, preannunciato l'avvento dell'economia della mitezza e della bontà, dopo i regni infausti della violenza e della sopraffazione: «Io riguardai nelle visioni notturne, ed ecco, uno come un figlio di uomo venne sulle nubi del cielo, e si diresse verso l'anziano di giorni. E a lui furono consentiti dominio e gloria» (*VII, 13 e ss.*). Dovendo contrapporre il vagheggiato «regno dei santi» ai quattro successivi imperi pagani di Babilonia, di Media, di Persia e di Grecia – potenze militari ingorde e feroci – il Veggente era stato naturalmente indotto a sollevare, di contro alle quattro bestie simboliche, il profilo di un essere celeste, scendente sulle nubi in fattezze umane.

Poco meno di un secolo piú tardi, rivendicando i diritti dei giusti conculcati, contro le contaminazioni e le deviazioni del regno asmoneo, mal consigliato dai Sadducei, l'autore delle Parabole di Enoch, sotto l'azione riconoscibile delle immagini del vaticinio danielico, si spinge a descrivere le mansioni del Figlio dell'Uomo: «Farà levare i re e i potenti dai loro letti e i forti dai loro seggi: e infrangerà i freni dei forti, e spezzerà i denti dei peccatori» (*XLVI*). E centocinquanta anni piú tardi, fumanti ancora le rovine di Gerusalemme, l'apocalista del IV libro di Esdra immaginava infine, nella sua sesta visione, che un essere in figura

umana avrebbe apportato, dal mare, la pace e il riscatto del trionfo messianico.

Questi pochi dati, saltuari e scheletrici, scaglionati su una distesa di tempo che va dall'oppressione di Antioco IV fin quasi alla vigilia della catastrofe giudaica sotto Adriano, ci permettono appena di intravvedere il fervore di aspettativa e di inquietudini, con cui la coscienza religiosa del morente Israele si era data a speculare sull'*humanitas* di colui che avrebbe apportato, in mezzo al dilagare della violenza e dell'ingiustizia, la realtà della pace e della gioia.

Nel nuovo Testamento la formula «Figlio dell'Uomo» domina sovrana. L'ultimo dei macarismi nel Vangelo di Luca è cosí riportato: «Beati voi, quando gli uomini vi odieranno, quando vi porranno al bando, vi copriranno di oltraggi, quando ripudieranno il vostro nome, a *causa del* Figlio dell'Uomo!» (*VI, 22*). Secondo il Terzo Vangelo, dunque, fin dalla enunciazione programmatica dei caposaldi morali del suo insegnamento, Gesù avrebbe adoperato, per indicare se stesso nella previsione dei rischi insiti alla sua sequela, l'inciso inconsueto ed enigmatico, che ritornerà poi, nel medesimo Vangelo, altre venticinque volte, in passi una terza parte dei quali è comune ad entrambi gli altri Sinottici, o all'uno o all'altro di essi.

Che Gesù adoperasse l'inciso aramaico corrispondente al greco *Figlio dell'Uomo*, appare oramai incontestabile. Si può dire che ne abbia offerto l'argomento palmare proprio l'impugnatore

piú valido di questa certezza, quando ha ammesso che i primi fedeli di Gerusalemme, i quali pure parlavano aramaico, debbono aver già fatto distinzione fra l'ordinario *bar-naša*, il figlio dell'uomo equivalente genericamente ad *uomo*, e lo specifico, tecnico ed eccezionale *bar-naša*. Se una differenza di tono, di volontà, di efficienza, può essere stata introdotta e segnalata nell'uso dell'identico inciso da una comunità parlante aramaico, nulla vieta di pensare che una possibilità di diversa connotazione si riscontrasse antecedentemente già nell'uso di esso e che Gesù se ne sia avvalso per designare il proprio destino e la propria natura, in maniera leggermente ambigua ma per la sua stessa indeterminatezza meglio adeguata alla complessa e misteriosa vastità del suo messaggio e della sua missione. La concezione umanitaria che aveva suggerito l'immagine del veggente, e che nel giro di frase semitico trovava una sfumatura di significazione perduta nelle versioni (ragione non ultima della scomparsa del titolo dalla terminologia cristologica), anima a propria volta la delineazione che Gesù traccia, dagli inizi, del suo programma e dei suoi ideali. La sua predicazione e la sua visione del Regno traboccano di spirito pacifico e di volontà di perdono. Attendersi da Dio altra cosa che il trionfo prodigioso e la rivendicazione riparatrice dei miserabili e dei diseredati, significa tradire l'eredità piú gelosa della speranza profetica. Immaginare che il veniente Regno possa essere un'angusta reintegrazione politica nazionale, equivale a supporre che Dio si manifesti per le medesime vie,

che sono duramente battute dalle uniformi competizioni dei poteri terreni. Ridurre le proporzioni e l'àmbito del prossimo evento grandioso ad un ripristinamento di effimere glorie umane e ad una rivendicazione realistica di autonomie civili, vale contravvenire in pieno alla consegna precisa della tradizione sacra di Israele. Il Regno è il regno dei giusti e dei santi: e, a norma del vaticinio danielico, colui il quale ne ha scoperto il contenuto genuino, e ai giusti e ai santi, che sono i reietti e i perseguitati, ha riservato l'eredità della vittoria non lontana, è «un figlio di uomo» col quale si inaugura l'economia della bontà e della giustizia, dopo le rapaci dinastie animalesche della sopraffazione e della violenza.

Nel momento in cui, bandendo il programma rovesciatore delle sue beatitudini, Gesù dischiudeva la via all'avvento dei poveri e dei semplici, egli poteva non avere umanamente chiaro il senso di quel che importava il suo còmpito e dell'amarezza cui avrebbe condotto la sua opera quotidiana. Il contenuto etico e sociale, cosí squisitamente umanitario, del suo messaggio, poneva automaticamente questo in rapporto con la prospettiva luminosa di Daniele. Gesù poteva a buon diritto assumere per sé il qualificativo che il veggente aveva applicato a chi del Regno di Dio e della sua giustizia avrebbe segnato l'albeggiare. Gli eventi si sarebbero incaricati essi, sotto la vigile tutela del Padre, di dare ai particolari del vaticinio la realizzazione piú conveniente. E attraverso gli sviluppi della sua propaganda si sarebbero chiariti i

valori e le postulazioni che il messaggio della bontà e della pace racchiudeva in se stesso. Sulla possibile chiarificazione di queste implicite ripercussioni si sarebbe esercitato il suo ministero e si sarebbe adagio adagio definita la fede dei discepoli.

Frattanto Gesù, dominato dalla convinzione che l'annuncio della beatitudine, retaggio esclusivo di pezzenti e di affamati, inaugura effettivamente «la grandezza dei segni» riservata al «popolo dei santi dell'Altissimo», si accinge ad esercitare, con serena naturalezza, le mansioni eccezionali che convengono al suo ministero umanitario. Guarisce cosí i malanni del corpo e risana le immonde deformità dello spirito. Proclama la subordinazione di tutte le leggi positive, comprese quelle della disciplina religiosa, alla potestà che compete al banditore della vera giustizia nella pietà e nella esaltazione degli umili. L'esplicazione del ministero pone allo scoperto le difficoltà e gli ostacoli su cui si imbatte la predicazione della misericordia e del perdono. Gesù ne sente il contraccolpo. Scopre e denuncia la voce della malignità. La rigida predicazione di penitenza e l'austera consegna della sua ascesi avevano fatto mormorare del battezzatore che fosse indemoniato. Il sorriso abituale di Gesù, la sua familiare conversazione con i rifiuti della società ufficiale, la libera dimestichezza con tutti, le forme sciolte e franche della sua vita quotidiana, fan dire di Lui che è, egli il Figlio dell'Uomo, un beone e un crapulone, amico di publicani e di peccatori. Per affrontare cosí corrodente e malfamante irrisione del mondo, risultato logico e fatale del

messaggio della bontà e della pace in mezzo ad una società di ingordi e di violenti, occorre una volontà eroica. Al Figliuolo dell'Uomo manca quel che hanno volpi e uccelli: una tana e un nido. E pure seguirlo è uno stretto dovere e il confessarlo costituisce la condizione indispensabile per conseguire una sentenza benevola il dí della rassegna finale. Perciò il Figlio dell'Uomo arrossirà, quando venga nella gloria del Padre suo con gli angeli santi, di chi abbia arrossito di Lui al cospetto degli uomini e si sia vergognato di aggregarsi alla sua compagnia di miserabili e di diseredati. E coloro i quali vanno malignamente diffamando l'opera sua ed escògitano e propalano spiegazioni obbrobriose ai suoi prodigi, si rendono rei di un peccato imperdonabile, poiché non bistrattano soltanto il Figlio dell'Uomo, ma impugnano quegli che veglia su di Lui e ne sostiene e convalida l'azione: lo Spirito Santo. Di rimbalzo, coloro i quali accettano volonterosamente la sua sequela, condividono i suoi disagi e le sue speranze, subiscono con Lui i medesimi affronti e le medesime traversie, non potranno non partecipare con Lui alla gloria del trionfo. Il quale non può essere lontano.

Cosí, è attraverso le vicende e le oscillanti fortune della predicazione che si precisa e si completa la nozione iniziale del Figlio dell'Uomo. Assunta preliminarmente come l'espressione adeguata del programma morale che Gesù si apprestava ad annunciare e ad attuare, sulla falsariga della profezia danielica; in-

tesa quindi nel suo originale valore etico come designante l'avvento della economia della bontà umana e della mitezza religiosa di contro alla violenza dei poteri politici; la formula si concreta adagio adagio e si arricchisce delle piú tipiche connotazioni escatologiche. Il Figlio dell'Uomo, bistrattato e disconosciuto nella enunciazione della sua palingenesi morale, avrà la sua immancabile rivincita. Anche essa del resto si inquadrava perfettamente nel piano delle visioni profetiche.

I familiari del Figliuol dell'Uomo, addestrati adagio adagio alla intelligenza del suo messaggio e del suo destino, pervengono alla comprensione esatta degli orientamenti morali che Egli inculca e in pari tempo si avvicinano ad una valutazione precisa dei suoi poteri personali. La confessione messianica di Pietro, che risponde alla domanda categorica di Gesù sulle voci correnti circa la reale natura sua, segna la precipitazione brusca di lunghe riflessioni e di latenti incertezze e la transizione decisa da una raffigurazione strettamente morale dell'insegnamento suo ad una raffigurazione consapevolmente e coerentemente messianica.

Di rimbalzo Gesù, cosciente ormai della fatalità della sua carriera e della logica stringente dei propri atti, ne trae motivo per disporre gli animi dei suoi vicini alla suprema prova gerosolimitana. Dal riconoscimento di Cesarea di Filippo ha inizio il gruppo dei passi sinottici nei quali l'uso della formula «Figlio dell'Uomo» si inserisce in previsioni ripetute dell'epilogo tragico del ministero giudaico. Può pensarsi che Gesù fondesse cosí la

formula danielica con la figura del servo sofferente di Jahvè nel Deutero-Isaia: e che, nella consapevolezza dell'intimo collegamento fra la prova e il trionfo, egli si avviasse alla suprema manifestazione della sua fede e della sua potestà nella Città Santa. Al cospetto del Sinedrio egli dà la formula completa del suo vaticinio, appropriando solennemente ed integralmente a sé la visione di Daniele.

Non era che la conclusione rigorosa del principio posto agli inizî della sua predicazione e l'applicazione ultima, in vista del martirio imminente, del presupposto che aveva disciplinato il processo di sviluppo della sua azione. Il «simile a Figlio d'Uomo» intravisto da Daniele scendente sulle nubi doveva inaugurare l'età della pace e della giustizia umana, in contrapposizione agli imperi nefasti della violenza, della sopraffazione e della bestialità. Il Figlio dell'Uomo, che aveva proclamato la beatitudine dei miseri e aveva imposto di sfidare, per Lui, l'iracondia dei potenti del mondo, doveva tradurre in atto fino all'estremo limite il proposito del sacrificio e della rinuncia, per l'ammaestramento e il conforto dei molti. Egli stesso aveva schematizzato la consegna della propria vita e scoperto il significato della propria missione, quando aveva detto che mentre i grandi della terra godono nell'ostentare la durezza imperiosa del loro dominio sugli uomini, il Figlio dell'Uomo, attraverso il servizio prestato ai fratelli, si sarebbe costituito prezzo di affrancamento per tutti.

Cosí l'elemento «portentoso» (la soteriologia), si mescolava nel cristianesimo all'elemento «tremendo» (l'etica e l'antropologia) e all'elemento «fascinoso» (la escatologia): i tre elementi centrali di ogni valida e normativa esperienza del «*numinoso*».

La storia del pensiero e della prassi nel cristianesimo sarebbe stata l'esplicazione e l'elaborazione dei motivi elementari, che si erano fusi e saldati nella parola e nell'opera del Cristo.

II
L'INTERPRETAZIONE DI PAOLO

Il problema delle origini cristiane si accentra su quello della persona e dell'insegnamento di Paolo. Colui che ha dato l'inizio al movimento, Gesù il Galileo, non ha lasciato nulla di scritto. Il ricordo delle sue parole e delle sue gesta è opera d'altri, e l'autenticità e la data degli scritti cui è affidato tale ricordo, soggiacciono a discussioni sulle quali probabilmente non sarà mai fatta luce completa. Sulla genuinità delle principali lettere paoline, invece, l'accordo dei critici non avventurosi è, può dirsi, completo. La testimonianza di Paolo pertanto rappresenta un punto di riferimento che può considerarsi inconcusso. Si comprende come una testimonianza di questo genere proietti fasci di luce su tutta la questione delle origini cristiane. Paolo fu contemporaneo di Gesù. Venne ad aggregarsi ai seguaci di lui a pochissimi anni di distanza dal supplizio infamante. Per sua stessa confessione, affidata ad una delle lettere meno discusse, entrò molto presto in rapporto con quegli che fungeva da capo degli associati e dei continuatori dell'opera del Maestro. Prima come dopo la conversione doveva avere avuto abbondanti occasioni per familiarizzarsi con i fatti relativi alla vita e alla morte del Cristo. Tutto il

decorso della sua esperienza rappresenta quindi un'insigne testimonianza la quale ha il vantaggio di dispiegarsi per intero nella luce della storia.

Come deve essere interpretata? Quali ne sono i presupposti? Su quale raffigurazione del Cristo riposa? Quesiti di tal genere conducono direttamente al cuore di un imponente enigma storico.

La comparsa provvidenziale di Paolo quale apporto ha recato al processo di sviluppo del cristianesimo primitivo? È stato egli un fedele continuatore od un inconsapevole deformatore del messaggio di Gesù? Si può dire senza esagerazione che qualora si sia data l'adeguata spiegazione della religione di Paolo si sarà di pari passo risolta la questione formidabile delle origini del cristianesimo.

Ora l'esperienza e l'insegnamento di Paolo, inquadrati nella cornice del momento culturale e religioso in cui si svolsero, non rappresentano una contraffazione del messaggio di Gesù: ne costituiscono piuttosto l'approfondimento. Sono quell'esperienza e quell'insegnamento che hanno avviato tale messaggio verso la schematizzazione acconcia alla propaganda nel mondo greco-romano. Paolo ha fatto subire all'elemento escatologico (*fascinans*), a quello soteriologico (*portentum*), infine a quello etico-ecclesiologico (*tremendum*), tutti e tre potenzialmente coesistenti

nell'annuncio evangelico, un processo di chiarificazione e di potenziamento che ne ha reso agevoli la disseminazione e l'organizzazione sistematica.

Il maturare del pensiero di Paolo è intimamente collegato allo spiegamento della sua opera apostolica. Si direbbe anzi che l'efficienza del suo insegnamento teorico sia in ragione diretta del collegamento di questo alla vita spirituale e carismatica delle comunità che egli ha costituito e guidato. Per questo ogni tentativo serio diretto a disegnare i contorni delle idee dell'Apostolo non può fare a meno di tenere sempre l'occhio agli itinerari della sua propaganda e alle circostanze concrete dei suoi singoli ammaestramenti.

Se ogni genuina conversione religiosa è la polarizzazione subitanea delle prospettive di una vita fuori dalla cerchia degli interessi terreni verso le idealità del Trascendente, la conversione di Saulo fu la trasposizione del programma del suo messianismo farisaico nella sfera dello spiritualismo puro ed extra-politico, in cui la predicazione di Gesù aveva collocato il miraggio del Regno.

Non è arrischiato ricostruire la traiettoria di sviluppo dell'esperienza che condusse Saulo alla conversione. Egli doveva aver cominciato a saturarsi molto presto dei sogni cari ai ceti intransigenti della sua razza. La stessa sua inesperienza di israelita della dispersione doveva avergli fatto ritenere facile e prossimo l'ideale

dell'affrancamento politico e religioso, del quale si nutriva la nazione giudaica. Adagio adagio, però, il disinganno della vita, la conoscenza diretta della reale situazione in Palestina, la constatazione del pervertimento di tanta parte dei poteri costituiti del culto gerosolimitano e della sua acquiescenza al dominio dell'invasore e del profanatore, debbono avere lentamente corroso in Saulo le radici della fede. Avrebbe mai potuto Jahvè intervenire prodigiosamente a soccorso e a salvezza di un popolo che aveva con imperdonabile improntitudine abbandonato la legge santa ed aveva ignominiosamente trescato con l'oppressore e il peccatore? Saulo doveva aver già pensato piú volte che la pittura abbozzata dai Salmi della corruzione del mondo valeva alla lettera per i tempi in cui gli era capitato di vivere: «Non v'è sulla terra piú neppure un giusto; non v'è piú chi comprenda qualcosa; chi cerchi Iddio. Tutti deviarono dal retto sentiero; tutti in blocco sono stati svuotati di ogni capacità di bene. Non si trova piú chi operi la bontà: dei buoni s'è perduto lo stampo. Sepolcro spalancato la gola degli uomini; pronte le loro lingue a ordire inganni. Veleno di serpenti sotto le loro labbra. La loro bocca è ricolma di imprecazioni e di amarezza. Rapidi i loro piedi nell'effondere sangue: rovina e desolazione sulle loro vie. Smarrirono irrimediabilmente il sentiero della pace: il timore di Dio è dileguato dalle loro pupille!». In questo disperato disfacimento della rettitudine e della moralità, come lusingarsi che Jahvè si ricordasse del suo popolo traviato? Saulo doveva già essere in preda a una

crisi di scoramento profondo quando per la prima volta gli giunsero allo spirito i sentori della predicazione di Gesù. In questa concezione, la prospettiva del bene era collocata sulla linea della abnegazione, della generosità, dell'umiltà, del perdono. Il capovolgimento brusco e radicale delle valutazioni familiari d'Israele; lo scardinamento coerente e rettilineo delle comuni convenzioni etiche e sociali, dovettero in sulle prime destare in Saulo una reazione violenta. Ma negli strati piú profondi del sub-cosciente, già tocchi e pervasi dall'inquietudine e dal disinganno, il messaggio del Galileo suppliziato dovette lavorare oscuramente.

Del resto, anche lassú nella sua Tarso tumultuosa e raffinata, Saulo giovanetto non aveva udito parlare vagamente di iniziazioni misteriose che garantivano la liberazione e la immortalità mercè l'incorporazione in favolose figure divine, che avevano simbolicamente attuato in se stesse il dramma dell'annullamento e della rinascita? Quelle dottrine, quantunque contaminate da liturgie grossolane e da mitologie torbide, non avrebbero potuto racchiudere un nucleo sostanziale di verità, nella loro asserzione preliminare di un collegamento ineffabile fra la morte e la vita, fra l'abbiezione e il riscatto?

Qualcosa, nella tradizione del profetismo, veniva a suffragare nello spirito di Saulo questa raffigurazione misteriosa della sofferenza mediatrice. Il «servo di Jahvè» era già stato dipinto come il ricettacolo predestinato di tutte le umiliazioni e di tutti i dolori, e per questo stesso come lo strumento infallibile dell'universale

perdono. Senza che Saulo se ne rendesse conto, l'avvicinamento di simili concezioni doveva aver posto in travaglio la sua anima. Non sarebbe stato per caso còmpito provvidenziale d'Israele l'innestare, sulle amorali credenze dei misteri, la coscienza dei valori morali, nella celebrazione dei quali era il vanto della legislazione Mosaica? Il Galileo che aveva espiato sulla croce il delitto della sua predicazione iconoclastica e della cui risurrezione i suoi fedeli si dimostravano tanto sicuri, non avrebbe attuato in sé, nella piena controllabilità storica e in una forma peculiare di realizzazione profetica e messianica, il mito cui si ispiravano le piú alte esperienze del mondo ellenistico contemporaneo? E, d'altro canto, nel nuovo messaggio di liberazione etica, sostituito da quello della precaria e problematica liberazione politica e di per sé suscettibile di universale applicazione, non si conservava in qualche modo il privilegio d'Israele nell'economia religiosa del mondo?

La trasposizione della speranza politica d'Israele nell'orizzonte dell'universale redenzione dal male, non si operò senza contrasti e senza oscillazioni. Paolo stesso dovette piú volte ritornare sulle proprie concezioni escatologiche, per purificarle da ogni sopravvivenza di materialismo politico e sociale, e per affinarne la capacità normativa. Quando, nel primo periodo del suo apostolato macedone e acaico, egli moderava le impazienze dei convertiti di Tessalonica, la sua raffigurazione degli ultimi eventi è ancora tutta imbevuta di elementi apocalittici giudaici. Nella

comunità, che egli aveva organizzato colà, era morto qualche fratello e i superstiti si domandavano non senza apprensione quale ne sarebbe stata la sorte, in rapporto a quella venuta del Signore cosí ardentemente aspettata e non ancora verificatasi durante l'esistenza corporea degli scomparsi. Era dunque urgente rassicurare questi trepidanti sopravvissuti, sul destino ugualmente glorioso dei defunti. La prima lettera che spediva Paolo verso il 50 ai Tessalonicesi è precisamente un ammonimento caloroso alla fiducia e alla sicurezza. Non si debbono nutrire affatto ansie ed angustie su1la sorte dei fratelli che si sono anzi tempo «addormentati». Il cristiano non è come il pagano: un essere spoglio di speranza. Spentosi in Cristo, egli sarà da Dio innalzato al trionfo, in una con Cristo. Il giorno non prevedibile in cui il Signore, al suono della tromba, scenderà dal Cielo, i morti risorgeranno prima e i sopravvissuti li seguiranno sulla via delle nubi. Il momento della grande palingenesi, annuncia San Paolo, è ignoto. Ma nessuno deve per questo abbandonarsi a trepidazioni. L'umanità è ormai divisa nettamente in due schiere: i figli delle tenebre, coloro cioè che hanno perdutamente chiuso gli occhi alla verità, e i figli della luce, i credenti. Il trionfo finale di questi secondi è determinato da un decreto infallibile di Dio, il quale non consente revoca.

Se le categoriche enunciazioni di Paolo rassicurarono lí per lí i fedeli di Tessalonica sulla sorte dei fratelli spentisi prima della

«parusia», provocarono inconvenienti di altro genere. Dappoiché Dio aveva infallibilmente destinato i credenti, non piú all'ira, bensí al raggiungimento della salvezza, sicché essi, dormendo come vegliando, erano sempre prodigiosamente vivi nel Cristo risorto, prossimo ormai a raccogliere i suoi di tra i figli delle tenebre, a qual pro darsi da fare per le cure della stessa esistenza materiale? Non restava che abbandonarsi inerti all'aspettativa fiduciosa dello svolgimento fatale del dramma cosmico, il cui epilogo doveva trovare viventi molti dei convertiti da Paolo. La seconda lettera ai Tessalonicesi fu pertanto un consiglio di pazienza e di operosità. Lo spiegamento della catastrofe *parusiaca* non poteva essere avvenimento tanto sommario ed immediato, quanto i semplici fedeli di Tessalonica amavano darsi a credere. Esso implicava parecchi atti successivi, qualcuno dei quali anzi dipendeva proprio dallo sforzo di coloro che credevano nella palingenesi. Con parole caute, con circonlocuzioni misteriose, imposte cosí dalla delicatezza dell'argomento, come dalla necessità di non esporre il latore e i lettori della missiva a probabili e dure rappresaglie, Paolo accenna in questa seconda lettera agli eventi preparatori e premonitori del grande giorno del Signore. Innanzi tutto sarebbe dovuta scoppiare l'*apostasia*, una specie cioè di sollevazione in massa contro l'Impero dei Cesari, di quei Cesari che con la loro blasfema pretesa di ricevere onori divini appaiono inequivocabilmente, all'Apostolo, quali mostruosi e insani profanatori di quanto c'è di sacro nello spirito dell'uomo e della vita

associata. Allora, continuava San Paolo, avrebbe avuto modo di manifestarsi senza freni e senza riguardi l'uomo della empietà, quegli che è funzionalmente fuori della legge, il figlio perduto, il fedifrago per antonomasia, colui il quale vuole innalzarsi al disopra di quanto è ritenuto divino ed è oggetto di culto, si da presumere di poter prendere il posto del vero Dio nel suo tempio e di proclamare sé, Dio: vale a dire il Sovrano Imperiale, nella cui persona divinizzata e nelle temerarie prerogative Roma pagana aveva sintetizzato tutte le capacità malefiche della sua politica sopraffattrice. Attualmente, insinua in modo vago San Paolo, c'è qualcosa che trattiene costui dallo svolgere tutta l'azione funesta e perversa che è potenzialmente nelle sue mansioni e nelle sue tiranniche attribuzioni. Tale forza di freno è rappresentata dai legati e dai proconsoli, gente che vive a contatto con le popolazioni soggette, che ne conosce quindi i bisogni e ne rispetta le aspirazioni. Costoro tengono a bada, per quanto è in loro, l'oscura forza di male che è nel potere centrale e per ciò stesso scongiurano e ritardano lo scoppio liberatore della generale apostasia. Il ritardo è provvidenziale: l'empio deve pur manifestarsi al momento assegnato, non un istante prima. Se il mistero della empietà è già in opera, la pienezza del suo malvagio influsso subisce freni provvisori. Solo l'apostasia costringerà l'empio a fare sfacciato sfoggio delle sue brutali risorse, a cercare di rafforzare il suo trono traballante con tutti i mezzi che Satana porrà a sua disposizione. Invano! Allora il Signore apparirà per annientarlo

col semplice alito della sua bocca, per polverizzarlo col balenante fulgore della sua apparizione. Se questa è la certezza dei credenti, le vane e subdole arti dell'empio possono, purtroppo, sedurre i ricercatori della ingiustizia e gli sprezzatori della verità, già destinati alla eterna perdizione. Ma quelle arti sono vuote di qualsiasi fascino agli occhi di coloro che amano tenacemente il vero e recano in cuore la predestinazione alla salvezza.

Noi abbiamo cosí una enunciazione esauriente dei motivi di cui si intesseva, nel suo primo periodo, la predicazione apostolica di Paolo. Essi convergevano tutti nella speranza infallibile della parusia imminente. L'elemento escatologico o *fascinans* appare dunque nel messaggio di Paolo il predominante ed è svolto con l'accompagnamento delle raffigurazioni piú realistiche. Piú tardi, sotto l'efficacia della sua quotidiana esperienza, sotto l'azione di propagande rivali, come quella mistica ed allegoristica di Apollo, Paolo attenua il realismo della sua escatologia, ne circoscrive in maniera spirituale il nucleo primigenio, ne fa interiore ed extra-empirico il contenuto. Ad un postulato però Paolo rimane irremovibilmente aderente: alla fede nella risurrezione della carne, alla certezza della partecipazione effettiva del nostro corpo al trionfo gaudioso con Cristo.

Scrivendo ai fedeli di Corinto, in mezzo alle cui fila l'insegnamento platonizzante di Apollo aveva disseminato l'incertezza ed il dubbio, Paolo asserisce, con un singolare procedimento argo-

mentativo, che qualora i morti non fossero destinati ad una risurrezione sensibile, se ne dovrebbe concludere che neppur Cristo era risorto. E in tal caso la fede sarebbe scesa al livello della piú miserevole fra le illusioni. La ritorsione di Paolo contro i disseminatori del dubbio è aspra e concitata: «Domanda qualcuno: come possono risorgere i morti, con qual corpo mai sono essi capaci di ritornare? Sciocco! Quel che tu semini, non è vivificato se prima non muoia. E quel che tu semini, non è già l'organismo che verrà poi, ma un miserabile seme, vuoi di grano, vuoi di una qualsiasi altra pianta. È Dio che conferisce ad esso il corpo che vuole. A ciascun seme il proprio corpo. Allo stesso modo non ogni carne è la medesima carne, perché altra è la carne degli uomini, altra quella dei quadrupedi, altra quella degli uccelli, altra infine quella dei pesci. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri: lo splendore dei primi nulla ha a vedere con quello dei secondi. Si applichi tutto ciò alla risurrezione dei morti. È seminato nella putredine, risorge nella incorruttibilità. È seminato nell'ignominia, risorge nella gloria; è seminato nella impotenza, risorge nella forza. È seminato un corpo psichico, risorge un corpo spirituale... Gran mistero invero! Non tutti ci addormenteremo, ma tutti ci trasformeremo, in un attimo, ad un batter di ciglia, allo squillare dell'ultima tromba, suonando la quale i morti risorgeranno incorruttibili e noi ci trasformeremo. Poiché è pur necessario che questo nostro involucro corruttibile rivesta la incorruttibilità e questo nostro elemento mortale si ricinga d'immortalità.

Ché quando codesto corruttibile abbia indossato la incorruttibilità e codesto mortale abbia assunto la immortalità, allora solamente si sarà verificato il presagio: la morte fu ingoiata dalla vita». (I COR. *XV, 35 e ss.*).

Paolo difende cosí, con estrema energia, dalla minaccia della Interpretazione spiritualistica, il realismo concreto della sua speranza: rivendica il *fascino* sensibile della sua esperienza escatologica, da cui aveva preso le mosse la sua conversione ed in cui era la giustificazione vivente dell'apostolato universalistico.

Ma la sua era una resistenza destinata, sotto la pressione delle delusioni e sotto il pungolo della concorrenza proselitistica, a passare successivamente su una serie di posizioni retrostanti, che avrebbero automaticamente imposto il rafforzamento e lo sviluppo dei coefficienti secondari della nuova religiosità in formazione.

Se quando scriveva la prima lettera canonica ai fedeli di Corinto Paolo credeva di potere enunciare la sua ferma convinzione che non avrebbe assaporato il sonno della morte prima di assurgere alla qualità di corpo trasfigurato nella parusia, quando invece scrive la seconda, l'eventualità della morte prima ancora dell'avvento del trionfo, è presente al suo spirito. «Noi sappiamo che qualora anche la nostra casa terrena, che è a mo' di tenda, si dissolva, noi riceveremo da Dio un'altra dimora, una casa cioè immortale, non manufatta, nei Cieli. Poiché noi stiamo sospi-

rando nell'attuale nostra condizione, consumandoci nel desiderio di rivestirci del nostro involucro celestiale, se pur noi saremo trovati ancora vestiti e non denudati. Finché infatti siamo sotto (questa) tenda, noi gemiamo sotto il suo carico, quantunque noi non vagheggiamo di esserne spogliati, bensí di ricevere una sopravveste, affinché quel che è mortale sia ingoiato dalla vita. Chi ci ha foggiato per questo è Dio, quel medesimo Dio che ci ha dato la caparra dello Spirito. Sempre pertanto siamo ricolmi di fiducia, sapendo come, peregrinando nel corpo, siamo esuli dal Signore. Ché il nostro marciare è attraverso la fede, non attraverso la revisione. Tale fiducia fa desiderare di uscire dal corpo, per raggiungere la nostra dimora presso il Signore. Comunque, dimoranti nel corpo od uscenti dal corpo, uno è il nostro scopo: riuscire a Lui graditi» (II COR. *V*).

«La speranza della prossima rivelazione trionfale del Cristo doveva accompagnare fino al tragico epilogo la propaganda dell'Apostolo. Ancora nella lettera ai Filippesi, una sola è la sua parola d'ordine: la parola dell'aspettativa affascinante. «Siate ininterrottamente lieti nel Signore: lo ripeto, gioite. La vostra mite compostezza rifulga al cospetto di tutti gli uomini. Il Signore è vicino» (FIL. *IV, 4-5*).

Ma con gli anni la visione della sua fede escatologica era andata smarrendo i connotati realistici dei primi suoi entusiasmi di convertito e pur ispirando e muovendo l'ardore della sua opera, aveva ceduto il posto ad una attesa sicura e fiduciosa, nella quale

il godimento del premio era già in certo modo pregustato attraverso l'esercizio delle virtú necessarie per conseguirlo. «Il Regno di Dio non è mangiare e bere: ma giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (ROM. *XIV, 17*).

Una simile attenuazione dell'apparato realistico, in cui si era offerto l'annuncio escatologico nelle prime espressioni dell'insegnamento paolino, doveva logicamente condurre ad uno svolgimento dei coefficienti collaterali della nuova religiosità cristiana. I motivi, dal cui intreccio e dalla cui interdipendenza scaturisce l'esperienza del «Sacro», il motivo *fascinans*, quello *portentoso* e quello *tremendo*, costituiscono, potrebbe dirsi, nella loro somma una costante, a dosar la quale ciascuno contribuisce in misura variabile, determinata dalla proporzione degli altri. L'affievolirsi del coefficiente escatologico (*fascinans*) provoca di rimbalzo un intensificarsi di quello soteriologico (*portentum*) e di quello etico-carismatico (*tremendum*.). Per questo può dirsi che se pragmatismo è fondamentalmente subordinazione di tutti i valori astratti alle esigenze spirituali del vivere aggregato dell'uomo e quindi riduzione delle verità dialetticamente conseguite e concettualmente formulate a traduzioni non arbitrarie ma sempre dissolvibili e superabili di profondi istinti della vita psichica, l'evoluzione delle religioni costituite è dominata da una dialettica squisitamente pragmatistica.

Tra i maestri di religiosità San Paolo però è stato il piú radicale dei pragmatisti. Il suo pragmatismo non è soltanto la scoperta

negativa della fondamentale relatività e della insanabile ed inarrestabile capacità delle costruzioni speculative e della superabilità di tutti i sistemi etico-giuridici, ai quali sono affidate le sorti delle varie configurazioni sociali. È molto di piú. È anche l'affermazione esplicita ed il riconoscimento positivo della funzione storica e del significato oggettivo di questi sistemi.

La polemica antilegalistica contro i fuorviati delle comunità galatiche, aveva indotto Paolo a scomporre l'economia della storia precristiana in un elemento mistico primordiale: la promessa di Dio e la fiducia serena di Abramo, e in un elemento giuridico, la legislazione mosaica cioè, che di quel primo elemento mistico aveva rappresentato un surrogato ed un derivato. Annebbiatasi la consapevolezza della originaria relazione mistica con Dio, fondata su una giustizia che era per essenza il risultato dell'abbandono fiducioso a Lui, una quantità di leggi di ogni genere era stata imposta agli uomini. Tali leggi dovevano servire quale mezzo di registrazione e di intensificazione della congenita debolezza umana, sottrattasi al senso diretto della sorveglianza e dell'assistenza di Dio. Ma ora, ripristinata nel mondo l'economia della promessa e della fiducia, mercè l'avvento e la morte del Cristo fattosi «maledizione» per noi; riaccesasi fra gli uomini la luce dell'aspettativa di quella reintegrazione universale, la brama della quale strappa gemiti angosciosi all'intiera creazione (ROM. VIII, 22-23), qualsiasi barriera etnica, sociale, economica veniva ad essere automaticamente abbattuta ed ogni costruzione giuridica

annullata. Unica legge ormai l'amore ed unica guida la fiducia. «Prima che ricomparisse nel mondo la fede, eravamo tutti imprigionati sotto la custodia della legge, protesi verso la sopravveniente rivelazione della fede stessa: la legge, appunto, rappresentò la nostra pedagogia verso il Cristo. Nella fede in Cristo dovevamo ritrovare la nostra integrale giustizia. Comparsa la fede, non siamo piú evidentemente sotto la ferula del pedagogo e tutti siete ormai figli di Dio, in virtú della fede che è nel Cristo Gesù. Quanti foste iniziati al nome di Cristo, Cristo rivestiste, onde non sussiste ormai piú distinzione di giudeo o di greco, di schiavo o di libero, di uomo o di donna: tutti un solo essere siete nel Cristo Gesù» (GAL. *III, 23-28*).

Se la polemica antilegalistica – conseguenza inevitabile della universalità alla quale Paolo aveva portato il messaggio della «salvezza» nel Cristo – induceva l'Apostolo ad una risoluzione della esperienza religiosa in un atto di fiducia, l'elaborazione spirituale ed interiore della speranza del Regno lo induceva d'altro canto, fatalmente, ad una progressiva celebrazione mistica del Cristo stesso come riscattatore dell'umanità schiava della colpa. Fondendo la raffigurazione biblica della creazione dell'uomo e della sua iniziale caduta con le rappresentazioni mitiche disseminate nel mondo culturale e religioso del suo tempo sull'uomo primordiale precipitato nella materia e bisognoso di affrancamento, Paolo contrappone il nuovo Adamo al vecchio e scorge la funzione e la missione del Cristo nel debellare il peccato e la morte,

la quale è del peccato il guiderdone. «Come attraverso un uomo il peccato si insinuò nel mondo e attraverso il peccato la morte (cosí attraverso un uomo entrò nel mondo la giustizia e attraverso la giustizia la vita): poiché la morte si era propagata in mezzo a tutto il genere umano, avendo tutti peccato. Infatti, fino alla promulgazione della legge il peccato era nel mondo: ma il peccato non veniva addebitato, non sussistendo la legge. Eppure regnò la morte anche nel periodo da Adamo a Mosè, pur su coloro che non avevano peccato a causa della loro somiglianza alla trasgressione di Adamo, tipo della realtà sopravveniente. Ma il dono della grazia è ben superiore in efficienza alla caduta. Onde, se molti morirono per la caduta di uno, molto piú copiosamente la grazia di Dio ed il dono della Grazia che zampilla da un altro uomo, Gesù Cristo, rifluirono sui molti... Sicché come una caduta si trasformò in condanna per molti, cosí l'opera di giustizia di uno si trasformò per tutti gli uomini in virtú giustificatrice per la vita» (ROM. *V, 12 e ss.*).

Paolo vede cosí il Cristo come un prezzo di riscatto offerto per l'affrancamento degli uomini dalla schiavitú contratta nella colpa di Adamo e quindi come il «primogenito» fra una moltitudine di redenti (ROM. *VIII, 29*). E assegna a questa primogenitura guadagnata nel sangue un valore cosí eccelso, da trasformarla, nella elaborazione progressiva del suo pensiero, in una primogenitura cosmica ed in una sovranità che trascende i con-

fini dello spazio e del tempo. «In Lui abbiamo il riscatto, la remissione delle colpe: egli è l'immagine di Dio, l'invisibile, primogenito della universa creazione, poiché in Lui tutte le cose furono costituite, cosí nel Cielo come sulla terra, le invisibili e le visibili, i troni e le signorie, i principi e i poteri, tutto attraverso lui e per lui fu creato: ed egli è prima di ogni cosa e tutto si regge in lui. Egli testa del corpo che è la Chiesa» (COL. *I, 15 e ss.*). «Ed egli, che pure era nella forma di Dio, non fu geloso della sua somiglianza con Dio, ma si annullò fino ad assumere la forma di schiavo fattosi simile agli uomini. E, apparso in fattezze umane, si umiliò, obbedendo fino alla morte, alla morte ignominiosa della croce. Per questo, Dio lo esaltò e gli conferí un nome superiore ad ogni nome, affinché a tal nome ogni ginocchio si pieghi» (FIL. *II, 6 e ss*).

Per quanto lontano però Paolo sospinga la «schematizzazione» cosmogonica della missione della salvezza nel Cristo, per quanto in alto si elevi la sua speculazione intorno alla colpa e al riscatto, gli elementi vivi e primigenî della religiosità vibrano in lui con una intensità di fervore che la dialettica e l'astrazione mitologica non riescono ad affievolire.

Il «Signore» è da lui proiettato sempre piú lontano nelle sfere misteriose della vita Divina: ma in pari tempo Egli è sentito sempre piú prossimo e operante nella comunità, la quale è il suo organismo mistico vivente nello spazio e nel tempo. La responsabilità che investe ogni fedele in qualità di membro di un corpo

simbolico, in cui circola la realtà della grazia e che impone oneri superiori a quelli derivanti da una qualsiasi legge scritta, costituisce il lato piú solenne e diremmo quasi *tremendum* della religiosità paolina.

Nessuno piú drammaticamente di Paolo ha tratteggiato il duello che si combatte in ogni essere umano tra la legge del bene e quella del male, fra l'istinto della animalità e le esigenze del vivere aggregato. «Accingendomi, egli scrive a nome di ogni essere cosciente, a fare il bene, trovo invece che il male è a mia portata di mano. L'uomo interiore può compiacersi nella legge di Dio. Ma nelle mie membra freme un'altra legge, la quale si ribella pervicacemente alla legge del mio spirito, e mi fa schiavo della legge della colpa che fermenta nel mio organismo. Me sciagurato! Chi mi affrancherà dal corpo di questa incessante agonia?» (ROM. *VII, 21-24*).

Ma nessuno in pari tempo piú potentemente di Paolo ha sentito il dovere che incombe all'uomo di trasferirsi, mercè il soccorso dello Spirito, nella sfera delle realtà superiori. L'impugnazione della legge positiva non fa che rendere piú urgente il dovere della rinascita fuori della carne, che è il peccato e la morte. «Voi ormai non siete piú nella carne, bensí nello Spirito, perché lo Spirito di Dio alberga in voi... E se Cristo è in voi, oh, in verità, il corpo rimane pure morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita, in vista della giustizia. E se lo Spirito di Colui che trasse Gesù di tra i morti dimora in voi, quegli stesso che ha chiamato

dai morti il Cristo Gesù, vivificherà i vostri corpi mortali, mediante lo Spirito Suo che è ancora in voi» (ROM. *VIII, 9-11*).

L'iniziazione cristiana è pertanto una formidabile consegna al servizio della comunità. I «santi» non possono ripiombare nella colpa se non a patto di esercitare una mostruosa violenza alla loro nuova natura. Morti al peccato perché assimilati alla morte del Cristo attraverso l'iniziazione battesimale, essi sono risorti con Lui e procedono ormai in una invulnerabile novità di vita. «Se, proclama Paolo, noi ci stringemmo al Cristo nella solidarietà della morte, cresceremo insieme a Lui nella solidarietà della risurrezione: ben persuasi ormai che la nostra vecchia personalità fu crocifissa con Lui, affinché fosse annientato il corpo del peccato e noi non fossimo piu costretti a servire alla colpa... Affrancati da questa, fatti schiavi di Dio, i cristiani fruttificano nella santità, verso la loro indefettibile meta: la vita eterna» (ROM. *VI*).

La sensazione profonda del còmpito «tremendo» che ogni credente si assume inserendosi nel «Corpo» mistico del Signore conduce San Paolo fino a saldare strettamente l'esperienza mistica dell'aggregato cristiano con l'efficacia salutifera del rito praticato dalla comunità. Il mistero della liturgia eucaristica, quale viene adombrato nelle istruzioni della prima lettera canonica ai fedeli di Corinto (*XI*), rappresenta la sanzione soprannaturale della concordia e della fraternità della vita solidale della Chiesa. E parimenti la consapevolezza del vincolo che stringe ogni fe-

dele alla massa dei fratelli nella conversione e nella speranza, costituisce, nella pedagogia paolina, sciolta bruscamente e audacemente da ogni norma empirica e da ogni codice umano, la radice vera della nuova vita morale. Il credente non appartiene piú a se stesso. Entrato a far parte in virtú dell'iniziazione battesimale di un organismo mistico che è l'incessante proiettarsi del Signore nella storia, nella vita associata, egli non può cedere il proprio corpo al dominio tenebroso della colpa e delle passioni carnali. Il fedele membro della comunità che è il Cristo non può impunemente manomettere la dignità del proprio essere. Ogni compiacimento animale rappresenta agli occhi di Paolo un'appropriazione indebita ed una contaminazione. «Il vostro corpo è il tempio dello Spirito Santo dimorante in voi e datovi da Dio. Voi non appartenete piú a voi stessi» (I Cor. *VI, 20*).

Cosí gli elementi «numinosi» della iniziale esperienza, sviluppatasi in grembo al primo gruppo di seguaci del Cristo, subiva, attraverso la predicazione di un fariseo convertito, quel principio di «schematizzazione» dottrinale che, mentre assicurava la sua capacità di successo universale, avrebbe offerto lo spunto e la norma agli stadii successivi della riflessione concettuale ecclesiastica e della disciplina normativa della civiltà cristiana.

III
LE COMUNITÀ SUB-APOSTOLICHE

Il canone degli scritti neo-testamentari non fu redatto in seno alla comunità cristiana prima della fine del II secolo. Sull'esempio della canonizzazione dei testi del Vecchio Testamento, che veniva operandosi pressoché nel medesimo torno di tempo, fu naturale che anche la Chiesa cristiana, mano mano che si veniva organizzando autonoma di fronte al mondo delle sinagoghe, sotto la cui ombra tutelatrice aveva realizzato i suoi progressi e la sua disseminazione, avviandosi verso una costituzione gerarchica unitaria, cercasse di registrare in un novero ufficiale i testi cui sarebbero stati raccomandati la sua dottrina e il suo insegnamento. I Vangeli entrati nel canone testamentario non furono i soli documenti nei quali l'esperienza cristiana del primo secolo cercò di fissare il racconto della vita e delle operazioni del Cristo. Le lettere paoline accolte nel canone non portarono tutte debitamente il nome dell'Apostolo, che non era stato della prima sequela del Maestro. Le narrazioni apostoliche e l'Apocalissi canonica non furono i soli documenti narrativi od escatologici nei quali la società del primo secolo morente e del secondo nascente cercò di raccogliere le memorie della predicazione apostolica e l'eco delle prime speranze messianiche. Ma una comparazione minuta fra i testi accolti nel nostro Canone e i testi extra-canonici

ci permette di constatare e di affermare che un sagace criterio selettivo ha presieduto alla redazione del Canone e alla esclusione dei testi che la comunità non ha riconosciuto degni di esprimere l'esperienza ufficiale e uniforme della collettività credente. D'altro canto, se la prima stesura del Canone ha ospitato testi che non hanno poi superato l'ulteriore prova del consenso comunitario, anche in questa piú tarda esclusione si può cogliere il senso oculato e fine di tutto ciò che avrebbe potuto effettivamente servire alla edificazione progressiva della società spirituale del Cristo.

Esiste pertanto tutto un gruppo di scritti extra-canonici che ci permettono di penetrare nel fascio delle esperienze delle comunità credenti, fra lo scomparire progressivo della prima generazione apostolica e il sorgere delle grandi correnti dottrinarie del cristianesimo nel II secolo: lo gnosticismo e l'apologia filosofica.

Si tratta di una letteratura immune ancora da forti preoccupazioni dottrinali, di carattere prevalentemente etico ed esortativo, e con una particolare fisionomia di letteratura d'occasione.

Fiorita in uno spazio di tempo relativamente breve, questa letteratura, che dai tempi della prima raccolta fattane dal Cotelier, è conosciuta sotto il nome di letteratura dei padri apostolici, riflette molto trasparentemente i caratteri di quel periodo intenso e laborioso di transizione, nel quale, sparso il seme del messaggio evangelico, si cercò automaticamente di tradurne gli

enunciati mistici in termini acconci alla costituzione salda della vita associata, sorta su dall'ispirazione del messaggio evangelico.

In questa letteratura l'interesse per i problemi mistico-etici prende decisamente il sopravvento su quelli dottrinali.

Nulla del resto in questo che non risponda alla dialettica consueta di sviluppo di una società religiosa in formazione. La materia incandescente della prima disseminazione spirituale tende spontaneamente a solidificarsi in un insieme di enunciati teoretici e di regole pratiche di disciplina esteriore. Si tratta di disciplinare una società religiosa sorta appena di su un annuncio messianico e che, pur imperniandosi su un radicale capovolgimento interiore, postula una sistemazione pratica. La quale è chiamata non soltanto a fissare in qualche modo le leggi atte alla sistemazione della vita interna, ma anche a chiarificare i rapporti possibili col mondo circostante, rappresentato da due forze diffformemente ostili: il potere imperiale e il giudaismo.

Negli scritti subapostolici, per quanto eterogenei e diversi l'uno dall'altro, noi possiamo perfettamente cogliere la vita di una società religiosa che viene creandosi le sue leggi, il suo canone liturgico, la sua organizzazione gerarchica, la sua prima embrionale e virtuale trascrizione filosofica.

Gli autori di questa letteratura subapostolica sono Clemente romano, Ignazio d'Antiochia, Policarpo di Smirne, gli autori della *Didaché* e della cosiddetta lettera di Barnaba, Erma romano, Papia di Gerapoli, il redattore della lettera a Diogneto.

Come a prima fonte, tutti questi scrittori attingono all'insegnamento rivelato delle Sacre Scritture. La parola di Gesù si colloca automaticamente di fianco a quella del Vecchio Testamento, come manifestazione diretta e primordiale della volontà e della verità di Dio. Infine, di fianco al Vecchio Testamento e alla parola di Gesù, si colloca la predicazione orale o scritta degli Apostoli. Caratteristica la preoccupazione di questi scrittori di non fare mai appello alla propria autorità e di non pretendere mai di impartire un insegnamento che non sia poggiato sulla tradizione. Queste anonimità e impersonalità degli scritti finiscono con l'assegnare a tale letteratura subapostolica una importanza ed una portata tanto piú alte. Si tratta veramente di scritti che appaiono come espressione collettiva di uno stato d'animo diffuso, determinato dalla identica fede e dal medesimo entusiasmo.

Va collocata al primo posto nel novero di questi scritti «La Dottrina del Signore (impartita) dagli Apostoli ai gentili» che, ritrovata nel 1883, ha gettato di colpo, sulla vita intima delle primitive comunità cristiane, una luce insperata e seducente.

Nella sua redazione attuale questo scritto consta di tre parti: una parte morale (CAPI 1-6), una parte liturgica (CAPI 7-10) e una parte disciplinare (CAPI 11-15), con una conclusione escatologica. Questa la sua ripartizione programmatica. Considerando tale scritto soprattutto come regola pratica di condotta di comunità viventi lontano da grandi centri, possiamo scorgere in esso un nucleo centrale che tratta di argomenti liturgico-disciplinari

cui la catechesi morale e la conclusione escatologica servono rispettivamente di prologo e di epilogo.

Attingendo piú o meno consapevolmente da vecchissime tradizioni morali che hanno raffigurato la vita morale dell'uomo come un viaggio e un itinerario, costretto continuamente a scegliere tra alternative divergenti, la Dottrina dei dodici apostoli distingue la via della vita da quella della morte. Per procedere nella prima, bisogna amare Dio e il prossimo come se stessi, benedire chi ci maledice, pregare per i nemici, digiunare per i persecutori, offrire l'altra guancia a chi ci schiaffeggia, far due miglia di strada con chi ci chiede di farne uno, dare la tunica a chi ci toglie il mantello, dare senza attendere restituzione, pure essendo cautelati nella elemosina. All'enumerazione delle pratiche che contraddistinguono la via della vita, il manuale fa seguire la enumerazione delle malvagità, di cui è disseminata la via della morte. La parte fondamentale dello scritto è quella che riguarda la celebrazione dei due riti principali intorno a cui si accentra e di cui si alimenta la vita mistica della comunità: il battesimo e la eucarestia. Naturalmente il battesimo è amministrato per immersione ed è sanzionato dalla invocazione trinitaria. Dopo il rito battesimale, la *Didaché* espone le regole che debbono disciplinare il rito eucaristico. La comunità ha vivissimo, come nell'epistolario paolino, il senso della significazione mistica della celebrazione aga-

pico-sacramentale, come simbolo permanente della realizzazione del Cristo mistico, nella solidarietà dei fratelli consumanti il medesimo pasto.

Quello speciale sapore di vita cristiana primitiva che trapela da tutta la *Didaché,* emana, oltre che dalle consuetudini mistiche della celebrazione eucaristica, dalle condizioni stesse in cui appare costituito il regolare funzionamento nell'interno di ciascuna comunità e in cui appare concretarsi il legame che unisce i vari gruppi credenti tra loro. Quel ministero itinerante di cui sono esempio tipico i viaggi missionari di San Paolo e che dovette scomparire un ventennio circa dopo la morte dei dodici, appare qui ancora nella sua piena efficienza, disciplinato da regole atte ad evitare ogni inganno od abuso. E parallelamente al ministero itinerante che comprende apostoli, profeti e dottori, si vede sorgere e stabilirsi, con mansioni puramente amministrative, la gerarchia locale costituita di vescovi e di diaconi.

Dopo avere ferventemente raccomandato la concordia, il perdono delle offese, l'obbedienza in tutto e per tutto al messaggio evangelico, la *Didaché* si chiude con uno squarcio escatologico, che non si diversifica, per il suo contenuto come per la sua esposizione, dalle descrizioni che cosí San Paolo come i Sinottici, fanno della venuta del Signore. E con questa visione ultima dell'annuncio imminente del Regno si chiude bruscamente, ma non senza logica, la *Didaché.* Iniziato come una predicazione mo-

rale, prescritte tutte le norme acconcie al regolare funzionamento della vita mistica e disciplinare della comunità, lo squisito documento paleo-cristiano culmina nella delineazione del grande dramma escatologico. Questo scritto semplice e disadorno, che enumera senza pretese la serie dei precetti e degli insegnamenti donde trae alimento l'anima della primitiva comunità, racchiude veramente nella sua forma ancora spontanea e irriflessa tutta la spiritualità che dovette reggere l'entusiasmo dei primi gruppi di cristiani.

Si potrebbe dire che questo denso e rapido documento liturgico-messianico segni il punto di interferenza e di passaggio tra le due concezioni della vita cristiana, destinate permanentemente a scavalcarsi e a ritrovarsi nel tempo: la concezione carismatica e quella dogmatica.

Documento egualmente di transizione possiamo giudicare la cosiddetta Lettera di Barnaba. Si tratta di un piccolo trattato di esegesi allegorica, a volte paradossale e strano, dei testi sacri del Vecchio Testamento, mirante a dimostrare come l'antica Legge concessa da Dio al popolo d'Israele contenesse, in un linguaggio figurato, che gli ebrei non erano riusciti a scoprire attraverso la lettera, tutta l'economia del Nuovo Testamento, ad uso di quel popolo cristiano in cui Dio aveva deciso di trasferire l'alleanza. Squisitamente paolina, l'autore della lettera, dopo aver enunciato lo scopo del suo messaggio che è quello di insegnare ai suoi corrispondenti la gnosi vera del vecchio patto, dichiara recisamente

abrogata la Legge e abrogate con essa tutte le pratiche fino allora intese dai Giudei in un senso che Dio non aveva mai voluto dar loro.

Nel simbolismo dello pseudo-Barnaba tutte le raffigurazioni e i fatti del Vecchio Testamento sono passati al vaglio di una raffinata esegesi allegoristica. I motivi escatologici, vivissimi nello scrittore, son quelli che offrono i criteri centrali per la interpretazione e l'applicazione della vecchia rivelazione di Dio. Cosí la festa giudaica del sabato acquista per lo scrittore della Lettera un significato escatologico, che annulla in radice ogni pratica legalistica tradizionale. Tutto carico di ottimismo antropologico e sociale, l'autore della lettera di Barnaba vede l'essenza della predicazione evangelica nella trasformazione della vita, in vista dell'imminente trionfo nel Regno. Una profonda preoccupazione morale avviva la sua precettistica. Il cristianesimo è innanzi tutto trasposizione delle vecchie promesse d'Israele alla società cristiana, la quale, nella pratica delle virtú sociali piú elette, si prepara alla partecipazione del Regno, che il Cristo inaugurerà per i suoi predestinati. In forma aforistica l'autore riassume il suo simbolo di fede in queste solenni e grandiose parole: «Tre sono i dogmi del Signore; la speranza della vita, principio e fine della nostra fede; la giustizia, principio e fine del giudizio; la carità, in quella letizia e freschezza di opere che costituiscono la testimonianza apodittica della vera giustizia». Tutto il documento è una squisita parafrasi di questo aforisma centrale. Tutto pieno del

senso gaudioso della nuova vita morale inaugurata dal cristianesimo e incrollabilmente fiducioso nella prossima venuta del Regno, l'anonimo autore può chiudere il suo ammonimento con queste alate parole: «Salute, o figli dell'amore e della pace! Finché voi trascorriate la vostra vita in questo magnifico vassoio, che è il corpo datovi da Dio, non venite meno a nessuno dei precetti del Signore, ma tutti traduceteli in pratica, con fedeltà e abnegazione. Son degni della vostra docile e quotidiana obbedienza».

La *Didaché,* come la Lettera dello pseudo-Barnaba, sono documenti che ci recano a distanza di secoli l'eco dell'intima vita spirituale delle comunità cristiane dell'epoca di Nerva e di Traiano. La *Lettera di Clemente* di Roma alla comunità di Corinto ci dà l'espressione di quelli che erano i solidali vincoli di carità e di mutua assistenza tra le comunità cristiane, disseminate lungo i grandi itinerari dell'Impero, nella medesima epoca.

La comunità di Corinto doveva versare in una grave crisi. I fedeli erano insorti contro i loro presbiteri, e tenendo in non cale la irreprensibile correttezza della loro condotta, ne avevano destituiti alcuni dal loro ministero. Non era cosa completamente nuova e ignota nell'àmbito delle comunità credenti. Lo stesso autore della lettera romana, ricordando la prima lettera dell'Apostolo Paolo ai fedeli di Corinto, osserva come già precedentemente la medesima Chiesa era stata agitata e devastata da scissioni e da rivalità. Ma Clemente rileva dei tratti differenziali tra la situazione di cose rispecchiantesi nella prima lettera di Paolo

ai suoi convertiti di Corinto e l'attuale stato di turbamento della Chiesa, in cui debbono essere i discendenti dei convertiti dall'Apostolo. Allora si era trattato di raggruppamenti e di partiti che facevano capo, e se ne vantavano, ad Apostoli autorizzati quali Paolo e Cefa, o a maestri da essi in certo modo convalidati, come Apollo. Ora invece si tratta di pochi facinorosi che han posto in subbuglio la comunità, provocando una ribellione vergognosa ed assurda contro se stessi. Poiché non è forse la comunità cristiana un sol corpo e secondo il grande insegnamento dell'Apostolo non costituiscono i fedeli, come altrettante membra, il corpo mistico del Signore? Roma, attraverso il capo della comunità, interviene. Si direbbe che la comunità romana piú d'ogni altra senta che il malessere di una comunità è il malessere dell'universale organismo cristiano. La Chiesa cristiana non può non essere ecumenica. La paralisi di una parte è la paralisi della carne del Cristo. Se il primato di Roma ha in questa lettera di Clemente la sua originaria epifania, diciamo subito che questa epifania costituisce il primato di Roma quale primato nel servizio, nell'assistenza e nella comprensione dei superiori interessi universali dell'organizzazione uscita dal Vangelo.

Su questa consapevolezza di un ministero primaziale su tutte le comunità professanti la fede del Cristo nel mondo mediterraneo, grandeggiano, nella memoria e nell'ammirata devozione dei fedeli, le figure dei grandi testimoni di Cristo, gli Apostoli, associati nella predicazione e nel martirio: San Pietro e San Paolo.

Come negli altri scritti subapostolici, anche in questa lettera, per tutto ciò che riguarda il ministero carismatico e l'assistenza morale e disciplinare in grembo alla comunità, troviamo la triplice categoria dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi. Non appare che i presbiteri fossero gerarchicamente distinti dai vescovi. Le due mansioni si direbbe che tendano a scambiarsi e ad equivalersi. Soltanto un quindicennio piú tardi, nell'epistolario ignaziano, i due termini assurgeranno ad un significato ben distinto, corrispondente ad altrettanti gradi di autorità.

Ancora una volta noi possiamo osservare che in questo, come negli altri scritti subapostolici, è difficile rilevare tratti cospicui per quanto può concernere il contenuto teologico dottrinale professato dalla comunità, di cui Clemente si fa interprete e portavoce. La densa vita carismatica del gruppo dei fedeli romani trova la sua espressione immediata nella fede trinitaria, in cui si rifrange la consapevolezza della dipendenza da Dio, attraverso il Cristo, salvatore, e lo Spirito della grazia, effuso nella comunità come primizia e garanzia della superiore gioia nel Regno veniente.

La distinzione tra il Cristo e lo Spirito non ha assunto ancora alcuna chiarificazione concettuale precisa. Come in San Paolo, lo Spirito non è che il Cristo nella sua ipostasi di dono permanente nella comunità, che attende il ritorno glorioso di Lui dal cielo. Quel che troneggia sovrano nella esperienza della comunità è l'ideale della risurrezione, che Clemente convalida nello spirito dei

fratelli mercè l'esempio della risurrezione di Cristo, primizia della nostra. Si direbbe che, però, come già nella comunità di Corinto all'epoca di Paolo (testimone il memorando capitolo XV della prima lettera canonica dell'Apostolo ai Corinzi) dei dubbi corrano tra le file della comunità corinziaca a proposito di questa possibilità di una resurrezione della carne dalla morte, che aveva dovuto riuscire fin da principio cosí ostica alle abitudini mentali, e agli orientamenti spirituali del mondo ellenico. Clemente sente il bisogno di avvalorare la sua proclamazione della risurrezione, come già aveva fatto San Paolo, ricorrendo all'esempio della vita vegetativa, facendo appello allo spettacolo quotidiano dei fenomeni naturali e al mitico prodigio della fenice araba.

Nonostante le ampie digressioni e le sovrabbondanti esemplificazioni, la lettera di Clemente romano ai Corinziani costituisce senza dubbio uno dei piú rimarchevoli gioielli dell'antica letteratura cristiana. C'è in essa una simmetrica distribuzione di parti e un rigoroso procedimento logico. La prima parte della lettera, preceduta da un prologo che comprende, oltre i saluti della Chiesa, accenni ai dissensi che han dato lo spunto allo scritto e alla passata insigne virtú della comunità che ha avuto a fondatore San Paolo, traccia un vivente quadro di vita e delle virtú da praticare. Il concetto dell'unità dei fedeli in Cristo, corpo mistico che vive in permanenza nella comunità, serve come felice passaggio alla seconda parte della lettera, ove il motivo soggiacente agli insegnamenti della prima, la necessità cioè della

concordia e della pace tra gli iniziati al Cristo, è affrontato direttamente e applicato ai casi della disordinata e indocile comunità corinziaca. Al termine della sua riprensione e della sua minaccia contro i fautori dello scisma che non vorranno sottomettersi, l'autore prorompe, non senza solennità, in una calda e alata preghiera, nella quale, associato ai fedeli, implora che il creatore del tutto conservi immacolato il numero degli eletti. Preso sempre piú dalla commozione del suo impeto religioso, lo scrittore scioglie gli inni della gloria al Signore, implorandone la protezione e la Grazia per tutti che nel pellegrinaggio della vita assolvono le mansioni da Dio affidate a ciascuno.

Non mancano nella lettera tratti di vera poesia mistica come quelli in cui l'autore descrive l'armonia dell'universo e l'eterno avvicendarsi della vita e della morte nei fenomeni naturali.

Di fronte agli altri scrittori subapostolici, Ignazio di Antiochia è quegli che offre caratteri piú personali e atteggiamento piú riconoscibilmente proprio. L'insegnamento degli Apostoli, la mistica del IV Vangelo, soprattutto la tradizione paolina, hanno subìto nel suo spirito una elaborazione potente e una fusione originale. Noi possediamo ben sette lettere. I tentativi di vulnerarne l'autenticità e di disperderne quindi la significativa testimonianza possono ritenersi irreparabilmente falliti. Solo un proposito deliberato di sconvolgere e annullare in radice la logica di sviluppo della Cristianità primitiva può aver suggerito di scoprire in questo tipico epistolario un tentativo tardo di accreditare successive

elaborazioni del pensiero cristiano nel secondo secolo. Cosí come sono, queste lettere del vescovo antiocheno avviato al suo martirio, unitamente alla lettera del vescovo Policarpo di Smirne, che è indissolubilmente legata ad esse e per l'occasione che la suggerí e per il tempo in cui fu scritta, ci dànno la possibilità di rievocare, nelle sue linee centrali e fedeli, un periodo brevissimo che però è il piú intensamente vissuto della vita del vescovo e, attraverso la sua, della vita di tanta parte della Cristianità del Vicino Oriente. Forse unica vittima della persecuzione anticristiana sotto il regno di Traiano in Siria, Ignazio si avvia a Roma incatenato a dodici leopardi, vale a dire «i soldati di scorta che meglio son trattati, peggiori si mostrano». Durante il lungo tragitto attraverso le città asiatiche, già tutte pervase dalla nuova esperienza cristiana, Ignazio, come già Paolo nel periodo della sua cattività, conserva una certa libertà di movimento. Questa libertà gli permette di comunicare con i fedeli che muovono devoti e commossi ad incontrarlo. Della prima parte del viaggio che si svolse da Antiochia di Siria a Filadelfia, noi sappiamo soltanto, dall'epistolario, che il tragitto fu compiuto parte per mare e parte per terra. Filadelfia è precisamente la prima tappa dell'itinerario. Seconda tappa fu Smirne dove, accolto affettuosamente dal vescovo Policarpo, Ignazio poté ricevere le deputazioni inviate dalle Chiese di Efeso, di Magnesia e di Tralli. Donde le tre lettere

a questa comunità scritte con parole di gratitudine e di esortazione. Da Smirne stessa il vescovo manda una lettera ai fedeli di Roma, quasi preannuncio del suo non lontano arrivo.

Da Smirne il prigioniero, ora in compagnia del diacono Burro, procede, probabilmente per via di mare, fino ad Alessandria Troade. Raggiunto ivi dal diacono Cilicio Filone e da un tal Reo Agatopo, che è forse un diacono antiocheno, scrive lettere alle Chiese lasciate sul suo cammino: Filadelfia e Smirne.

A questo punto si esauriscono i dati di viaggio forniti dall'insieme delle lettere ignaziane. La lettera di Policarpo alla Chiesa di Filippi ci dà notizie complementari. Da essa cosí sappiamo che il gruppo dei prigionieri e dei soldati romani era passato per Filippi e che quivi, come nelle città dell'Asia Minore, la comunità del luogo era stata prodiga di dimostrazioni affettuose al vescovo che si avviava serenamente al martirio. Da qui si perdono le tracce del prigioniero. Forse nel momento in cui Policarpo scriveva, il vescovo di Antiochia aveva già sofferto il martirio nella Roma imperiale. La storia. non ci ha conservato atti autentici di questo martirio. Ma il linguaggio adoperato da Ignazio nella lettera ai Romani è, nella storia della esperienza cristiana, qualcosa di piú alto di qualsiasi testimonianza documentata.

Questa lettera di Ignazio ai Romani, pur non presentando nulla di diverso per contenuto dottrinale o per forma stilistica dalle altre che il vescovo martire aveva disseminato lungo il suo

penoso itinerario di prigioniero politico, merita benissimo di essere segnalata a parte fra le altre. Il motivo che l'ha dettata, gli accenti appassionati che vi si riscontrano, sgorganti dal cuore del vescovo antiocheno, ne fanno un documento prezioso, letteralmente unico nella letteratura cristiana di tutti i secoli. Ignazio non ha mai messo piede nella capitale dell'Impero. Vi giungerà unicamente per morire nella professione cristiana. Egli sembra temere che la comunità di Roma, nel cui grembo si direbbe non debbano mancare personalità di riguardo, possa intercedere in suo favore presso la Corte imperiale e implorare per lui una grazia che lo sottragga al martirio. E questo turba e sgomenta il fiero capo della comunità cristiana antiochena. Scrive pertanto, non già per impartire insegnamenti in materia di fede e di morale, ma si esprime unicamente quale prigioniero di Cristo, che chiede a fratelli di non volgere a suo danno la carità e di non impedirgli di raggiungere il trono di Dio, ché «è bello e seducente tramontare al mondo per risorgere lucenti nella gloria del Padre». Ignazio attende dal martirio di essere trasformato «da pura voce in parola di Dio», di essere innalzato alla dignità di vero discepolo di Gesù Cristo. Nell'ardore del suo desiderio della testimonianza cristiana, giunge a porre in guardia i suoi corrispondenti dalla stessa propria possibile debolezza. «Se quando io sarò tra voi vi supplicherò di intercedere per me, non mi date ascolto. Prestate orecchio piuttosto a quanto ora fermamente vi scrivo. Vi scrivo

da vivo, ma già tutto anelante la morte. Il mio amore è stato infisso sulla Croce. In me non c'è fiamma che arda per cose materiali; una vena pullulante di acqua viva parla in me, conclamando: – Vieni verso il Padre! – Non mi compiaccio di godimenti terreni. Non ho cupidigia di alimentazione sensibile. Voglio il pane di Dio, che è la carne di Gesù Cristo, disceso dal seme di David, e voglio, bevanda, il suo sangue, che è amore incorruttibile».

Nello spirito del confessore il martirio è già ormai una realtà presente, che suggerisce alla sua penna immagini di una crudezza impressionante: «Che io mi giovi delle belve che mi sono preparate. Io prego che esse si gettino subito su di me. Le accarezzerò perché mi divorino all'istante. Siatemi dunque indulgenti. Io so bene quel che mi giova. Ora solo comincio ad essere discepolo di Cristo. E che nessuno degli esseri visibili od invisibili mi impedisca di incontrarlo».

Questa passione divorante del testimone antiocheno per il martirio, fece fin dall'antichità una cosí profonda e patetica impressione nelle file della società cristiana, che passi della lettera ignaziana ai Romani furono a gara citati dagli scrittori del II secolo. Un passo specialmente ricorre come tessera solenne di fede: «Permettete che io divenga pasto per le belve, mercè cui mi è concesso di incontrarmi col mio Dio. Io sono frumento di Dio, destinato ad essere maciullato dalle fiere, per divenire puro pane del Cristo. Accarezzate piuttosto le belve, perché siano mia tomba e non lascino neppure un frammento del mio corpo, cosí

che io non sia di peso ad alcuno. Allora sarò vero discepolo di Gesù Cristo, quando il mondo non vedrà piú il mio corpo. Innalzate dunque preghiere al Cristo per me, affinché io divenga tra le fauci delle belve vittima ed olocausto santo di Dio».

Ma se l'epistolario ignaziano ci fosse soltanto espressione e testimone di un senso estasiato di beatitudine, nella confessione cruenta della fede cristiana sarebbe documento indubbiamente privilegiato ed elettissimo di una privilegiata coscienza di martire. Sarebbe cioè un documento agiografico di primissimo ordine, prezioso per la valutazione dell'entusiasmo che avvivava le prime comunità sorte dalla disseminazione del Vangelo. Ma non avrebbe una importanza di grande rilievo per la determinazione del processo di sviluppo di queste comunità, verso la loro organizzazione dottrinale e disciplinare. Quello che conferisce invece una nuova importanza all'epistolario del vescovo antiocheno è la calda difesa che esso fa dell'organizzazione gerarchica del cristianesimo e la difesa strenua, su cui insiste, della realtà concreta della salvezza operata dal Cristo nella carne e del suo futuro trionfo. Ignazio è il banditore e l'Apostolo dell'unità comunitaria cristiana sotto il governo del vescovo. L'epistolario ignaziano ci offre il quadro di una organizzazione gerarchica pienamente stabilita: un vescovo, un collegio di presbiteri, i diaconi. A tutti costoro la comunità deve ossequio e obbedienza. Colui però che, quale genuino rappresentante di Dio, riveste l'autorità suprema su tutto che riguarda la disciplina, il culto, l'istruzione dogmatica

e morale, è il vescovo. Egli, mediante la costante unione del suo pensiero con Dio, è il migliore interprete della sua volontà. Insignito di speciali doni carismatici, ottiene anche rivelazioni celesti. I fedeli, per essere sicuri che le loro azioni sono accette a Dio, debbono agire concordemente col vescovo. E al vescovo la comunità deve aderire, come le corde sono strette alla lira, perché è solo attraverso il concorde amore e la armonica unione, che Cristo scioglie al Padre l'inno della sua riconoscenza e del suo amore. Attraverso questa voce concorde e sinfonica, Dio riconosce nei fedeli le membra sante del suo unigenito figliuolo. E non ci può essere validità degli atti dell'iniziazione e del culto, quali il battesimo, l'agape e l'eucaristia, se la presenza del vescovo non avviva il rito con l'affiato dello spirito che passa per lui.

Nella valutazione di Ignazio, il vescovo simboleggia l'unità personale e mistica dell'intiera comunità. Il vescovo è il mezzo necessario per tramutare questa comunità da pura associazione empirica di credenti in un unico corpo mistico, nutrito di fede e di speranza. Lo stesso misticismo ardente che accompagna le invocazioni ignaziane al martirio, fa dell'ecclesiologia d'Ignazio un poema di misticità associata. Dopo Paolo, nessuno scrittore cristiano dei primi secoli ha sentito con altrettanta vivezza la concreta palpabilità del corpo mistico di Cristo e la indispensabilità dell'unione nella convivenza cristiana, per la reale e salutare partecipazione ai carismi ed alla gloria.

Due tendenze leggermente antitetiche costituiscono l'orientamento dell'epistolario ignaziano dal punto di vista dottrinale. Il senso della novità cristiana gli fa, sulle orme di Paolo, definire il giudaismo come un vecchio fermento inacidito che occorre espellere e come un vecchio mito spogliato ormai di ogni valore normativa e di ogni applicabilità pratica. Per la prima volta nella letteratura cristiana, Ignazio parla del *cristianesimo* come grande fatto e grande messaggio, difformi e superiori al giudaismo. D'altro canto Ignazio si oppone recisamente e irriducibilmente ad ogni forma di dottrina docetica, che insegnando la non realtà della carne del Cristo, veniva ad infirmare in radice tutto il valore della sua passione redentrice, e ad annullare di rimbalzo la fede nella resurrezione. Con una insistenza, che tradisce la forte preoccupazione, Ignazio formula dichiarazioni esplicite sulla incarnazione, la vita terrena, le sofferenze, la morte e la risurrezione di Gesù: «Siate sordi a chi non vi fa parola di Gesù Cristo, della stirpe di David, figlio di Maria, che in realtà fu generato, mangiò e bevve. Siate sordi a chi non vi fa parola di Gesù Cristo, che fu in realtà perseguitato sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso e morí sotto gli occhi delle creature celesti, terrene ed infernali e che veramente fu fatto risorgere di tra i morti dal Padre, che allo stesso modo risusciterà un giorno tutti noi, quanti crediamo in lui e nel Cristo, senza cui noi non saremmo stati mai capaci di possedere la vera vita».

La rivendicazione appassionata della concretezza palpabile dell'azione redentrice del Cristo non si disgiunge in Ignazio dalla consapevolezza costante del carattere mistico della società nata dal sangue del Salvatore. In questa fusione di realismo soteriologico e di misticismo ecclesiologico è il tratto differenziale dell'insegnamento ignaziano. Possiamo dire meglio: è il connotato distintivo della Cristianità, di cui il vescovo antiocheno è nel medesimo tempo l'interprete ed il maestro. La società cristiana che affiora su dalle enunciazioni fervide del vescovo e martire ci appare come una società che riportandosi a dati di fatto incontrovertibili, quali l'apparizione del figlio di Dio nella carne e la oggettività del sacrificio salvifero, nel medesimo tempo percepisce fino in fondo il carattere trascendente dei vincoli associativi, che l'effusione del sangue di Cristo ha creato nel mondo. Altri, attingendo soprattutto dagli schemi ideali della speculazione filoniana, potrà proiettare la figura del Cristo storico sullo schermo trascendentale delle categorie escogitate da Platone e dai neoplatonici per la spiegazione della dipendenza del mondo sensibile dal mondo ideale di Dio. Ignazio vede soprattutto il nuovo tipo di organizzazione spirituale che è germogliato dal mistero della redenzione e la Chiesa, forma di organizzazione sociale tutta intessuta di rapporti carismatici, equiparabili ad altrettanti motivi musicali, è, come in San Paolo, al centro dei suoi interessi e della sua visione dei valori umani. Documenti come la lettera di Policarpo ai Filippesi o il racconto del martirio sofferto da Policarpo

nella lettera inviata dalla comunità di Smirne a quella di Filomelia, sono documenti che possono logicamente figurare come appendici all'epistolario ignaziano, perché rispecchiano il medesimo orientamento spirituale e il medesimo entusiasmo mistico. I cristiani che hanno trovato in questi documenti il loro pascolo spirituale e la loro pedagogia normativa sentivano effettivamente il messaggio evangelico come una rigida consegna militare, che imponeva di marciare nel nome di Cristo verso una lotta, il cui epilogo poteva essere il martirio. Essi hanno marciato con imperturbabile serenità, quasi sentendosi fin da ora, pur nella vita sensibile, cittadini di una città superiore.

A questi documenti noi possiamo mettere vicina la lettera che va sotto il nome di Paolo, come diretta agli Ebrei, e figurante all'ultimo posto nell'epistolario paolino quale è incluso nel canone neo-testamentario. L'autore di questa lettera, che vede Cristo in un sembiante del tutto difforme da quello nel quale lo vedono le genuine lettere dell'Apostolo, sente che la grande originalità dell'esperienza cristiana è nell'avere nettamente eliminato gli àmbiti rispettivi di due diritti di cittadinanza, che gli uomini possono accampare nel loro passaggio sulla terra. C'è un'anagrafe empirica ed è la registrazione dei cittadini nel novero di quelli che hanno la pienezza dei diritti in una città terrena. Non è il diritto di cittadinanza a cui il cristiano dia la preminente importanza. Il cristiano subisce la cittadinanza terrena; quella che egli cerca come cosa sua e come frutto di una elezione che è una

dedizione, è la cittadinanza della città superiore, verso cui va l'aspettativa anelante del credente. Il poeta che ha scritto l'Apocalissi canonica vede questa città celeste come una sposa che nel fulgore della sua bellezza e dei suoi indumenti nuziali scende dal cielo per concedersi all'amplesso dell'amante che attende.

Ma questa visione beatifica della città scendente dal cielo si polarizza nell'esperienza entusiasta della Cristianità primitiva su due tipi e su due raffigurazioni in contrasto, nella cui eterogeneità si potrebbe dire che è non solamente il dramma della Cristianità primitiva ma il dramma permanente della spiritualità umana. Se Dio dovrà un giorno instaurare nel mondo il Regno della giustizia e della pace, lo farà introducendo un'uguaglianza e una solidarietà puramente empiriche, consistenti soprattutto nella eguale compartecipazione ai beni della terra e lo farà piuttosto instaurando l'assoluta legge dell'amore e della fraternità, che tiene in non cale le differenze di casta e di classe, come indegne di pesare sul destino spirituale degli uomini? Le due correnti signoreggiano la storia del cristianesimo nel secondo secolo. Ma è soltanto la nostra miope incapacità di ricostruire nella sua pienezza il dramma dell'antica propaganda cristiana, miopia favorita ed in certo modo giustificata dalla selezione non equa che la tradizione letteraria cristiana ha fatto dei piú antichi documenti cristiani, che ci induce di solito a trascurare l'apporto grandioso che ha offerto al successo cristiano quella visione socialistica del Regno di Dio che è nel secondo secolo il millenarismo.

Per una associazione a prima vista indebita e paradossale, ma che pure, si direbbe per un istintivo fiuto infallibile, aderisce perfettamente alla complessa eterogeneità di indirizzi che vige nella società cristiana del II secolo, nel novero dei Padri subapostolici Papia sta di fianco ad Ignazio antiocheno.

Sarebbe difficile immaginare una difformità piú radicale di temperamenti spirituali e di attitudini religiose. Ignazio è il celebratore della solidarietà mistica fra gli uomini nella comune coscienza dell'appartenenza al corpo mistico di quel Cristo che ha bisogno dei fedeli come di altrettanti strumenti per sciogliere l'inno gaudioso della sua lode fiammante al Padre. Papia è l'ingenuo sognatore dell'età dell'oro, che vede già scendere il Cristo trionfante dal Cielo per apportare sulla terra la pienezza della gioia sensibile e la perfetta comunanza e sovrabbondanza dei beni. Eppure Ignazio e Papia sono entrambi rappresentanti di due forze formidabili, nessuna delle quali potrebbe essere sottratta all'impeto trionfale della propaganda cristiana. A distanza di secoli, in una temperie religiosa che ha quasi completamente smarrito il senso della portata sociale del cristianesimo, noi siamo automaticamente portati a dare la prevalenza al messaggio ignaziano, sul messaggio fantasmagorico del sognante vescovo di Gerapoli. È un nostro torto. Tutta la tradizione ecclesiastica, si può dire, è, da 16 secoli, sotto l'impressione funesta lasciata dal giudizio sdegnoso che Eusebio di Cesarea, il vescovo corti-

giano di Costantino, ha lasciato cadere contro la memoria di Papia: «un corto di cervello». Ma l'aulico biografo costantiniano aveva le sue buone ragioni per deprezzare il millenarismo, egli che era capace di scoprire una pregustazione del Regno di Dio in un banchetto offerto a Corte ai vescovi di Nicea. E chissà in quale misura le parole sprezzanti di Eusebio hanno pesato sul naufragio della grande opera esegetica in cui Papia aveva cordialmente commentato le parole del Signore! Ma oggi, mentre le preoccupazioni sociali ed economiche sono cosí al primo piano in ogni nostra visione del processo e dell'idealità umani, noi non possiamo fare a meno di riportare al suo vero posto l'importanza del millenarismo nello sviluppo del cristianesimo antico. È stato già detto che nel millenarismo è una delle ragioni capitali del grande entusiasmo che ha assicurato al cristianesimo antico il suo successo proselitistico nel mondo. Noi oggi dobbiamo dire anche di piú: senza il millenarismo non si capisce il travaglio della società cristiana nel secondo secolo. Il cristianesimo non è venuto nel mondo con un programma economico e con un manifesto sociale. Ma questo non vuole affatto dire che il cristianesimo fosse fuori dall'àmbito delle forze ascendenti della società e delle competizioni che preparavano la trasformazione della civiltà mediterranea. Se noi oggi siamo poco in grado di riconoscere la capacità costruttrice, dal punto di vista sociale, del cristianesimo, è semplicemente a causa di una nostra abnorme deficienza. Noi ci siamo troppo abituati a pensare che i progressi

sociali nella collettività umana possano essere soltanto il risultato di una risoluzione aritmetica dei problemi della produzione e della distribuzione. Ma noi cosí abbiamo reso straordinariamente anguste e le capacità spirituali degli uomini e la dialettica dei progressi sociali. Il cristianesimo è là ad insegnarci che le piú grandi trasformazioni sociali sono quelle invece che nascono dalle fedi piú trascendenti e dagli ideali apparentemente piú lontani dalla tecnica empirica dei sistemi economici.

Papia è il rappresentante coerente e intransigente di quella corrente conosciuta nel cristianesimo primitivo col nome di millenarismo. La credenza millenaristica, originata principalmente dal capitolo XX dell'Apocalissi canonica, e alimentata da una folla di idee collaterali intorno alla venuta del Cristo Trionfatore ed alla instaurazione del suo Regno glorioso, nutriva una particolare visione del Regno di Dio. Pensava cioè che un imminente ritorno del Cristo (parusia) avrebbe portato la sconfitta totale delle forze sataniche e la inaugurazione di un Regno millenario. Questo Regno millenario, a cui i giusti del Signore avrebbero partecipato con corpi che, seppure diversi dai corpi mortali, sarebbero stati però sempre dotati di facoltà sensibili, al chiudersi del millennio sarebbe stato concluso col giudizio universale e con la trasformazione totale degli esseri. Trattandosi di un movimento che la tradizione ecclesiastica posteriore ha considerato come eretico e che di conseguenza ha proscritto, si capisce che le fonti al riguardo abbiano subito un quasi completo naufragio

e come i giudizi degli storici appartenenti alla Chiesa ortodossa in proposito siano giudizi non spassionati. Noi siamo quindi costretti a dare un valore superiore alle proporzioni che potrebbero essere suggerite dalla esiguità del materiale e della documentazione superstiti, alle sporadiche testimonianze che ci permettono di penetrare, come attraverso limitati spiragli, nel fondo spirituale di questo movimento, che dové essere cosí cospicuo e cosí efficace nella propagazione del cristianesimo antico.

In fondo, il millenarismo rappresenta un po' la saldatura tra l'esperienza cristiana e alcune forme salienti e tipiche della esperienza sacrale e sociale del giudaismo nell'epoca neo-testamentaria.

Tanto è vero che esiste un millenarismo ebraico su cui il millenarismo cristiano non fece altro che inserire la figura del Cristo, quale messia restauratore e rivendicatore dei credenti oppressi e malmenati. Tutta la letteratura apocrifa giudaica fiorita fra il I secolo avanti Cristo e il I dopo Cristo nutriva infatti una visione essenzialmente materialistica e comunistica del Regno messianico, di cui si attendeva l'instaurazione sulla terra. Questo Regno è concepito come destinato a durare eternamente nel maggior numero di documenti appartenenti alla letteratura apocalittica del giudaismo dell'epoca neotestamentaria. A questo Regno alcuni dei testi apocalittici cui ci riferiamo assegnano invece una durata circoscritta: di quattrocento anni ad esempio nel IV libro di Esdra, di mille anni nell'Enoch slavo e in Baruch.

A questi ultimi documenti vanno direttamente ricongiunti l'apocalissi canonica e i testi millenaristi cristiani.

È con l'Apocalissi canonica che il millenarisrno fa il suo ingresso trionfale nel mondo delle esperienze e delle speranze cristiane. Dopo avere descritto con linguaggio immaginoso e con simboli ricavati da preesistenti fonti apocalittiche la lotta finale dei fedeli contro la bestia che chiede adorazione (CAPO XI II); dopo aver dipinto in una visione terrificante il lugubre destino di Babilonia la Grande e il suo abbruciamento (CAPO XVII); il Veggente descrive il trionfo dei martiri chiamati a regnare con Cristo trionfatore per mille anni:

«E io vidi un angelo che calava dal Cielo recando nella sua mano la chiave dell'abisso e una grande catena. E si impadroní del dragone, il serpente, l'antico, che è il Diavolo e il Satana, e lo incatenò per un millennio, e lo precipitò nell'abisso, e l'abisso chiuse e sigillò sopra di lui, onde non seducesse piú i popoli finché il millennio non fosse trascorso. Dopo il quale millennio, il dragone dovrà essere sciolto per poco tempo. E vidi troni, e si assisero sopra di essi, e il potere di giudicare fu dato a costoro, e vidi le anime di coloro che erano stati decapitati a causa della testimonianza di Gesù e a causa della parola di Dio, e coloro che non avevano adorato la bestia né la sua immagine e non ne portavano il marchio sulla loro fronte e sulla loro mano. E vissero e regnarono col Cristo mille anni. Gli altri morti non ebbero vita

finché i mille anni furono compiuti. Questa la prima resurrezione. Felice e santo colui che partecipa alla prima resurrezione: su costoro la seconda morte non ha potere, ma saranno sacerdoti del Dio e del Cristo e regneranno con lui mille anni. E quando saranno trascorsi mille anni, il Satana sarà svincolato dalla sua prigione e uscirà per sedurre i popoli che sono nelle quattro estremità della terra, Gag e Magog, e raccoglierli per la guerra: dei quali il numero è come la sabbia del mare. Ed essi salirono sulla superficie della terra e accerchiarono l'accampamento dei santi e la città amata e cadde fuoco dal cielo e li divorò. E il diavolo, il loro seduttore, fu gettato nello stagno del fuoco e zolfo, dove si trovano anche la bestia e il falso profeta, e saranno tormentati notte e giorno nei secoli dei secoli. E vidi un trono ampio e luminoso, e il sedente sopra di esso, dinanzi alla faccia del quale dileguarono il cielo e la terra. E non si trovò posto per loro. E vidi i morti, i grandi e i piccoli, prostrati dinanzi al trono e libri furono aperti. E un altro libro fu aperto che è il libro della vita. E furono giudicati i morti secondo quel che era scritto sui libri in relazione alle loro opere. E il mare diede i morti in esso e la morte e l'inferno diedero i morti che sono in essi, e fu giudicato ciascuno secondo le proprie opere. E la morte e l'inferno furono precipitati nello stagno del fuoco. Questa è la seconda morte: lo stagno del fuoco. E chi non fu trovato nel libro della vita fu piombato nello stagno del fuoco» (*XX, 1-16*).

Muovendosi sul medesimo terreno delle Apocalissi apocrife; profondamente nutrito di reminiscenze bibliche; ricco egli stesso di fantasia e tutto sfavillante di odio mal represso contro la Roma persecutrice dei santi, e i suoi Cesari divinizzati, il redattore finale dell'Apocalissi canonica deve avere lanciato il suo composito scritto in un momento di grave angoscia spirituale. La persecuzione cruenta e spietata, che sembra propagarsi di regione in regione come una epidemia, ha gettato lo scompiglio nelle giovani comunità cristiane dell'Asia Minore. Il veggente le ha volute riconfortare con l'annunzio della implacabile vendetta che l'Agnello è per trarre sulla Babilonia intrisa di sangue. Le ha volute riconfortare con la pittura del trionfo che attende i coraggiosi confessori.

Siamo all'epoca di Domiziano. Lo scrittore ha nella sua prospettiva del passato una prima esplosione persecutrice. Ma egli stesso vive mentre la persecuzione infierisce; e un'altra, anche piú funesta, ne prevede.

Poiché la prima persecuzione può supporsi con tutta ragionevolezza che sia la persecuzione neroniana, si può senz'altro dire che il Veggente vive nel fitto della persecuzione domizianea. Delle sette Chiese a cui sono mandati messaggi ammonitori (*I, 9 – III, 22*) tre hanno sperimentato già la prova del martirio e i martiri costituiscono ormai una categoria a parte nella società globale dei fedeli. Il Veggente predice una lotta anche piú aspra non lontana, con la quale il predestinato numero di martiri sarà

completato (*VI, 9-11*). Essa trarrà origine dal culto della Bestia nel quale, comunque si voglia interpretare i minuti particolari, deve pure riconoscersi simboleggiato l'Impero di Roma. Parallelismi eloquenti tra le figure allegoriche dello scritto e i caratteri religiosi dell'Impero domizianeo, non lasciano del resto dubbi al riguardo.

Il poeta, il quale in una indeterminata città dell'Asia Minore, al cadere del primo secolo, spigolava nel campo della letteratura apocalittica e ne trasportava cosí arditamente i motivi sul terreno delle speranze cristiane, non solo possedeva una fantasia fervida, e un coraggio adamantino, ma creava realmente una sintesi spirituale ricca di significato per lo sviluppo successivo della recente dottrina religiosa. L'apocalittista sembra esser sicuro che la riconoscibilità dei materiali presi a prestito, senza artificio e senza dissimulazione, non toglierà alcun merito all'ispirazione personale che avviva le sue intuizioni luminose e i suoi moniti potenti. Di fatto tutto quel materiale preso a prestito poté essere senza inconveniente abbandonato per via. Rimase purtuttavia nell'annuncio apocalittico un residuo originale, da cui per parecchi secoli numerose comunità cristiane attinsero lo spunto o la conferma alle loro piú care speranze. Per giudizio concorde dei critici della Apocalissi canonica, il capo XX costituisce una sintesi propria e caratteristica del Veggente. Gli elementi della visione che in questo capitolo è con cosí forte vivezza coloristica descritta, potevano esistere antecedentemente. Ma l'autore del

poema apocalittico li ha rielaborati in maniera personale. Egli non ha voluto affatto ingolfarsi in descrizioni minute del Regno beato, verso cui si leva la aspettativa dei confessori del Cristo. Egli attinge direttamente dai documenti dell'apocalittica giudaica la concezione della duplice risurrezione e del millennio, interposto fra l'una e l'altra. Intrecciando tale concezione all'annuncio simbolico degli avvenimenti politici che gli si svolgono intorno o che egli intravede imminenti, il poeta e profeta ne trae un annuncio di palingenesi restauratrice, che dovette far trasalire di commozione e di gaudio fiducioso i credenti, esposti a tutte le umilianti insolenze e a tutte le dure rappresaglie della bestia divinizzata.

Le anime dei martiri erano già state scorte dal Veggente, dopo l'apertura del quinto sigillo, sotto l'altare, in atto di gridare a gran voce: «Fino a quando, o Signore santo e vero, attenderai per chiedere ragione del nostro sangue agli abitanti della terra?» (*VI, 9*). Ma ora è stata alfine emanata la grande sentenza e i martiri ricompaiono vivi e trionfanti con Cristo.

Lo scrittore dell'Apocalissi li aveva già designati con l'espressivo vocabolo *trucidati*, immolati (*VI, 9; XVIII, 24*), quasi ad associarne la figura a quella dell'agnello sacrificale (*V, 6, 9, 12; XIII, 8*). Ora invece li chiama *sottoposti alla scure*, decapitati con la «securis», lo strumento tradizionale di morte nella Roma repubblicana, che seppure sopraffatto sotto l'Impero dalla spada, campeggiava ancora nei ricordi lugubri degli abitanti delle province.

Pure avendo in maniera particolare dinanzi agli occhi i martiri della sua età, il Veggente intravede il trionfo millenario di tutti coloro che sotto il mal governo della Bestia e dello pseudo-profeta incontrarono rimbrotti, boicottaggi, prigione, perdita di beni, soffrirono comunque nella resistenza indomabile al culto blasfemo di Cesare (*cfr. XIII, 15; XIV, 9; XVI, 2; XI, 20*). In premio del loro santo coraggio vivono ora integralmente con tutte le loro facoltà sensibili e spirituali di piena vita e regnano con Cristo mille anni, in un lembo beato di terra, con Gerusalemme quale centro del fortunato e prospero regno (cfr. *V, 10; XX, 9; XXI, 10*).

Le previsioni realistiche dell'Apocalissi caddero evidentemente in un ambiente tutto pervaso di entusiasmo irriflesso e sognante, preparato quindi a raccoglierle e a precisarle. Noi ritroviamo accenni millenaristici frequenti ed espliciti in tutta questa letteratura superstite del cristianesimo, agli inizi del secondo secolo. Si potrebbe anzi dire che le correnti piú o meno confessatamente millenaristiche son quelle che dànno una certa connotazione unitaria a questa letteratura che noi chiamiamo post-apostolica e che altrimenti potrebbe apparire straordinariamente eterogenea e disperata.

Naturalmente non bisogna vedere dappertutto millenarismo. Non crediamo ad esempio che sia conforme alla esattezza storica dire con l'Harnack che il millenarismo o chiliasmo si ritrova dovunque il cristianesimo delle prime generazioni non è stato

ancora raggiunto dal processo della trasformazione ellenistica. Non si può neppure sbrigativamente asserire che la speranza nella risurrezione della carne rientri originariamente nella speranza della partecipazione al Regno trionfale di Cristo, con cosí netti caratteri millenari, da potere indicare come testimonianza chiliastica ogni passo della letteratura cristiana primitiva in cui affiori l'attesa di una non lontana parusia e della ammissione ad un glorioso Regno del Signore.

Come tutti i fenomeni dello spirito umano, anche la esperienza degli ultimi eventi è un fatto di coscienza non suscettibile di analisi troppo schematiche. In realtà, par meglio si debbano distinguere diverse forme di esperienza escatologica, ciascuna contrassegnata dalla sua maniera particolare di concepire l'attuazione, lo svolgimento del Regno beato ed il modo di parteciparvi. Il millenarismo ha i suoi tratti differenziali in queste idee fondamentali: imminente parusia del Cristo preceduta da una suprema lotta; inaugurazione di un Regno sensibile che durerà mille anni e alla gioia del quale i giusti parteciperanno nella pienezza delle loro facoltà sensibili e spirituali. Tale presupposto metodico ci impone di fare una cernita tra le testimonianze dell'antica letteratura cristiana. Volendo segnalare e registrare i documenti testimonianti una vera e genuina fede millenaristica, noi naturalmente non possiamo che accennare di volo alla fede nell'imminente venuta del Regno quale noi vediamo trapelare

cosí nella *Didaché* come nella lettera di Barnaba, come nella lettera di Policarpo ai Filippesi, o nella Apocalissi di Pietro. Di fronte a queste allusioni vaghe e fluttuanti, sta la testimonianza solenne di Papia di Gerapoli, che noi possiamo definire il primo teorico del millenarismo e che deve aver subìto da vicino l'azione didattica e spirituale del redattore finale dell'Apocalissi canonica.

Se Eusebio agli inizi del IV secolo l'ha definito uomo di mediocrissime capacità intellettuali, facile a scambiare favole e fantasie per dottrine e parabole del Salvatore, Ireneo, al tramonto del II, ha attinto con venerazione al suo commento ai detti del Signore ed ha posto la sua parola sotto la garanzia di due autorità indiscutibili: Giovanni e Policarpo.

I circoli millenaristi di cui Papia è l'interprete si riportavano evidentemente anch'essi, come tutte le altre correnti della cristianità del II secolo incipiente, all'insegnamento diretto e personale di Gesù. Il loro sogno appariva ad Eusebio come il parto di spiriti ingenui e puerili. Sarebbe puerile ed ingenuo prendere la testimonianza di Eusebio come un verdetto inappellabile. Il vescovo cortigiano, che ha scritto la vita di Costantino e in questa ha una volta definito quale immagine del Regno di Dio un banchetto offerto dall'Imperatore all'episcopato di Nicea, non era in grado di misurare coscienziosamente le descrizioni iridescenti del Regno di Dio, tracciate dal vescovo frigio agli albori del II secolo. La verità è che in seno alla società cristiana dei primi due

secoli è un fermentare continuo di idee etico-teologiche, i patrocinatori delle quali si sforzano tutti concordemente di accampare l'autorità di presunti insegnamenti esoterici del Salvatore. In questo largo processo di fermentazione spirituale il millenarismo ha la sua parte rilevante.

La scomparsa dei *Cinque libri di commento ai detti del Signore* di Papia, che si conservavano ancora nei secoli XIII e XIV in alcune Chiese di Occidente, è senza dubbio una delle piú considerevoli iatture che abbia colpito la storia del cristianesimo primitivo. La loro mancanza non solamente ci vieta di definire i lineamenti della incerta figura di Papia e di riconoscere gli stadi di formazione e di sviluppo della dottrina millenaristica nel cristianesimo primitivo, ma ci impedisce anche di fissare con approssimazione, il che avrebbe una straordinaria importanza, l'insegnamento di quel gruppo misterioso di «anziani» dell'Asia Minore, al quale Ireneo rimanda con tanta frequenza e con cosí caldi segni di venerazione. Un frammento edito dal De Boor, che questi ha dimostrato appartenente ad una epitome ricavata fra il 600 e l'800 dalla storia ecclesiastica di Filippo Sidete (scritta verso il 430), ci ha conservato alcune parole di Papia, dalle quali appar chiaro che il suo commento alle parole del Signore non fu dettato prima del regno di Adriano (117-138). E poiché il vescovo di Gerapoli è presentato da Eusebio come amico dell'Apostolo Filippo e delle sue figlie e da Ireneo come coetaneo e amico di

Policarpo, di cui però non sembra aver toccato l'estrema vecchiezza, non andremo molto lungi dal vero circoscrivendo la vita del corifeo del millenarismo fra il 70 e il 150.

I pochi frammenti superstiti della *Explanatio sermonum Domini* dimostrano nettamente che il buon vescovo aveva in quest'opera raccolto pazientemente quanto di miracoloso e di grandioso, circa l'insegnamento e l'azione di Gesù, gli era giunto attraverso la tradizione diretta o indiretta degli Apostoli e degli anziani. Il succo della sua fede millenaristica è condensato in una testimonianza di Ireneo. Questi condivideva compiutamente le convinzioni sociali e le aspettative comunistiche del vescovo frigio. Scrive infatti nel V libro della sua grande confutazione delle eresie (*33, 3-4*): «Quando la creazione universa sarà rinnovellata ed affrancata, fruttificherà, mediante la rugiada del cielo e la fecondità della terra, una copia immensa di ogni genere di vettovaglie. Gli anziani infatti che conobbero Giovanni il discepolo del Signore, ricordavano di avere appreso da lui la descrizione che il Signore faceva di quei tempi, dicendo testualmente cosí: – Verranno giorni nei quali nasceranno vigne cosí mirabili che ciascuna di esse porterà diecimila viti, ed ogni vite diecimila tralci, ogni tralcio diecimila pampini, ogni pampino diecimila grappoli, ogni grappolo diecimila acini: ad ogni acino d'uva premuto darà dieci ettolitri di vino. E quando uno dei santi coglierà un grappolo, un grappolo vicino griderà: io sono piú saporito, prendimi, benedici in me il Signore. Similmente un grano di frumento darà

diecimila spighe, ogni spiga diecimila chicchi, ogni chicco circa tre chilogrammi di candida farina. Tutti gli altri vegetali utili possiederanno una fecondità in proporzione a questa. E tutti gli animali nella pace piú perfetta saranno soggetti agli uomini. – Tutto ciò anche Papia ascoltatore di Giovanni, compagno di Policarpo e suo coetaneo, testimonia e garantisce per iscritto nel quarto dei suoi cinque libri. Il quale aggiunge: «Ciò appare ben credibile ai credenti. Giuda anzi, dice, traditore incredulo, domandando in qual modo il Signore produrrà simili moltiplicazioni, si sentí rispondere dal Signore: lo vedranno coloro che vi parteciperanno».

Per aver chiara dinanzi agli occhi la visione della fede millenaristica di Papia, occorre, alla testimonianza di Ireneo, abbinare l'accenno sintetico di Eusebio, che riepilogando il contenuto della *Explanatio* dice: «Papia assevera che dopo la risurrezione dei corpi vi sarà uno spazio di mille anni, durante il quale il Regno di Cristo splenderà sensibilmente su questa terra» (H. E. *III, 39 12*).

Il pensiero di Papia sulla durata del Regno di Cristo fra la prima e la seconda risurrezione, sulla natura delle gioie che i giusti sono destinati a godere in esso, appare cosí nella sua sostanziale interezza. Si tratta forse di un pensiero isolato o non piuttosto l'insegnamento di Papia si riannoda ad una ricca e autorevole tradizione cristiana antecedente?

La testimonianza di Ireneo è al riguardo inappellabile. Lo scritto di Papia è perfettamente conforme alla tradizione orale di quegli anziani asiatici, con la quale Ireneo stesso doveva avere qualche personale dimestichezza.

Su tale conformità del resto possediamo l'esplicita assicurazione di Papia stesso, il quale ci tiene a far sapere che quanto egli proclama ed insegna, è frutto di inchieste premurose e coscienziose presso tutti coloro che erano in grado di fornire informazioni garantite. «Non esiterò ad affidare allo scritto, con le opportune delucidazioni e garantendone la verità, quelle cose che dalle labbra degli anziani bene appresi e fedelmente ricordai. Poiché io non pigliavo gusto come accade a molti in ascoltare uomini ciarlieri. Mi dilettavo piuttosto di ascoltare coloro che insegnano la verità, coloro che ricordano i precetti imposti dal Signore alla fede e provenienti dalla verità stessa. E quando capitava in qualche modo alcuno che avesse seguìto gli anziani, cercavo di investigare i detti degli anziani: che cosa avesse detto Andrea o Pietro o che cosa Filippo o che cosa Tommaso o Giacomo o che cosa Giovanni o Matteo o chiunque altro fra i discepoli del Signore. E in secondo luogo che cosa dicono Aristione e l'anziano Giovanni, discepoli del Signore. Poiché io supponevo che le cose desunte dai libri non mi fossero di profitto pari a quello datomi dalle cose desunte dalla voce viva e superstite».

Papia stabilisce cosí una gerarchia di testimoni attraverso i quali è giunta fino a lui la tradizione cristiana. Gli Apostoli, gli

anziani (tra cui un Giovanni), i compagni degli anziani, con i quali Papia stesso ebbe molteplici rapporti: ecco il triplice anello della catena che congiunge la predicazione di Papia alla tradizione cristiana preesistente. E poiché Papia si rivela uomo fedele al passato, noi siamo indotti a pensare che l'eredità del pensiero millenarista gli è stata trasmessa integra e viva da quei circoli presbiteriali dell'Asia Minore da cui era già partito, un trentennio circa prima della *Explanatio*, l'annuncio energico e vibrante della Apocalissi canonica. L'idea forza del Regno di Dio si rivelava nell'insegnamento del cristianesimo primitivo di cosí multiforme e incandescente vitalità da potere atteggiarsi diversamente, secondo le variabili preoccupazioni dei singoli ambienti a cui il messaggio cristiano perveniva.

Per constatare gli atteggiamenti difformi che questo messaggio cristiano viene assumendo nei vari ambienti in cui per tutto il territorio dell'Impero il cristianesimo si viene propagando e organizzando, è sufficiente porre a confronto l'insegnamento apocalittico di Papia con le preoccupazioni etico-disciplinari di un libro come il *Pastore* del romano Erma. Si tratta probabilmente dello scritto piú singolare di tutta la letteratura post-apostolica. Non ha forma narrativa, non ha forma epistolare. È un apologo rivestito di forma profetico-apocalittica, in cui l'autore, probabilmente il fratello del vescovo Pio, reggente la comunità romana sulla metà del secondo secolo, impartisce una serie di ammaestramenti morali che mirano a richiamare la società dei

fedeli, decaduta dal suo primitivo stato di purezza, ad una piú rigorosa osservanza della legge etica e ad una pratica piú sincera e piú fervente della consegna evangelica.

Il quadro che il *Pastore* di Erma ci presenta della società cristiana del tempo non è veramente dei piú attraenti. Vescovi, presbiteri, diaconi e fedeli si dipartono scandalosamente dalla via del dovere, e antepongono gli interessi terreni a quelli sacri dello spirito. Sono ignominiosamente inclini a rinnegare in tutto e per tutto il Signore. Donde il problema che l'autore prospetta con tremante titubanza. Questi fedifraghi e questi transfughi, che già hanno ricevuto il battesimo, quale possibilità mai hanno di ottenere la remissione delle loro colpe, la salvezza?

Erma prova il bisogno di prospettare dinanzi agli occhi dei caduti moralmente, tra i quali egli sente di dover annoverare anche se stesso, una nuova via di scampo. Si tratta della penitenza, della seconda grande chiamata, mediante la quale i già battezzati possono riacquistare il perduto stato di grazia. Condizione essenziale per la riconquista e la rinascita è innanzi tutto il rimorso delle colpe commesse, accompagnato dal serio proposito di non cadere di nuovo, perché la penitenza non potrà essere nuovamente iterata, e chi dopo averla ricevuta peccherà ancora, difficilmente si salverà.

Qui il nucleo di tutta la predicazione morale di Erma. Ma il dato è di una straordinaria importanza in quanto che, in un tempo nel quale la Chiesa non aveva ancora fissato una vera e

propria disciplina penitenziale, il libro di Erma rappresenta la tendenza degli indulgenti di fronte a quella dei rigoristi che, ritenendo il battezzato, in virtú della sua stessa iniziazione a Cristo, nella assoluta impossibilità di peccare, consideravano definitivamente esclusi dalla società religiosa quanti si mostravano usciti da quello stato di grazia.

L'opera di Erma ha un ciclo irregolare e composito. Essa si svolge in tre forme di esposizione: cinque Visioni, dodici Mandati, dieci Similitudini. Ma da un punto di vista logico, l'opera può considerarsi molto piú convenientemente divisa in due parti, di lunghezza assai diversa: le prime quattro Visioni da una parte e poi la Visione quinta, che fa corpo con i Mandati e le Similitudini. Nella prima parte appare ad Erma, sotto molteplici aspetti, la Chiesa. Essa compare ora nella persona di una vecchia, poi nella figura di una torre quadrangolare edificata sulle acque, simbolo naturalmente del battesimo. La torre raffigura la società dei fedeli vivi e morti, rappresentati da altrettante pietre di diversa forma e di diversa condizione, a seconda della fisionomia morale e delle qualità religiose di ciascuno. Tutti concorrono però ugualmente a costituire il simbolico edificio, da cui sono temporaneamente esclusi quelli che sono caduti in colpe. Essi potranno esservi riammessi soltanto dopo che la penitenza avrà attuato la loro purificazione.

Nella quinta Visione non è piú la Chiesa che impartisce i suoi simbolici insegnamenti, ma è lo stesso angelo della penitenza che

si presenta ad Erma, annunciandogli che d'ora innanzi egli fisserà nella casa di lui la propria dimora. L'Angelo della penitenza ha l'aspetto di pastore. Ha i fianchi ricinti di una bianca pelle caprina, reca una bisaccia sulle spalle ed un bastone in mano. Dietro suo comando, Erma scrive i Mandati e le Similitudini. I primi riguardano i vizi e le virtú. Essi tradiscono nel loro autore un intuito fine di moralista e di psicologo. Precede una concisa formulazione di fede monoteistica. Seguono raccomandazioni calorose alla semplicità dello spirito, all'amore della verità, alla purezza dei costumi e dei pensieri, alla longanimità. Consigliano di guardarsi dall'ira, di evitare il dubbio, che è un grave impaccio alla fede, di fuggire animosamente la tristezza, che impedisce alla preghiera di salire liberamente fino al Trono di Dio. Vi è disegnata infine la figura dello pseudo-profeta, del ciarlatano cioè che vuole sfruttare l'ingenua credulità dei fedeli, in contrasto con la veneranda figura del vero uomo della profezia, ispirato da Dio.

Tra le Similitudini vanno segnalate la quinta, la quale insegna il vero digiuno cristiano, che non è esteriore e farisaica astensione da cibi, ma pratica di opere buone ed esercizio della elemosina. E la ottava, la quale consiste in una esposizione allegorica della dottrina della penitenza. Sotto un immenso salice, che simboleggia la legge di Dio, sono raccolti tutti i chiamati dal Signore. Per ciascuno di essi l'arcangelo Michele taglia un ramoscello dal pingue albero, simbolo della fede da tradursi nelle opere della giu-

stizia. Dopo un certo tempo, tutti son chiamati a restituire il ramoscello ricevuto e l'Angelo ne verifica lo stato di conservazione. Ve n'ha di deteriorati. Altri invece sono tuttora verdi e frondosi. Altri hanno perfino prodotto frutti. Questi ultimi sono i martiri, gli apostoli, i confessori coraggiosi della fede. Sono pertanto inviati, in bianca veste, col capo cinto di corone, dall'Angelo, verso la torre, che appare come l'immagine simbolica della Chiesa ideale dei perfetti. Gli altri, suddivisi in categorie secondo il diverso grado di perfezione morale rappresentato dallo stato di conservazione dei rami, attendono tutti la loro sorte. La quale dipende da una nuova prova cui l'Angelo sottomette i loro simbolici rami, piantandoli nuovamente e innaffiandoli quasi a scrutarne le capacità viventi. Questo trapiantamento è la penitenza. Coloro, i ramoscelli dei quali rinverdiscono, dimostrano di aver praticato la penitenza in vera contrizione di cuore e con propositi sinceri. Saranno salvati e troveran posto anch'essi nella torre, in quella torre che si ritrova nella Similitudine nona, dove le pietre subiscono un processo di riattazione, perché possano essere convenientemente inquadrate nel grande edificio.

Anche qui la visione escatologica anima l'esperienza, la dottrina e le previsioni dello scrittore. Nulla di eudemonistico, nulla di realistico, nulla di sensibile. Il perfetto cristiano appartiene in certo modo di già alla Chiesa celeste. Gli elementi dottrinali dell'esperienza cristiana di Erma ci si rivelano ancora allo stato amorfo o rudimentale. L'unico articolo preciso di fede nel credo

di Erma è la credenza in un Dio unico. Il resto è piuttosto caotico ed evanescente. Erma non riesce a scorgere una distinzione ben chiara tra il Figlio e lo Spirito Santo. Sembra a volte insinuare una concezione puramente adozionistica della dipendenza del Figlio da Dio. Quando l'autore parla della incarnazione sembra piuttosto attribuirla allo Spirito Santo, di cui non si vede in alcun modo la distinzione precisa dal Figlio. Cristo viene spesso confuso con l'Arcangelo Michele ed è considerato come il primo dei sette angeli superiori. Le nozioni disciplinari sono piú chiare e il battesimo è designato dallo scrittore con una parola largamente usata dalla Cristianità del secondo secolo, ortodossa od extra-ortodossa: il sigillo. In complesso, proprio per queste indistinte scorrettezze teologali, il Pastore di Erma assume uno straordinario rilievo nel coro di voci che ci aiutano a individuare la fisionomia del cristianesimo post-apostolico. I problemi pratici hanno in queste comunità del secondo secolo un valore e una significazione infinitamente superiori al valore delle possibili dissertazioni teologali. Il cristianesimo vive ancora di speranza e di moralità carismatica, molto piú che di disciplina intellettuale e di elaborazione teoretica. Di fianco a queste comunità semplici ed entusiastiche, che si preoccupano di vita morale e di perdono, molto piú che di speculazioni metafisiche, la gnosi cristiana viene già copiosamente elaborando le sue elucubrazioni. Ma la continuità dell'esperienza cristiana si realizza probabilmente molto

piú nella continuità della fede ingenua e della aspettativa fiduciosa, che non attraverso la faticosa creazione delle tavole genealogiche degli eoni, care ad un Valentino e ad un Basilide.

Di fronte alla posizione di Erma, tutto dominato dal problema della perfezione morale nello sviluppo della vita cristiana, la letteratura post-apostolica ci permette di porre posizioni dominate unicamente dal bisogno di definire l'originalità del messaggio e della pratica cristiani, al cospetto delle forme normali della vita associata e della costituzione politica. La cosiddetta Lettera a Diogneto, la perla dell'antica letteratura cristiana, vuole essere un piccolo manuale catechetico di istruzione, per chi ha vaghezza di conoscere le posizioni centrali della nuova forma religiosa. Qual Dio è mai quegli cui va l'adorazione dei cristiani, che per Lui la rompono bruscamente cosí con la tradizione religiosa ellenica, come con la prassi rituale giudaica, giungendo per Lui a sfidare impassibili il mondo e ad affrontare impavidi la morte? Qual genere mai di comunione affettuosa è quella che stringe e affratella i cristiani fra loro? Infine, se v'è del bene e del bello nella attitudine religiosa dei cristiani, perché mai questa nuova razza di uomini non è apparsa prima nel mondo? L'autore del documento risponde per ordine alle interrogazioni, vere o ipotetiche, del suo presunto corrispondente. Ma, spirito mistico molto piú che dialettico, portavoce di una comunità credente, nella quale l'annuncio evangelico vive e vibra ancora molto piú nell'attitudine pratica che in una qualsiasi sistemazione astratta

di concetti metafisici, egli non si indugia in una confutazione sistematica del politeismo o in una interpretazione dello sviluppo spirituale degli uomini nella storia. Egli si rivela propagatore di esperienze, molto piú che apologeta filosofico del messaggio cristiano. Il cristianesimo che egli vive non aspira affatto a tradursi in una spiegazione scientifica del mondo e della vita. Egli vuole piuttosto additare la posizione eccezionale del cristianesimo nel programma universale della Divina salvezza. Per questo, dopo avere rapidamente e con argomenti che possono anche far l'impressione di essere lievemente banali, mostrato in pari tempo l'assurdità del politeismo e la vanità delle consuetudini giudaiche, si solleva ad esaltare, con improvviso colpo d'ala, la bellezza singolarissima, paradossale anzi, della vita cristiana, che non si diversifica dalla comune forma di esistenza degli uomini a causa di eccentriche foggie esteriori, bensí in virtú di una radicale inversione dei valori correnti e di una completa palingenesi psichica, del tutto interiore.

«I cristiani non appaiono distinti dagli altri uomini per il territorio che abitano, per la lingua che parlano, per le consuetudini che seguono. Non hanno città proprie; non usano un idioma particolare; non menano una vita eccentrica. La loro disciplina non è il risultato di uno sforzo dialettico o di una vagabonda inquietudine sentimentale. Essi non si atteggiano come tanti e tanti a patrocinatori di un fallibile dogma umano. Disseminati per città elleniche o barbariche, secondo che a ciascuno è toccato

in sorte, e uniformandosi senza difficoltà ai costumi circostanti, nel vestito, nel regime alimentare, in tutte le espressioni esteriori dell'esistenza, tradiscono ciò nonostante, a confessione di tutti, la meravigliosa e paradossale foggia della loro vita associata. Dimorano, è vero, nelle loro rispettive nazioni: ma vi sono unicamente pellegrini. Cittadini non dissimili dagli altri, partecipano ai doveri e agli oneri di tutti. Ma tutto riguardano e subiscono come stranieri. Qualsiasi terra straniera è patria per loro, ogni patria è terra straniera. Vanno a nozze come tutti gli altri e generano figliuoli, ma non li espongono appena nati. Hanno comune la mensa, non il talamo. Procedono nella carne, ma non vivono secondo i suoi istinti. Sembrano indugiarsi sulla terra, ma in realtà sono cittadini del cielo. Si uniformano alle leggi costituite, ma con la loro foggia di vita oltrepassano le leggi. Portano amore a tutti, pure essendo da tutti perseguitati. Sono disconosciuti e bistrattati. Sono condannati a morte, e in questa stessa condanna trovano alimento di vita. Sono poveri e spargono ricchezze su molti. Di tutto sembrano aver penuria e di tutto invece sovrabbondano. Sono dispregiati e nel dispregio trovano gloria. Sono diffamati e nella stessa diffamazione si tributa omaggio alla loro eccezionale giustizia. Sono malmenati e rispondono con benedizioni. Sono saturati di obbrobrio e dànno in cambio rispetto. Disseminatori di bene, sono perseguitati come delinquenti. Colpiti, tripudiano come fossero impinguati di vita. Bistrattati dagli israeliti quali rinnegati, sono ferocemente perseguitati dai greci.

Ma chi li odia stenterebbe a formulare un motivo conveniente della propria ostilità e del proprio rancore. Diciamolo in una parola: quel che è l'anima nel corpo, questo sono i cristiani nel mondo. Disseminata, l'anima, per tutte le membra del corpo. Disseminati, i cristiani, per tutte le città del mondo. Inquilina nel corpo, ma non derivata dal corpo, l'anima; inquilini nel mondo, ma non appartenenti al mondo, i cristiani. Invisibile l'anima custodita in un visibile corpo. E si sa che i cristiani sono nel mondo, sebbene impalpabile sia la forma della loro vita religiosa. Odia la carne l'anima, e insorge contro di questa, pur non avendone ricevuto alcun oltraggio. Odia il mondo i cristiani, pur non risentendo da loro alcuna lesione ai propri diritti. L'anima ama la carne e le membra che l'odiano: amano i cristiani i loro nemici. Chiusa nel corpo, l'anima è quella che sostiene il corpo. I cristiani sono sostegno del mondo, e pure son trattenuti nel mondo come in una prigione. Immortale l'anima dimora in una tenda mortale. I cristiani passano, viandanti fra le realtà periture, tutti protesi verso la incorruttibilità dei cieli. Mortificata nel cibo e nella bevanda, l'anima ininterrottamente si affina. Quotidianamente malmenati, i cristiani si moltiplicano. È Dio che li ha chiamati e destinati a cosí ardua e paradossale consegna: non è piú loro consentito scansarla e sottrarsi alla loro chiamata».

Cosí un anonimo maestro cristiano del secondo secolo formulava in termini di una potenza veramente irraggiungibile il posto dei cristiani nella vita associata.

Questa sparsa, frammentaria, disparata letteratura postapostolica finisce veramente col darci una raffigurazione esauriente delle orientazioni possibili del messaggio cristiano nel processo della sua piú antica disseminazione.

Sono raffigurazioni all'apparenza difformi l'una dall'altra. Ma uno è lo spirito che tutte le collega e tutte le riavvicina.

Alla costituzione di questo spirito presiedono postulati che noi possiamo agevolmente individuare e definire. Innanzi tutto, senso acuto delle forze in conflitto nel mondo. Visione quindi tendenzialmente dualistica dell'universo. Concezione realistica del male come opposizione permanente alla legge ed alla disciplina del bene. Dovere dei chiamati da Dio alla iniziazione cristiana, di costituirsi militi di un principio superiore di bene che chiede e vuole per l'attuazione del suo Regno la sofferenza, l'abnegazione e la bontà. Convinzione intima che nell'attuazione del bene, lo stesso principio del bene soffre e agonizza. Cristo banditore e realizzatore perfetto di una società spirituale, attraverso la quale e in virtú della quale Dio porta a compimento il disegno della sua piena rivelazione. Attuazione di un Regno trascendente che sarà in pari tempo il risultato di un intervento miracoloso di Dio e lo sbocco di una aspettativa fiduciosa dei predestinati.

Principî di questo genere assumono colorazioni speciali nell'uno o nell'altro gruppo di credenti. Ma si potrebbe dire che tutte le forme speciali di vivere e di praticare il messaggio del

Cristo tendono spontaneamente a introdurre nel mondo una ripartizione di gruppi associati che troverà un giorno la sua traduzione teoretica nella filosofia della storia di Sant'Agostino. Due amori operano costantemente nel mondo: l'amore di Dio fino all'abbandono di sé e l'amore di sé fino all'abbandono di Dio. I due amori creano due città e le due città marciano mescolate verso la luce eterna del Padre. Ogni uomo deve optare nel mondo. Interroghi pertanto la sua coscienza e sappia che cosa egli ama. Potrà facilmente dedurre di quale città egli sia cittadino.

Con questo programma iniziale il cristianesimo si accingeva nel mondo a creare la sua caratteristica civiltà.

Quali ne sarebbero stati gli strumenti?

IV
LA FERMENTAZIONE GNOSTICA

Il cristianesimo, non sarà mai ripetuto abbastanza, non è una filosofia: è una consegna religiosa. Una storia pertanto del processo dialettico svoltosi in seno alla società cristiana nei primi secoli della sua organizzazione e della sua espansione non potrà prescindere dall'azione piú o meno avvertita di quei coefficienti extra-intellettuali, liturgici, disciplinari, sociali, ai quali il messaggio cristiano nella storia è in misura notevole debitore del suo successo.

Parallelamente, la formazione e il rivestimento apologetico del pensiero cristiano sono cosí saldamente innestati sulla predicazione religiosa del Cristo e sulle immediate sue ripercussioni carismatiche, nell'àmbito delle primitive comunità paoline, che la ricerca del suo contenuto essenziale e la ricostruzione del suo sviluppo non possono esimersi dal fissare pregiudizialmente i latenti elementi intellettuali e dogmatici dell'annuncio neotestamentario, su cui venne ad esercitarsi, nel secondo secolo, lo sforzo della speculazione razionale.

Nostro còmpito specifico pertanto è ora quello di tracciare la linea del procedimento dialettico in virtú del quale si effettuò la traduzione concettuale del messaggio cristiano; in virtú del quale

un movimento, sostanzialmente mistico ed apocalittico, si trasformò adagio adagio in un raffinato sistema di speculazione filosofico-teologica, destinato a disciplinare per secoli il pensiero e le attitudini della società europea; in virtú del quale infine gli esili manipoli dei primi seguaci del Cristo e le esaltate comunità sorte su nel mondo greco-romano dalla propaganda entusiastica di Paolo, divennero nella storia la Chiesa universale, destinata ad alimentare col suo dogma e la sua apologia la vita spirituale della civiltà mediterranea, nel periodo culminante della sua storia.

Naturalmente, avviandosi alla propria trasformazione, da società provvisoria, aspettante, nella fiducia, nella gioia e nella grazia, il luminoso giorno del Signore, in società definitiva dei credenti nel Cristo, ossequienti ad un credo e ad un'autorità inappellabile, il cristianesimo ha chiamato in proprio soccorso gli elementi migliori della cultura profana, nel cui àmbito tendeva sempre piú decisamente a penetrare e ad acclimarsi. È oggi patrocinato da molti il criterio che la storia del pensiero cristiano, nell'età cosí detta dei Padri, non debba essere avulsa dal processo evolutivo della speculazione ellenistica, dalla quale scrittori come Clemente ed Origene hanno attinto cosí copiosamente, ed alla quale ad ogni modo sono cosí familiari quelle concezioni mistico-soteriologiche, che costituirono indubbiamente i piloni centrali della dogmatica cristiana.

Noi non crediamo opportuno acconciarci a simile criterio. La traduzione dell'annuncio della salvezza cristiana, della «buona

notizia», in elaborato sistema filosofico-teologico si è operata in maniera cosí tipica e cosí nitidamente ravvisabile; il passaggio del cristianesimo da religione di messianismo e di escatologia a religione della dommatica e del rito offre un cosí caratteristico modello di quel che è, nella storia delle religioni, il solidificarsi e il cristallizzarsi repentino dei vasti entusiasmi mistici nelle formale paralizzanti del pensiero e della liturgia, che è straordinariamente istruttivo cogliere tale processo di trasformazione e di transizione, nei suoi confini circoscritti e nella sua cornice isolata. Naturalmente l'esplorazione di tale processo non potrà scientificamente essere condotta senza che ci si sforzi di valutare convenientemente l'apporto della speculazione extra-cristiana e le interferenze profonde della teologia e della mistica patristica con le concezioni similari della religiosità ellenistica, arrivata al piú alto livello della sua elaborazione. Ma nel segnalare coscienziosamente i punti di contatto fra le idee etico-religiose di un Clemente ad esempio e di un Porfirio noi non mancheremo di addurre le ragioni per cui lo storico riesce a cogliere nel primo le manifestazioni teoriche di un movimento che è nella sua parabola ascendente, nel secondo le attitudini che tradiscono la povertà di risonanza di un tradizione in dissoluzione.

Non sarà qui solamente, sul terreno cioè della valutazione critica dei rapporti fra cultura ellenistica e pensiero cristiano, che la nostra esposizione sembrerà dilungarsi, e si dilungherà di fatto,

dalla maniera oggi preferita di affrontare il problema dello sviluppo concettuale cristiano nell'età dei Padri. In parecchie zone della nostra esposizione noi proporremo idee e concezioni, in aperto dissenso da quelle che pur possono apparire oggi meglio accreditate. Nella maniera ad esempio di enucleare il contenuto essenziale del movimento gnostico, come in quella di collocare la grande sintesi etico-teologica agostiniana, nel ciclo di sviluppo della esperienza cristiana, e, in genere, della speculazione mediterranea; noi assumeremo posizioni che potranno sembrare in anticipo o in ritardo sul movimento generale dell'odierna critica storico-religiosa. Possiamo dichiarare che nessuna delle nostre asserzioni è il risultato di una intuizione arbitraria, anziché di una spassionata e coscienziosa disamina delle fonti.

Dal punto di vista strettamente storico-scientifico, la designazione di una particolare epoca del costante e inarrestabile processo di elaborazione del pensiero cristiano, con un qualificativo che vuoi essere anche intrinsecamente valutativo, non può che avere un significato convenzionale. All'occhio dello storico la necessità di armonizzare le esigenze e le attitudini etico-religiose, che sono alla radice della esperienza cristiana, al mondo della cultura circostante e quindi di creare un'apologia razionale adatta agli aspetti mutevoli dei cicli culturali, è una necessità che accompagna ineluttabilmente lo sviluppo della società cristiana nel tempo. D'altro canto credere che nell'esplicazione concreta di simile bisogno immanente, solo i pensatori e gli scrittori muniti di

un sigillo e di un riconoscimento ufficiale abbiano esercitato una efficacia normativa, significa portare sul terreno della critica le preoccupazioni delle confessioni, e disconoscere i caratteri sincretistici del grande movimento che ha trasformato il messaggio apocalittico cristiano in un'organica visione teoretica del mondo.

Il primo stadio nel progressivo saturarsi del messaggio cristiano di elementi intellettuali e metafisici è segnato dall'apparizione dei due movimenti paralleli, lo gnostico e l'apologetico. Qualunque sia la provenienza degli elementi teologici entrati a far parte della dogmatica gnostica, sta di fatto che lo gnosticismo appare, storicamente, nella sua essenza e nel suo programma, come il tentativo grandioso di tradurre l'annuncio della salvezza cristiana in termini di metafisica, e di diluire l'entusiasmo rivoluzionario suscitato dalla speranza della parusia, nella visione astratta di un lentissimo processo di reintegrazione, attraverso il quale si compie l'elezione degli elementi spirituali dispersi nel mondo, in vista di un loro completo riassorbimento nel Pleroma. Anche gli apologisti tentano la giustificazione razionale della fede cristiana con elementi mutuati dalla cultura profana del tempo, ma la loro speculazione non riesce mai ad un affogamento della originalità evangelica nell'oceano delle speculazioni cosmogoniche extra-cristiane, e gli intenti pratici delle loro perorazioni, dirette costantemente alla difesa delle comunità cristiane dalle cause etico-politiche da cui sono colpite, conferi-

scono al loro insegnamento caratteri peculiari, che lo differenziano sostanzialmente dalle costruzioni ideologiche della gnosi. Comunque, gnosticismo ed apologia soddisfano analogamente, nel periodo di tempo che va dal terzo decennio al tramonto del secondo secolo, al bisogno diffuso di rivestire l'esperienza della salvezza cristiana con le forme di un sistema razionale. L'esigenza dialettica onde essi traggono alimento, appare ormai cosí connaturata al movimento di espansione della società rampollata dal Vangelo, che quando all'alba del terzo secolo, Clemente in Egitto, Tertulliano nell'Africa proconsolare, si accingono, con piú o meno confessato proposito, ai primi saggi di sistemazione teologica, l'attitudine da cui prendono le mosse non è razionalmente diversa da quella onde erano partiti, un cinquantennio prima, i maestri che avevano affrontato a Roma i rischi di un ardito tentativo di precursori.

Come l'ortodossia ecclesiastica si sia lentamente e progressivamente costituita quale via mediana fra posizioni antitetiche, decisamente in contrasto fra loro, è mostrato, si direbbe, anche dal fatto materiale che la copiosissima letteratura gnostica ha subìto la medesima falcidia e il medesimo naufragio della letteratura che si svolge al polo opposto degli orientamenti cristiani, la letteratura millenaristica. Anche in fatto di letteratura gnostica noi dobbiamo andare a cercarne i frammenti superstiti in grandissima parte nella letteratura ecclesiastico-ortodossa e nelle

confutazioni che ne sono state fatte dai maestri della prima teologia ufficiale.

Naturalmente lo gnosticismo non è nato di colpo nelle scuole dei maestri, prevalentemente alessandrini, venuti a cercare a Roma fortuna a mezzo il secondo secolo. La gnosi risponde piuttosto all'esigenza immanente dello spirito di legare l'esperienza religiosa alla soluzione dei problemi concernenti l'origine dell'universo e la presenza del male. Si potrebbe dire che tutto l'edificio della speculazione gnostica poggia su questa esigenza. E naturalmente culmina nella concezione di una gnosi redentrice, di una forma superiore di conoscenza, capace di portare l'uomo al possesso individuale del Divino, dandogli il mezzo infallibile per superare il gravame del peccato e della malvagità, che pesa sul mondo e sugli uomini.

Questo il motivo centrale della speculazione gnostica. Esso affiora, in diversi aspetti, da tutte le teorie dei maestri gnostici, conciliandone e risolvendone in una unità fondamentale le apparenti divergenze.

Le prime apparizioni della tendenza gnostica non dobbiamo andare a ricercarle al di là dei sistemi che hanno costituito la gnosi tecnicamente intesa.

Un certo orientamento gnostico noi possiamo sostanzialmente ritrovarlo nello stesso nostro quarto Vangelo canonico. In realtà l'autore del nostro quarto Vangelo sta fra due mondi, il

giudaico e il greco. Vale a dire, alla confluenza delle due piú insigni tradizioni spirituali e intellettuali della nostra civiltà mediterranea. In lui si incontrano e si fondono in una sintesi, che si direbbe era stata l'aspirazione dei secoli, Platone e Isaia. Chiamare l'autore del quarto Vangelo un mistico è senza dubbio corretto. La sua visione del Cristo verbo di Dio incarnato, se sembra riassumere il travaglio secolare della spiritualità mediterranea cercante la logica morale e metafisica dell'universo, rappresenta in pari tempo una trasformazione ideale del messaggio apocalittico cristiano, in perfetta armonia con le esigenze speculative della cultura ellenistica. D'altro canto non bisogna mai dimenticare che, in fondo, nella tradizione ebraica il profeta è l'equivalente di ciò che altrove noi chiamiamo il mistico. L'esperienza religiosa del profeta non è, s'intende, perfettamente identica a quella del mistico. Ma le due esperienze sono strettamente associate e la loro sintesi non è che all'apparenza un paradosso. Sarebbe un fraintendere cosí la psicologia come il messaggio dell'autore del quarto Vangelo dimenticare che egli è indubbiamente innanzi tutto un ebreo. Come Paolo egli trasporta il mondo delle esperienze semitiche sul terreno della spiritualità ellenistica. Filone l'aveva in qualche modo prevenuto. Egli, tutto riscaldato dalla coscienza della originalità del messaggio di Cristo, specialmente in confronto con quello del Battista, porta a compimento la sintesi di profetismo e di speculazione stoico-

platonica a cui si direbbe che da un millennio tendesse la tradizione spirituale del mondo mediterraneo. Non è possibile staccare l'esperienza di cui il quarto Vangelo ci offre la testimonianza da quella reviviscenza profetica che costituisce il tratto saliente della Chiesa primitiva. La gnosi pertanto del nostro quarto Vangelo è una gnosi ancora allo stato incandescente e potenziale, di cui troveremo soltanto nella generazione successiva dei maestri alessandrini la solidificazione teoretica e la trascrizione concettuale.

Nell'epistolario canonico di San Paolo noi troviamo già testi che tradiscono le preoccupazioni delle comunità credenti di fronte all'infiltrarsi di una falsa filosofia, che uniformandosi agli elementi del mondo anziché a Gesù Cristo, tenta di offuscare la purezza della fede nei cuori cristiani. È cosí che parla la lettera ai Colossesi (*II*).

Nelle cosí dette lettere pastorali, che portano pure, con evidente abuso, il nome di Paolo, l'eresia non è piú anonima e generica. Comincia ad organizzarsi e possiede già dei maestri: Imeneo, Filete, Alessandro.

Negli altri documenti pseudo-apostolici, quali la lettera di Giuda, la seconda lettera di Pietro, le lettere e l'Apocalissi canonica, una licenza intellettuale appare accompagnarsi ad una licenza di costumi che provoca lo sdegno e la minaccia degli scrittori. Siamo però tuttora in ambiente giudaico-cristiano e siamo ancora lontani da tutto quel lusso di speculazioni cosmogoniche,

che rappresenteranno l'esercizio dialettico caratteristico dei grandi maestri della gnosi.

Piú tardi la letteratura patristica cercherà di collegare la genesi della gnosi, ormai giudicata ereticale, a personaggi che le prime memorie apostoliche avevano designato vagamente come entrati in rapporti di rivalità con i primi missionari evangelici. Ma si tratterà di tutto un lavorìo leggendario suggerito e alimentato da motivi polemici. Non bisogna lasciarsene trarre in inganno.

Eppure, per lunghissimi secoli lo gnosticismo è stato considerato dalla tradizione cristiana quel che l'aveva dipinto, attingendo dagli eresiologi anteriori, Teodoreto di Ciro, a mezzo il secolo V, nel suo *Compendio delle favole ereticali*, vale a dire una mostruosa aberrazione, suscitata dal demonio per insidiare la vita e la purità della Chiesa. Il ritrovamento, nel 1851, del testo pressoché completo dei *Philosophumena* di Ippolito, dava lo spunto ad una indagine veramente critica e rigorosa intorno al materiale di studio per la conoscenza dello gnosticismo. Un secolo circa di ricerche ha mostrato piú che mai la necessità di stabilire un divario netto e incolmabile fra la testimonianza offertaci dai frammenti gnostici genuini conservati fino a noi e le fonti antignostiche. Una oggettiva ricognizione dello gnosticismo non può essere affidata che alla valutazione diretta delle fonti gnostiche, distribuite nel loro ordine cronologico, dai grandi maestri della gnosi quali Basilide, Isidoro, Carpocrate, Epifane, Valentino, Eracleone, Tolomeo, Marco, Teodoto, Bardesane, fino alle fonti

gnostiche tarde, conservateci in versioni copte, quali la *Pistis Sophia* e i *Libri di Jeu*.

Pieno sempre dell'idea che la storia della Chiesa è il campo della lotta incessante tra il Logos e il Demonio, Eusebio osserva nel quarto libro della Storia ecclesiastica (CAPO VII) che: «risplendendo ormai dovunque come altrettanti astri le comunità cristiane, il nemico irriconciliabile della verità e della salvezza degli uomini pensò di affliggerle, oltre che con le persecuzioni esteriori, anche con i dissensi interni. Suscitò cosí un serpente a due teste e a due lingue, due discepoli di Menandro, Saturnino antiocheno e Basilide alessandrino, che costituirono, l'uno in Siria, l'altro in Egitto, due perniciose scuole di eretici». E soggiunge che molti difesero allora la verità, tra cui va segnalato Agrippa Castore, il quale pose in luce meridiana le aberrazioni di Basilide, che, simile a Pitagora, prescriveva fra l'altro ai suoi seguaci un silenzio quinquennale.

Quando, dopo le vittorie di Costantino su Massenzio e di Licinio su Massimino, che a lui apparivano come il trionfo definitivo del cristianesimo sul paganesimo, Eusebio istituiva nella sua grande opera la biblioteca apologetica della Cristianità dei primi tre secoli, lo gnosticismo, definitivamente oltrepassato da altre controversie e da nuove preoccupazioni teologiche, aveva già perduto nella memoria letteraria del cristianesimo colto i suoi precisi e autentici connotati. Non è quindi il caso, per ricostruirne la genesi e lo sviluppo, di affidarsi alla testimonianza dei

polemisti di chiesa. Il volto dello gnosticismo bisogna ricercarlo nelle enunciazioni sporadiche dei suoi piú insigni rappresentanti.

È Clemente alessandrino sopra tutti, il dottissimo successore di Panteno nella direzione della scuola cristiana di Alessandria, che ci ha conservato questi frammenti, nella sua grande opera enciclopedica *I tappeti*.

Il primo autorevole maestro della gnosi sembra essere stato Basilide. Secondo la testimonianza di Origene, egli avrebbe scritto un Vangelo, probabilmente un centone ricavato dai nostri Vangeli canonici e 24 libri esegetici su di essi. I frammenti conservatici da Clemente ci consentono di cogliere il profilo del suo insegnamento. «I seguaci di Basilide», riferisce Clemente, «definiscono la fede come l'adesione dell'anima ad una di quelle realtà che non colpiscono le facoltà sensibili perché non sono presenti». «Basilide», è sempre Clemente che riferisce, «concepí l'elezione come straniera al mondo, perché di natura super-cosmica». «I seguaci di Basilide ritengono naturale la fede, in quanto la collocano nell'atto stesso della elezione, capace di concepire le realtà conoscibili in virtú di una intuizione mentale indipendentemente da ogni dimostrazione». «Dicono inoltre i seguaci di Basilide che la elezione e la fede sono connesse secondo ciascun intervallo (le infiltrazioni astrologiche nelle concezioni religiose gnostiche sono evidenti) e che d'altra parte la fede co-

smica di tutta la natura è sorta per conseguenza della Divina elezione ed a ciascuno è conferito il dono della fede in proporzione della sua speranza».

Ma probabilmente l'eco piú viva e significativa dell'insegnamento Basilidiano noi la cogliamo nei cosiddetti *Atti della disputa fra Archelao e Mani* conservatici in una versione latina della fine del IV secolo e scritti probabilmente in greco da Egemonia, nella prima metà del medesimo secolo. «Ci fu tra i Persiani un tal predicatore di nome Basilide, piú antico di Mani, vissuto non molto tempo piú tardi dei nostri Apostoli, il quale, essendo inesauribile in risorse ed avendo constatato che a quel tempo tutte le possibili ipotesi eran state escogitate, volle proclamare il medesimo dualismo caro a Sciziano (presunto maestro di Mani). Ma non essendo in grado di dire cosa che fosse originale, si sforzò di cambiare la terminologia corrente. I suoi libri pertanto rigurgitano di oscurità inafferrabili. Esiste un XIII libro dei suoi Trattati, di cui ecco l'inizio: – «In procinto di stendere il XIII libro dei nostri Trattati, la parola salutare soccorre offrendoci un opportuno e profittevole spunto. Mediante la parabola del ricco e del povero essa addita le scaturigini della natura priva di radice e di collocazione spaziale che sopravviene sulle cose». – E poco dopo Basilide torna sull'argomento esclamando: – «Usciamo dunque da simile stolta e curiosa incostanza. Indaghiamo piuttosto quel che anche i barbari specularono intorno al bene ed al male e a quali

conclusioni pervennero sull'argomento. Alcuni di loro sostennero che due sono i principî della realtà e all'uno e all'altro riportarono rispettivamente il bene ed il male, asserendo che essi non avevano principio, non avevano generazione, che, in altri termini, all'inizio delle cose esisterono la luce e le tenebre, aventi in sé la ragione immanente della propria esistenza. Queste due realtà, dotate di propria sussistenza, trascorrevano ciascuna la propria vita, la vita prescelta ed appropriata. A ciascuno infatti è caro quel che è proprio e nulla a se medesimo appare come male. Ma dopo che l'una e l'altra realtà pervennero alla conoscenza reciproca e le tenebre ebbero intravisto la luce, queste tenebre, sotto lo stimolo della concupiscenza del meglio, cominciarono ad inseguirle e ad ardere dalla brama di accoppiarsi con esse, e di parteciparne. Tale inquietudine colpí solamente le tenebre. La luce invece, incapace di ricavare alcunché dalle tenebre, non fu mossa da alcuna vaghezza di essere, ma solamente subí la libidine della contemplazione. E riguardò nelle tenebre, come attraverso uno specchio. Sicché pervenne alle tenebre unicamente una indicazione, e precisamente il colore della luce, mentre la luce per proprio conto non fece che guardare e ritrarsi, senza assorbire alcun elemento dalle tenebre. Le tenebre dal canto loro ricavarono dalla luce una vista fugace, l'indicazione e il colore della materia in cui erano apparse antitetiche ad essa. E poiché, inferiori per natura, le tenebre avevano ricavato dalla natura superiore non già una vera luce ma solamente un'apparenza ed una

indicazione della luce, cosí pure solamente una apparenza ed una indicazione del bene riuscirono ad attrarre mercè una indebita appropriazione. Per questo non esiste la compiuta bontà in questo mondo e il bene che vi si ritrova è in una quantità miserevolmente esigua, perché scarso fu pure il contingente di bontà che inizialmente fu incorporato. E pur tuttavia, mediante questo sottile elemento di luce, diciamo meglio, in virtú di questa tal quale apparenza di luce, le creature furono in grado di generare una somiglianza, aspirante a quel connubio che avevano realizzato con la luce».

Pur facendo la debita tara alla testimonianza di Egemonia, tutto preoccupato di stabilire una tavola genealogica che congiunga il manicheismo che egli combatte allo gnosticismo del secondo secolo ormai già ufficialmente bollato per ereticale dalla tradizione ecclesiastica, non si può non prestar fede alla citazione che egli fa dello scritto basilidiano e non si può non riconoscere che nella sua impostazione ideale lo gnosticismo originario ci si rivela chiaramente come un tentativo speculativo di trasportare il dualismo morale di cui vive la predicazione evangelica, sul terreno della cosmogonia.

È il medesimo tentativo che noi cogliamo nei frammenti dell'altro grande maestro della gnosi cristiana: Valentino. Anch'egli alessandrino, venuto a Roma ad aprir scuola e a cercar proseliti. Probabilmente nell'insegnamento valentiniano i problemi antropologici e soteriologici hanno un posto piú in rilievo che

non nell'insegnamento di Basilide. Il mondo è per lui simile ad un quadro in cui un pittore maldestro, il demiurgo, ha cercato di ritrarre, parodiandole, le fattezze superbe dell'eone vivente. Ma poiché secondo il precetto aristotelico occorre apporre i nomi delle persone ritratte sui quadri dei pittori, occorreva che il nome dell'eone vivente fosse inciso sul mondo, perché questo ricevesse lustro dalla maestà di colui di cui recava la sbiadita e contraffatta fisionomia. E come, secondo il racconto della Genesi, un principio femminile (la *ruach* ebraica) agli albori della creazione viene ad instaurare l'ordine nel caos indistinto della materia universa, testè uscita dal nulla, cosí lo spirito differenziatore, che è un principio femminile, introduce nel mondo umano la stirpe degli eletti, affinché siano vinte l'ignoranza e la morte, deposte nel mondo dal demiurgo inadatto e impotente. Solo in virtú di questa coniugazione spirituale, solo in virtú di questa iniezione di principî trascendenti nell'àmbito della vita cosmica e umana, l'uomo sarà reso capace di ascendere nel Pleroma della beatitudine infinita.

L'uomo e il mondo pertanto, nell'insegnamento valentiniano, sono il teatro di un contrasto permanente fra elementi demiurgici ed elementi pleromatici, la cui risoluzione deve essere il risultato di un mistero di salvezza.

Un frammento di lettera di Valentino conservatoci da Clemente diceva, con evidente riferimento a Matteo *XIX, l*: «Un solo è buono, la cui presenza è la manifestazione attraverso il

Figlio e in virtú del quale soltanto può il cuore divenire puro, avendo in antecedenza espulso ogni spirito malvagio. Poiché i molti spiriti che dimorano naturalmente nel cuore non gli consentono di essere puro, compiendo ciascuno di essi le proprie gesta e tutti attossicandolo nei piú vari modi, con le piú sconvenienti cupidigie. Pare a me veramente che il cuore umano sia esposto a subire la sorte di un albergo. Questo è sforacchiato, devastato, imbrattato di lordure, qualora vi facciano dissoluta dimora uomini che non ne hanno alcuna cura, col pretesto che si tratta di proprietà altrui. Allo stesso modo il cuore. Finché non sia oggetto di cura, è immondo e miserevole albergo di innumerevoli demoni. Ma non appena vi abbia spinto lo sguardo l'unico Buono, il Padre, il cuore è già santificato e brilla nella luce. Veramente beato chi possiede un tal cuore, poiché egli vedrà Dio». E lo sguardo del Padre si insinua nel cuore dell'uomo per mondarne le pareti insudiciate dalla presenza dei demoni, attraverso il figlio, il Cristo, mediante il quale il credente, lo gnostico perfetto, è costituito veramente consustanziale (per la prima volta nella terminologia del cristianesimo noi incontriamo il vocabolo *omoousios* che diverrà nel IV secolo il termine ufficiale per indicare il rapporto del Verbo col Padre) col mondo pleromatico. Si capisce come nella piena ed effervescente consapevolezza di questo rapporto carismatico, Valentino potesse cantare, in quelle cosí dette Odi di Salomone, che noi non esitiamo ad attribuirgli:

«Come la mano scorre sull'arpa e le corde parlano, cosí parla attraverso le mie membra lo Spirito del Signore. Ed io parlo sotto l'impulso del suo amore. Poiché esso sopprime ogni elemento estraneo ed ogni sostanza inferiore. Cosí fu fin dal principio e cosí sarà fino alla morte. Poiché nessuno può atteggiarsi ad avversario dello Spirito, e niente può essere levato contro di lui. Il Signore ha moltiplicato la conoscenza di sé. La lode del suo nome affidò a me. I nostri spiriti lodano tutti il suo santo Spirito. Poiché, ecco: scaturí una corrente di acqua viva e divenne un fiume ampio e impetuoso. Esso affluí e sopraffece ogni cosa, portò acqua al tempio e i ripari dei figli degli uomini non furono sufficienti a trattenerlo. Tutti i sitibondi della terra poterono bere. La sete universale fu cosí appagata, poiché dall'Altissimo la bevanda salutare era stata elargita. Benedetti i ministri di questa bevanda, ai quali è affidata l'acqua dell'Altissimo. Essi hanno refrigerato le labbra aride. Hanno rianimato l'istinto vitale affievolito. Le anime vicine a spegnersi hanno ricondotto alla piena vita. Le anime paralizzate hanno rinvigorito. Tutti si sono riconosciuti nel Signore e sono stati salvati nell'acqua dell'eterna vita... Il Signore mi ama; io non avrei saputo amare il Signore se Egli stesso non mi avesse amato. Chi può intendere l'amore, se non chi ama? Io amo il diletto. Dov'è il suo riposo io sono. Io sono confuso con lui (*omoousios*) poiché l'amante ha raggiunto l'oggetto del suo amore. Io amo il Figlio, ed io stesso diventerò figlio. Colui che aderisce all'immortale vivente, immortale diviene. Colui che trae

gioia dalla vita, sarà vivente. Una incisione è stata operata nel mio cuore e il suo fiore è apparso. Vale a dire: la grazia di Dio vi è spuntata e ha suscitato frutti. L'Altissimo mi ha ferito col suo Santo spirito; ha posto a nudo i miei reni dinanzi ai suoi occhi. Mi ha ricolmato di amore. La sua incisione è divenuta la mia salvezza ed io ho corso cosí lungo i sentieri della pace e della verità. Io ho ricevuto la sua gnosi e mi sono drizzato sulla roccia della verità».

L'elemento portentoso del messaggio cristiano, la coscienza cioè della salvezza operata attraverso l'inserzione nel corpo mistico del Cristo e della sua verità, tende cosí nella gnosi a identificarsi con quell'elemento *fascinans* che per le correnti millenaristiche si accentrava nell'aspettativa del Regno imminente.

E quella sorprendente e paradossale posizione di equilibrio instabile, che il messaggio cristiano aveva realizzato nell'animo dei fedeli, facendo dell'attesa del Regno l'equivalente attuale del Regno stesso, si solidificava nella gnosi in una certezza gaudiosa della salvezza mercè la fede nella transumanazione, conseguita grazie all'unione consustanziale col Cristo, eone del mondo pleromatico.

Il terzo grande maestro che possiamo mettere a fianco di Basilide e di Valentino, è Eracleone. Capostipite della tradizione esegetica cristiana sul Vangelo giovanneo, Eracleone ha offerto largo materiale al commento giovanneo di Origene. Il quale non meno di quarantotto volte lo cita, quasi sempre per approvarlo.

Il divario tra il Padre ineffabile e il demiurgo è in Eracleone attenuato.

Il Verbo – e in questo la speculazione di Eracleone si mantiene fedele alla cosmogonia del IV Vangelo – assolve la funzione di mediatore fra l'uno e l'altro. Ma d'altro canto il dualismo sembra riaffiorare in Eracleone nella sua concezione del diavolo. Commentando il passo di Giovanni *IV, 21*, Origene ci dà, con il suo riferimento a Eracleone, una indicazione preziosa del pensiero del maestro gnostico: «Non fa un'osservazione assurda Eracleone quando dice che con l'immagine del mondo è raffigurato il diavolo oppure il suo mondo, dal momento che il diavolo non è che una parte di tutta la materia crassa, e il suo mondo è la vetta della universale malvagità, vale a dire uno squallido ospizio di belve... La natura del diavolo non sgorga dalla verità, ma da ciò che è agli antipodi della verità, l'errore cioè e l'ignoranza. Per cui né poté risiedere nella verità, né poté avere la verità in sé, saturo come era della menzogna, che rampolla dalla sua natura sostanzialmente incapace di pronunziare giammai parola di verità. Non solo esso è menzognero, ma lo è anche il padre suo, vale a dire la sua natura sorta dall'inganno e dall'errore». Allorquando ricordiamo che il principio del male e delle tenebre nella tradizione zarathustriana è indicato con lo stesso nome che designa la falsità e la menzogna, la *Druj*, noi non possiamo fare a meno di pensare che il vecchio atteggiamento dualista della tra-

dizione iranica riaffiora nel pensiero gnostico, piú o meno attenuato ed adattato sotto la pressione delle concezioni elleniche e della mistica alessandrina. La visione cosmica di Eracleone si rispecchia nella sua antropologia. Al padre della verità, natura immacolata ed invisibile, fanno riscontro individui spirituali, che sono una cosa sola con il Logos. Il dominio umano del demiurgo è costituito invece dagli psichici. Gli ilici invece sono i figli del diavolo, per i quali non v'è possibilità di riscatto.

Poiché la materia universa appare alla gnosi come la schematizzazione ipostatizzata delle passioni e delle sconfitte di esseri divini decaduti, gli individui umani che partecipano soltanto della materia e lasciano nella materia imputridire l'infusione dello spirito, non possono aspirare all'immortalità, ma, alla morte, si perderanno e si dissiperanno nella materia cosmica. L'immortalità è pertanto una conquista, precisamente come è una conquista, nella visione millenaristica, la partecipazione gloriosa e gaudiosa al veniente Regno di Dio.

Un altro maestro gnostico di cui conviene ricordare l'opera integralmente conservatasi fino a noi è Tolomeo. Anche egli è scolaro di Valentino, ed è vissuto anch'egli a Roma a mezzo il secondo secolo, maestro e proselitista. Interpellato da una matrona cristiana di Roma intorno al valore della legge mosaica e di riflesso quindi intorno ai rapporti fra giudaismo e cristianesimo (un problema cotesto che doveva straordinariamente tener desta l'attenzione degli alti ceti romani all'indomani stesso della

campagna antisemitica di Adriano), Tolomeo risponde in termini pacati e sereni, distinguendo nella legislazione del Pentateuco la parte che emana da Dio, quella che va attribuita direttamente a Mosè, e quella invece che va riportata unicamente agli anziani del popolo. Nella parte stessa della legge che emana da Dio, Tolomeo distingue tre parti o sezioni: una parte cioè completamente monda, immune da ogni infiltrazione di male, che merita di essere chiamata propriamente legge, e che il Salvatore non venne a dissolvere, bensí venne a compiere e a realizzare. V'è poi una parte mescolata ad elementi inferiori di imperfezione morale, che il Salvatore abrogò, come indegna della sua natura trascendente. Vi è infine una parte tipica e simbolica, emanata semplicemente per offrire un'immagine preventiva di future realtà spirituali superiori. Quest'ultima parte fu dal Salvatore trasferita dalla sfera del mondo sensibile e fenomenico nella sfera del mondo invisibile ed eterno. La prima parte è rappresentata dal Decalogo. La seconda è rappresentata da un insieme di leggi imperfette e transitorie, come quella del taglione. La terza è costituita dalle prescrizioni legali dei sacrifici, della circoncisione, del digiuno, della Pasqua, degli azimi. Tutta quest'ultima zona è trasfigurata nella precettistica spirituale del Cristo, che vuole la circoncisione del cuore e non della carne, l'astinenza dalle opere malvage e non dagli alimenti vietati, il digiuno simbolico e non quello materiale.

Pure spigolando cosí nel vastissimo campo della produzione letteraria gnostica; pur prescegliendo nel vasto novero dei maestri della gnosi un manipolo che sembra meglio rappresentarla; pur prescindendo da tutta quella farragine di tardive e pesanti elucubrazioni gnostiche che fecero delle comunità del tempo della *Pistis Sophia* altrettante conventicole di esaltati; noi abbiamo qui degli elementi sufficienti per una delineazione sommaria del contenuto centrale della speculazione gnostica. Questo gnosticismo, attraverso cui il messaggio cristiano iniziale si viene trasformando in una visione integrale e composita del mondo, delle sue origini, delle sue vicende, delle sue trasfigurazioni nel pensiero e nella esperienza dell'uomo, del destino della vita e del raggiungimento della salvezza attraverso il mistero della iniziazione e della grazia, ha già i suoi postulati e le sue tesi ben definiti e organicamente sistemati.

Per la speculazione gnostica Dio, che il Nuovo Testamento designa unicamente Padre, anzi come l'unico e onnipresente Padre, è una pura astrazione, che abita le invisibili ed ineffabili altezze del mondo soprannaturale. Satornilo lo chiama inconoscibile e la scuola valentiniana lo designa come l'Eterno perfetto, preesistente ad ogni realtà formata.

La formazione dell'universo si attua, nella concezione gnostica, in virtú di un processo di emanazione progressiva. Emanate dal Dio sconosciuto sono tutte le realtà che colmano l'abisso tra l'infinito e il finito, tra il mondo inaccessibile della pura

spiritualità pleromatica e il mondo della materia sensibile. Queste emanazioni intermedie, che hanno a volte l'aspetto di pure categorie dialettiche, si distribuiscono in coppie (abisso e silenzio, intelletto e verità, parole e vita, uomo e chiesa), che formano la cittadinanza del mondo pleromatico. Una lacerazione misteriosa dell'armonia che avrebbe dovuto sussistere fra le celestiali essenze porta alla formazione del mondo e dell'uomo. Il mito di Sofia, l'eone caduto, il mito immaginato come fondamentale dalla scuola valentiniana, esprime in forma poetica il tentativo della speculazione gnostica per la soluzione del problema del male. Sofia decade dalle altezze inaccessibili del Pleroma e scende di cielo in cielo dominata da passioni che si concretano ipostaticamente negli elementi dell'universo sensibile. Nel mondo cosí rampollato dalla passione concretantesi di Sofia, c'è però una scintilla vivente che è un elemento divino destinato a propagarsi ed a trionfare attraverso la progenie dei predestinati alla salvezza ed alla gloria. Un latente pessimismo tendenzialmente dualistico pervade la speculazione gnostica. Il Cristo in questa speculazione è una virtú incorporea, che prende forme umane solamente per poter spiegare la sua potenza fra gli uomini e non soffre il ludibrio della passione, perché simile ludibrio non è compatibile con la sua pleromatica impalpabile inattingibile natura.

Questo spiritualismo ad oltranza, che caratterizza il movimento gnostico, lo fa radicalmente e irriducibilmente difforme

da quella visione realistica del regno di Dio, motivo centrale del messaggio cristiano, che noi abbiamo incontrato nelle correnti millenaristiche. Da una parte una interpretazione realistica e sociale della rivoluzione cristiana, dall'altra una interpretazione individualistica e iniziatica. Tra queste due interpretazioni estreme il cristianesimo antico deve aver conosciuto una quantità di posizioni mediane, che hanno di fatto rappresentato quella media intellettuale e morale che il successo farà riconoscere per ortodossa.

A voler caratterizzare esattamente la posizione dello gnosticismo, non soltanto di fronte al fascio delle primitive esperienze cristiane, bensí anche di fronte allo sviluppo della cultura ellenistica nel medesimo torno di tempo, è di eccezionale interesse ed aiuto la polemica che si svolge a Roma nella seconda metà del terzo secolo fra neo-platonici e gnostici. La ricordiamo qui, perché serve meglio di ogni piú tardo apprezzamento a definire e individuare il contenuto specifico della gnosi.

Nato a Licopoli agli albori del III secolo, educato ad Alessandria alla scuola di Ammonio Sacca insieme con Origene, Plotino era giunto a Roma per aprirvi scuola ai tempi dell'Imperatore filocristiano Filippo l'Arabo, tra il 244 e il 248. Gli scolari si affollarono ben presto numerosi intorno a questo suggestivo interprete della tradizione pagana, che si sforzava di spiritualizzare e di trasformare in un panteismo mistico il paganesimo. Un

giorno, secondo la testimonianza del suo grande biografo Porfirio, fece irruzione nella scuola di Plotino un manipolo di gnostici, che cominciarono a formulare le loro difficoltà e a prospettare le loro soluzioni. Plotino volle conoscer meglio la loro lussureggiante letteratura e affidò ai migliori dei suoi scolari il còmpito di confutare i principali scritti della scuola rivale. Poi egli stesso dedicò un trattato speciale alla confutazione delle loro principali idee. Possediamo per fortuna questa confutazione. Costituisce il libro IX della seconda Enneade ed offre un singolarissimo interesse, perché ci dà l'eco viva della polemica che l'espressione piú alta della vecchia speculazione ellenico-romana credeva di poter ingaggiare contro quelle che sembravano le conclusioni piú originali del cristianesimo gnostico. Plotino comincia col riassumere in poche parole la sua dottrina del Divino. Dio è per lui l'uno e il bene, assoluto e ineffabile. Dio è sempre presupposto dalle nostre idee universali. Sicché, quando noi diciamo *uno* e *bene*, noi non facciamo altro che tendere i nostri sforzi per rappresentarci in qualche maniera, con mezzi inadeguatissimi, l'unica realtà divina, immobile ed eterna in se stessa, che si rifrange in due ipostasi divine: il *nous*, la mente, e la *psiché*, l'anima. È ridicolo introdurre nel divino una situazione di potenza e di atto, di immobilità e di movimento. Né è possibile distinguere nel divino il conoscente e il conosciuto, il soggetto pensante e l'oggetto pensato. Nel pensiero divino e umano, che sono in fondo la medesima imperitura realtà, il dualismo della

conoscenza è superato e risolto nell'ineffabile mistero della scambievole completa interferenza. Questa misteriosa realtà divina autocosciente ed essenzialmente buona, riversa perennemente e inesauribilmente da sé l'esistenza particolare. L'universo in tutte le sue multiformi concrete espressioni non è altro che la estrinsecazione sempre nuova e sempre eterna del divino nel tempo. Stolto dunque ricercare l'origine del mondo. Il mondo non fu fatto in un istante determinato, ma era fatto dall'eternità e fin nell'eternità sarà fatto. Né mai si dissolverà e sarà preda della corruzione, poiché si dissolve e si corrompe solamente ciò che ha elementi piú semplici in cui decomporsi. Ponendosi da un alto punto di vista filosofico, Plotino circoscrive ed individua nettamente il caposaldo fondamentale della speculazione religiosa gnostica. Il mondo è per la gnosi cristiana il risultato di una iniziale caduta nel mondo del Pleroma divino. Esso quindi è funzionalmente saturo e traboccante di male. Solo la salvezza operata da un essere ugualmente proveniente dal Pleroma può arrestare il cammino della progressiva decadenza del mondo e riportare alla sua fonte primigenia l'anima dolorante del cosmo.

Ora, per dimostrare la vanità di una tal fede nella salvezza soprannaturale, Plotino deve dimostrare che il mondo non tradisce alcuna orma di malvagità sostanziale e primigenia. Deve dimostrare piuttosto che tutto nel mondo tradisce la traccia prodigiosa e inalterabile del bene. Deve dimostrare che la provvidente assistenza del Buono investe e pervade l'intiero universo;

che tutto intorno a noi è ugualmente animato; che l'uomo non è superiore per costituzione spirituale ad un astro qualsiasi della sfera celeste, e che quindi, in conclusione, l'uomo, pur trovandosi a disagio nel corpo, non deve in alcun modo bistrattare chi ha fatto il corpo. Poiché i disagi materiali non posseggono alcun valore agli occhi dell'uomo probo, il quale sa benissimo tollerarli, nell'attesa ansiosa del suo felice riassorbimento nell'anima universale.

Come tutte le culture spirituali delle società in decadenza, l'idealismo plotinico rappresenta un conato magnifico e audace per superare la sensazione religiosa del dolore e del male nel mondo e nella vita. La filosofia, che tende automaticamente al monismo idealistico, cerca con Plotino, come cercherà poi tante volte nel corso drammatico della tradizione cristiana, di superare il dualismo che è insito in ogni primigenia esperienza religiosa, mercè la negazione del male sostanziale. Plotino invita a cercare la genesi delle differenze fra le anime nelle passioni o nella natura. Riportandosi alla corrente platonica, Plotino induce al rispetto degli uomini ispirati dal divino e all'accettazione dei loro insegnamenti. I quali possono riassumersi nelle dottrine della immortalità dell'anima, del mondo conoscibile, del primo unico Dio. Riprendendo la precettistica platonica, Plotino ricorda il dovere che l'anima ha di sfuggire al contatto del corpo, proclamando che il distacco da questo non è altro che il transito dal

ciclo penoso delle generazioni, alla immobile serenità della sostanza.

E di fronte alla possibilità che gli gnostici oppongano un'argomentazione *ad hominem* e dicano che soltanto nel loro sistema e nella loro professione è possibile sfuggire al commercio del corpo, Plotino ribatte: «Noi siamo come due individui dimoranti nella medesima bella casa. Ma l'uno sta dicendo male della struttura e dell'architetto che l'ha costruita pur restando a dimorarvi. L'altro non mormora. Al contrario, riconosce che l'artista ha edificato in maniera meravigliosa. Questo non gli impedisce però, mentre dimora nella casa in cui è ospitato, di attendere ansiosamente il momento di ripartirsene e di essere colà dove non vi sia piú bisogno di domicilio. Il primo apparirà forse piú saggio e piú incline alla partenza, solo perché è giunto a dire che la casa è stata costruita maldestramente con pietre inanimate e legname vile e che essa è ben lontana dalla vera casa? In verità, costui non sa quanta differenza corra fra il tollerare e il non tollerare le realtà necessarie. Il nostro dovere è di restare, corporei quali siamo, in queste case fabbricate per noi dalla buona anima sorella, ricca di cosí inesauribile virtú di fabbricare senza sforzo. O come mai costoro, questi gnostici, osano chiamare fratelli i piú stolti fra gli uomini e ricusano di attribuire simile appellativo al sole e a quanto è nel cielo, e con bocca blasfema escludono dal loro consorzio perfino l'anima del mondo? In realtà, se non possiamo

congiungere in una medesima essenza ed origine col cielo i malvagi, possiamo ben ricongiungere ad esso quanti non siano corpi, ma anime chiuse in corpi, legati a quella specie di dimora nell'involucro sensibile, che meglio ricorda da vicino la dimora dell'anima del tutto nel grande organismo dell'universo».

Con questa contrapposizione tra il senso umanitario cristiano-gnostico e l'individualismo mistico del panteismo neoplatonico si chiude il trattato di Plotino contro la gnosi. Non c'è da desiderare una delineazione piú netta e piú tipica del contrasto tra le forme raffinate della speculazione ellenistica e la forza umanitaria del messaggio cristiano. Pur nel suo tentativo di tradurre in termini ed in categorie di sistemazione teoretica cosmogonica il messaggio salutare della rivelazione cristiana, lo gnosticismo conserva, della buona novella, il profondo senso mistico della solidarietà nel dolore e nel riscatto. È quindi tendenzialmente dualista e contro questo dualismo il monismo plotinico insorge. Se parallelamente al formarsi del pensiero gnostico teniamo di mira il movimento proselitistico del millenarismo cristiano, anch'esso tutto pervaso di senso dualistico della vita e di aspettativa di una palingenesi cosmico-sociale, noi comprendiamo perfettamente come, nel decorso della civiltà romano-mediterranea, il cristianesimo costituisse una forza di ascensione e di progresso, destinata infallibilmente a scardinare la vecchia struttura sociale del mondo romano per trapiantarla su altre basi e su altri sostegni.

La prepotente novità dell'esperienza cristiana non poteva fare a meno di creare una nuova arte ed una nuova poesia: l'arte delle catacombe e la poesia della romanzesca letteratura gnostica.

In verità non si può dare valutazione piú genuina e adeguata della infinita portata morale della rivoluzione cristiano-gnostica che quella offerta dalla originale bellezza della poesia gnostica. In uno dei romanzi gnostici piu complessi, il romanzo che racconta i viaggi di San Giovanni Apostolo ed Evangelista, noi troviamo un inno attribuito al Cristo che è senza dubbio dal punto di vista artistico uno dei documenti piú eccelsi dell'antica letteratura cristiana. Esso canta il mistero dell'anima liberata e redenta, che vibra all'unissono con l'Universo, nella consapevolezza gioiosa dell'universale riscatto operato dal Cristo. Narra l'Apostolo, secondo l'immaginazione del poeta gnostico: «Piú volte camminando con il Cristo io ebbi vaghezza di osservare se la sua orma era disegnata sulla terra. Mai la scorsi. E un'altra cosa vi riferirò, o fratelli, ad incoraggiamento della vostra fede in Lui. Prima che egli fosse catturato dai Giudei, egli avendoci tutti raccolti parlò cosí: – Prima che io sia consegnato, sciogliamo inni al Padre e andiamo cosí incontro al destino. – Avendoci pertanto ordinato di disporci in giro l'uno tenendo strette le mani degli altri, postosi egli stesso nel mezzo, iniziò il canto dicendo: – Gloria a te, o Padre, gloria a te, o Verbo, gloria a te, o Spirito. Voglio essere salvato e voglio salvare; voglio essere sciolto e voglio sciogliere; voglio essere triturato e voglio triturare; voglio mangiare

ed essere mangiato; voglio ascoltare e voglio essere ascoltato! Voglio essere compreso tutto comprendendo; voglio essere lavato e voglio lavare, la grazia danza. Voglio suonare. Danzate tutti. Voglio fuggire e voglio restare; voglio adorare ed essere adorato; voglio essere unito e voglio unire; non ho casa e case posseggo; non ho tempio e templi posseggo; lampada sono per te che mi contempli, specchio sono per te che mi intendi, porta sono per te che picchi, strada sono per te, viandante. Scopri te stesso in me che parlo e, veduto quel che faccio, sigilla nel piú impenetrabile silenzio i miei misteri. O tu che danzi, intendi bene il mio operato. Tua è questa passione dell'umanità che io debbo affrontare. Tu non avresti in alcun modo potuto comprendere quel che tu soffri, se io non fossi stato inviato a te come parola del Padre. Mi hai come un letto, adagiati su di me. Chi sono io? Lo saprai quando me ne sarò andato. Quel che ora appaio, non sono. Quel che realmente sono, lo vedrai quando verrai. Se tu avessi conosciuto il soffrire, avresti avuto la capacità di non soffrire. Conosci dunque il soffrire; sarai in grado di non soffrire. Voglio vibrare ad un ritmo con tutte le anime sante. Riconosci in me la parola eterna della sapienza. – Dopo avere cosí danzato con me, il Signore uscí e noi come trasognati ci disperdemmo per tutte le vie. Neppure io che l'avevo visto, rimasi presente alla sua passione. E quando egli fu appeso sul legno della croce, tenebre impenetrabili avvolsero tutta la terra. Ma il Signore disse: – Giovanni, per la moltitudine che è in basso a Gerusalemme io

sono crocifisso. Ma a te parlo perché tu apprenda quel che un discepolo degno deve imparare dal suo maestro e un uomo deve apprendere da Dio».

Il millenarismo sognava l'avvento prodigioso del comunismo sulla terra; lo gnosticismo vedeva nell'annuncio cristiano la realizzazione di una salvezza cosmica, reintegrante il turbamento introdotto nell'universo dalla caduta di un eone nel Pleroma. Sembra a prima vista che le due posizioni fossero antitetiche e irreconciliabili. Da una parte la visione sociale e umanitaria della salvezza cristiana: la concezione profetica e apocalittica della tradizione giudaica. Dall'altra parte la visione di una perfezione spirituale e individuale, conseguita mercè il raggiungimento di una luce intellettuale comunicata dalla parola immanente di Dio: visione ellenistico-speculativa, in cui veniva in qualche modo a confluire, trasfigurato, il miglior viatico della filosofia greca. Le due correnti antitetiche si sarebbero perpetuate nello sviluppo della tradizione e della società cristiana, costituendo il fermento drammatico permanente del fatto cristiano, fino all'esaurimento della sua capacità normativa.

V
LA REAZIONE MARCIONITICA

Quanto, muovendosi fra le due correnti estreme, millenaristica da una parte, gnostica dall'altra, la corrente mediana della ortodossia fosse incapace di avvertire e di cogliere i caratteri specifici dei singoli movimenti che si andavano delineando nella propaganda cristiana a mezzo il secondo secolo, è mostrato tipicamente dal fallace modo in cui è valutata da tutte le parti una delle posizioni piú singolari e insieme piú alte dell'esperienza cristiana in quel torno di tempo. Alludiamo al marcionismo. Marcione è senza dubbio la figura piú eminente del cristianesimo nel secondo secolo. La tradizione ecclesiologica ne ha fatto uno gnostico senz'altro. Ma in verità la posizione di Marcione è squisitamente antignostica. Perché, mentre nello gnosticismo la salvezza cristiana è affidata ad una iniziazione mistico-speculativa che mette il credente in rapporto con le potenze del mondo pleromatico e lo fa partecipare ad una vicenda cosmica di caduta e di reintegrazione, Marcione fa del Vangelo una pura e semplice opzione nel mondo, una pura rinuncia a tutto quello che è empirico e mondano, per l'accettazione di una pratica eroica della bontà e del disinteresse, che non ha altro termine di confronto possibile nella storia del cristianesimo se non lo spirito francescano agli inizi del secolo XIII.

Come per lo gnosticismo e per il millenarismo, cosí anche per il marcionismo, le nostre fonti di informazioni sono tarde e inquinate. È Tertulliano in particolare che ci offre gli elementi per la ricostruzione dell'insegnamento e dell'organizzazione marcionitici. Ma se la testimonianza di Tertulliano polemista, sempre passionale e personale, è soggetta a cauzione, per il marcionismo soprattutto la sua parola va presa con la piú scrupolosa cautela e interpretata con la piú circospetta acribia.

Noi possediamo la grande confutazione di Marcione, fatta dall'apologista africano. Ma noi sappiamo che egli pose mano all'opera successivamente tre volte. Nel prologo della terza edizione, quella superstite – che è nel medesimo tempo la piú ampia di tutte le opere sue, la chiave di volta di ogni qualsiasi ricostruzione della propaganda marcionitica, e la base di ogni apprezzamento dello sviluppo disciplinare e soteriologico cristiano fra il II ed il III secolo – egli stesso ci ha dato un ragguaglio prezioso sulle strane fortune del libro. La prima edizione aveva dovuto essere una confutazione sbrigativa e sommaria, poggiante su una documentazione frettolosa e non accompagnata da eccessivi scrupoli. Tertulliano stesso, evidentemente stretto dal sarcasmo degli avversari che non avevano dovuto durar fatica a mostrare quanto il loro pensiero fosse stato infedelmente raffigurato da lui, dovette vergognarsi del suo aborto e si accinse a rifondere e a rimpinguare il lavoro. Non pare che neppure questa volta riu-

scisse a fare cosa degna e apprezzata. Evidentemente il marcionismo non era cosa da potersi disinvoltamente confondere con gli altri sistemi ereticali. Facendo troppo a fidanza con la versatile rapidità del suo intuito e con le risorse inesauribili del suo virtuosismo polemico, Tertulliano anche questa volta non aveva fatto evidentemente un uso corretto delle fonti e non aveva seguìto una leale linea di condotta nella impugnazione. Un fratello di fede, che pencolava però verso il marcionismo, cui doveva poco dopo fare apertamente adesione, mise in circolazione prima del tempo la seconda edizione dell'opera tertullianea. Anch'essa suscitò critiche e allusioni. Tertulliano piú tardi senti il bisogno di scusarsene, dicendo che il lavoro gli era stato sottratto mentre ancora non aveva ricevuto l'ultima mano. Per il suo decoro e per il suo buon nome, Tertulliano dovette nella terza edizione applicarsi alla piú scrupolosa consultazione dei testi originali e alla confutazione pedissequa delle dottrine marcionitiche. Con le opere di Marcione dinanzi agli occhi, le *Antitesi*, il Vangelo cioè e il Paolo da lui riveduto, il polemista, frenando le sue indocili e istintive impazienze, mandò innanzi lentamente, faticosamente si direbbe, quei suoi cinque libri Adversus Marcionem che in tanto rappresentano la sua controversia piú poderosa, in quanto pongono a fronte due concezioni della religiosità in genere e del messaggio cristiano in ispecie, nel conflitto delle quali erano i destini stessi della spiritualità mediterranea.

Quando del resto Tertulliano ingaggiava la sua polemica contro il marcionismo, questo aveva già avuto, dall'altra parte del mare, i suoi agguerriti impugnatori. Tra i grandi eretici del II secolo Marcione è l'unico di cui risultino notoriamente i rapporti personali con un discepolo degli Apostoli: Policarpo. Ecco già un titolo che accreditava la propaganda del maestro venuto dal Ponto, dopo avere abbandonato la sua redditizia professione di armatore e la sua comunità madre, per andare, come i maestri alessandrini, a conquistare il mercato spirituale ed intellettuale di Roma.

E la sua propaganda aveva trovato larga eco. La maniera con la quale Ireneo nella sua grande confutazione della falsa gnosi accenna a Marcione ed al suo proselitismo (Ireneo è il primo responsabile della indebita confusione tra marcionismo e gnosticismo) dimostra a chiare note quale preoccupato sgomento questo proselitismo avesse destato nelle file della comunità, che si andava ormai avviando ad una raffigurazione ufficiale e canonizzata del messaggio cristiano. Giustino aveva aperto la serie delle polemiche antimarcionite. Due volte, nella sua prima apologia, fa menzione di Marcione che egli colloca nel novero di quegli individui che i demoni hanno suscitato ad ostacolo della rivelazione del Cristo. Secondo la testimonianza di Ireneo, un suo maestro, un illustre presbitero asiatico, aveva veementemente predicato contro i capisaldi dell'insegnamento marcionita. Su testimonianza di Eusebio poi noi sappiamo che a rintuzzare

l'insegnamento marcionita erano stati consacrati una lettera di Dionigi di Corinto alla comunità cristiana di Nicomedia, un trattato accuratissimo di Filippo di Gortina e, piú efficace e popolare di tutti, un trattato di Modesto. Anche Rodone, vissuto a Roma alla sequela di Taziano durante l'Impero di Commodo, aveva preso, con gli altri, posizione di battaglia contro l'eresia di Marcione. Ma tutti questi scritti polemici scompaiono al cospetto della grande confutazione tertullianea.

C'è nella stessa differenza fra gli scritti antignostici e la grande opera antimarcionitica di Tertulliano la prova palese che è un vero controsenso storico accomunare Marcione alla speculazione mitico-teologale di un Valentino, di un Basilide o di un Eracleone. Qui siamo in pieno esoterismo. Invece i libri ufficiali della scuola di Marcione sono alla portata di tutti. Marcione ha bandito il suo messaggio alla piena luce del sole e la comunità costituitasi sul solco della sua propaganda nulla ha di comune con le conventicole degli iniziati gnostici. Tertulliano fu pertanto costretto a seguire da presso i testi del maestro pontico. Se ne rifece rinveendo piú che mai violentemente contro quegli che era senza dubbio il nemico piú coraggioso, piú coerente e piú perspicace della costituzione di quella mediana ortodossia ecclesiastica, che veniva a svuotare il messaggio cristiano di tutto il suo contenuto eroico e intransigente.

La stessa terra d'origine dell'eretico offre lo spunto a Tertulliano per una invettiva grossolana, ma non priva di efficacia polemica. Tutto quello che le nozioni leggendarie circolanti sul Ponto Eusino avevano di repellente e di ostico, è scaraventato da Tertulliano sul capo dell'eretico, unicamente colpevole di esservi nato. «Ponto, che è per natura il meno Eusino, vuole gabellarsi per tale col suo nome. Ma che non lo sia di fatto lo puoi arguire dalla stessa situazione. Se ne è andato lontano dai nostri stretti, per la vergogna della sua barbarie. Vi abitano popolazioni ferocissime, se pure è il caso di parlare di abitazioni, quando si vive sui carri. La sede è là mobile. La foggia di esistenza è primitiva. L'amore è promiscuo e inverecondo. I cadaveri dei genitori sono fatti a pezzi e, mescolati a quelli degli animali, sono consumati nei conviti. Le stesse condizioni climatiche sono dure ed inclementi. Ma nulla può ascriversi al Ponto di piú barbarico e di piú triste, del fatto che vi abbia avuto i natali Marcione, piú fosco dello Scita, piú instabile dell'Amassobio, piú inumano del Massageta, piú audace dell'Amazzone, piú tetro del turbine, piú rigido dell'inverno, piú precario del ghiaccio, piú ingannevole dell'Istro, piú impervio del Caucaso. Chi è mai costui? Quegli sui fianchi del quale l'autentico Prometeo, l'Iddio onnipotente, è corroso dalle bestemmie: ché veramente piú implacabile delle belve di quella barbarie è Marcione, poiché qual castoro altrettanto castratore della carne che colui il quale soppresse le nozze?

Quale sorcio Pontico piú pericoloso roditore di colui che corrose i Vangeli? Tu, Eusino, hai offerto ai filosofi una fiera di certo non piú raccomandabile di quella donata ai cristiani. Poiché quel canino Diogene andava cercando l'uomo portando in giro a mezzodi la sua lucerna. Marcione invece, quel Dio che aveva trovato, volle perdere, estinguendo la lucerna della fede».

Tertulliano, lo sappiamo, è un polemista senza garbo, senza riguardi, senza finezze. I suoi metodi sono i metodi della lotta a oltranza, burbera, intransigente. Lo sapranno alla fine della sua vita anche gli ortodossi, che avevano probabilmente applaudito e inneggiato alle battute violente e ineducate contro i valentiniani e contro i marcioniti. Ma nella disputa contro Marcione le sregolatezze della sua polemica raggiungono un livello inconsueto. Ragione sufficiente per pensare, cotesta, che nel marcionismo piú che in qualsiasi altra delle molteplici correnti che cominciavano a mezzo il secolo secondo ad apparire incompatibili con la predominante corrente della maggioranza ecclesiastica, Tertulliano scorgeva una certa superiorità spirituale e religiosa, che non sarebbe stato possibile vincere in altro modo se non con la beffa impertinente e col sarcasmo volgare.

Gli stessi caratteri dei metodi che Marcione aveva adoperato nella propagazione delle sue idee stavano lí a dimostrare che Marcione non era avversario da prendersi a gabbo: non era so-

prattutto uno di quei maestri raffinati di cultura speculativa, capaci solo di far presa su un pubblico circoscritto di cerebrali e di intellettuali.

La produzione religiosa di Marcione rivelava una sagoma singolarissima. Egli non si era dato affatto a sottili speculazioni mistico-teosofiche, come i maestri della gnosi, suoi contemporanei. Non si era perduto in complicate elucubrazioni cosmogoniche, analoghe a quelle di cui sembravano essersi nutrite con avidità le successive generazioni gnostiche. Di suo, Marcione non aveva composto che una sola opera strana ed originale, cosí per il contenuto come per la forma, ed a questa opera aveva imposto un titolo inconsueto, che sebbene desunto dalla nomenclatura retorica, nulla aveva di letterario e di retorico. L'aveva battezzata: *Antitesi*. Ed essa non era altro che la segnalazione nuda, arida, impressionante, dei contrasti che scavano un abisso incolmabile fra l'economia del Vecchio Testamento e quella del Nuovo. Ma, in realtà, l'antinomia fra il Vecchio e il Nuovo Testamento non era per Marcione che uno spunto felice per la segnalazione di antinomie piú profonde di quelle che possono essere individuate fra i documenti ufficiali di due forme religiose. Marcione scavava piú a fondo e andava a esplorare nelle pieghe piú intime della vita morale, individuale e collettiva, le antinomie paradossali che sussistono fra la legge tariffata e sanzionata della giustizia onerosa e quella extra-giuridica dell'amore volenteroso ed entusiasta. Possiamo dire ancor meglio. Scavando abissalmente nelle latebre

piú riposte di questo paradosso vivente che è la psicologia umana, Marcione mirava ad individuare il conflitto tragico che la natura umana porta in se stessa tra le cupidigie della sua sensualità inappagabile e le aspirazioni risorgenti della sua spiritualità conculcata.

Ma le *Antitesi,* nell'intenzione di Marcione, non dovevano essere un'opera per sé stante. Aveva le sue pezze. d'appoggio, e queste erano costituite dal testo canonico e genuino e primordiale che egli pazientemente aveva cercato di ricavare dalla tradizione evangelica, qual era giunta alla comunità cristiana del secondo secolo, e dall'insieme dell'epistolario paolino, sottoposto a revisione.

Profondamente persuaso che il messaggio del Cristo costituisse una novità inconguagliabile e sconcertante nello sviluppo della religiosità umana, ma in pari tempo che esso avesse subìto immediatamente nello stesso gruppo dei suoi primi seguaci una deformazione sostanziale, Marcione si era posto come còmpito preliminare la restituzione dell'originaria essenza cristiana. Egli non avrebbe potuto raggiungere questo scopo se non ricostituendo il testo ufficiale del messaggio cristiano, isolandolo da tutte le contaminazioni degli adattamenti e dei rifacimenti giudaizzanti. Aveva cosí creato un «Vangelo», il Vangelo per eccellenza, e questo non poteva essere per lui altro che il Vangelo di Luca, spogliato dai rivestimenti e dalle parafrasi intenzionali. Pa-

rallelamente alla restituzione di questo Vangelo genuino, Marcione si era dato a ricostituire il testo di un «Apostolico», un testo cioè dell'epistolario paolino, che presentasse anch'esso nella sua struttura autentica la predicazione di Paolo. In questo «Apostolico» marcionita entrarono dieci lettere paoline, liberate dagli apporti che vi aveva affastellato su lo spirito della vecchia e superata religiosità legalistica, riuscita a incunearsi pur in grembo alla giovane comunità credente.

Le *Antitesi* dovevano costituire l'apparato esegetico e il controllo dimostrativo di questo testo ufficiale, di cui Marcione redigeva il canone, aprendo cosí il varco e preparando la via alla canonizzazione del Nuovo Testamento. Questa però sarebbe stata fatta con maggiore docilità alla tradizione fino allora ricevuta, e senza preoccupazioni di intransigenza dottrinale, dalla comunità ortodossa.

Queste manipolazioni marcionite dei testi evangelico e paolino e questa accumulazione di contrasti fra la rivelazione del Nuovo Testamento e la tradizione del Vecchio noi non possiamo che ricavarle dalla pesante e farraginosa confutazione tertullianea. Primo dovere pertanto dello studioso è di porsi in guardia dalle contraffazioni che il pensiero di Marcione deve aver subìto attraverso la confutazione tertullianea.

Indubbiamente una posizione dualistica è alla base di quel pensiero. Ma qual è il dualismo professato da Marcione? Il suo

stesso paolinismo a oltranza ci permette di rispondere. Se Marcione è puramente e semplicemente un paolino integrale e conseguente, che il dualismo dell'Apostolo tra la legge e la grazia ha ipostatizzato in un dualismo storico fra due mentalità e fra due economie religiose, quella del Vecchio Testamento basata sulla violenza e quella del Nuovo basata sulla bontà, ogni riduzione del dualismo marcionita a dualismo cosmogonico anziché antropologico e storico è una vera contraffazione. Ora è questo precisamente quel che fa Tertulliano.

Una polemica imparziale contro Marcione avrebbe dovuto affrontare in pieno, prima di ogni altro postulato, il dualismo antropologico, la raffigurazione cioè del composto umano come la commistione eterogenea di due principî di azione nettamente antitetici, che lottano nella personalità umana e che si riportano ciascuno a una sua peculiare e specifica fonte di operazione. Tertulliano trova naturalmente piú semplice e piú comodo impegnare subito una prolissa discussione sulla unicità di Dio e sulla impossibilità logica e storica di distinguere, come faceva Marcione, il Dio buono e paterno, completamente ignoto e straniero fino al di della prima enunciazione evangelica, dal Dio creatore, che ha formato l'universo sensibile ed ha instaurato nel Vecchio Testamento l'economia religiosa della nuda e pura giustizia.

In verità, ponendosi da questo angolo visuale Tertulliano si uniformava alla testimonianza concorde della precedente produzione ecclesiastica, la quale aveva di un subito, fraintendendo

completamente l'insegnamento marcionita, trasportato i presupposti morali e storici del maestro pontico nel dominio della speculazione e della metafisica astratta.

È sempre questo il rischio fatale contro cui vanno a urtare insegnamenti religiosi che pongano i valori della moralità associata al disopra di quelli della schematizzazione concettuale.

Marcione dava inizio alle sue *Antitesi* con queste eloquenti e calde parole: «O meraviglia delle meraviglie, e cosa da far restare stupefatti ed allibiti, che intorno all'Evangelo nulla, assolutamente nulla, sia possibile dire, nulla pensare, nulla dovunque trovare, come conveniente e adeguato termine di comparazione e di interpretazione».

Non si potrebbe desiderare indizio piú chiaro e decisivo della zona sulla quale il maestro pontico intendeva di raccogliere e di isolare l'essenza intima della religiosità cristiana. Per lui con Cristo aveva avuto inizio una inaudita ed affatto eccentrica rivelazione spirituale senza precedenti e senza paralleli. Il messaggio cristiano non rappresentava *una* rivelazione fra molte: era senza possibilità di contestazione la rivelazione per eccellenza. Al cospetto del suo contenuto originale che cosa mai potevano valere le altre economie e gli altri regimi religiosi? Che cosa potevan valere mai la stessa tradizione e la stessa economia a cui il cristianesimo ufficiale si ricongiungeva direttamente, la tradizione cioè e l'economia del Vecchio Testamento? Queste erano tutte nella

manifestazione cosmogonica e storica di un Dio creatore e giudice, potente e irascibile.

Vien fatto di pensare che per lo spirito di Marcione, in cui sembravano ripullulare vecchie professioni dualistiche iraniche, rielaborate e circoscritte sotto la pressione delle dottrine antropologiche greche, gli atteggiamenti morali imposti da una determinata esperienza del Sacro valessero molto prima e molto meglio delle formulazioni astratte, a cui quelle esperienze credevano di doversi raccomandare, per la loro consistenza e per la loro virtú normativa. Comunque, se una forma qualsiasi di regime religioso doveva per necessità trascriversi in termini teologali e aderire ad una determinata raffigurazione ipostatica di sostanze divine, si doveva pure riconoscere che il Dio del Vecchio Testamento era un Dio radicalmente difforme da quello del Nuovo. Di questo Dio insolito e ignorato e della sua assoluta e incontaminata bontà, Gesù, apparso improvvisamente sulla terra nel XV anno di Tiberio, si era costituito araldo e testimone.

È vero, gli avversari di Marcione additavano a prova della sapienza benevola di Dio creatore lo spiegamento meraviglioso dell'universo sensibile e del mondo umano. Marcione ne storceva il viso infastidito e nauseato. Bell'affare in verità il mondo della creazione materiale con tutte le sue brutture, con tutte le sue deformità, con tutte le sue putredini, con tutte le sue basse fermentazioni! Lo spettacolo del male e del dolore nell'universo suggeriva ai marcioniti una formidabile iscrizione in falso contro

l'autore della creazione. Chi, dopo il Vangelo, conosce l'economia della bontà, ha qualcosa altro da ammirare che non le innumerevoli creature materiali, di cui non si scopre la ragione e non si individua lo scopo. Il vero problema che tormenta e attanaglia la vita associata dell'umanità è il problema inevitabile del male. Questo problema non potrebbe avere altra soluzione che la soluzione paradossale del Vangelo. Il quale ha discoperto i valori che appartengono alla genuina economia dello spirito, che è il Signore: i valori della bontà, della longanimità, del perdono, della non resistenza al male. Dopo tale strepitosa scoperta ogni utilizzazione della precedente economia è una contaminazione e un corrompimento.

Veramente nuova, originale, senza possibilità di confronti, era la parola suprema del Vangelo e di Paolo: la parola dell'amore che non conosce rivalità, la parola del perdono che non conosce rappresaglie, la parola dell'unica violenza possibile, quella violenza disarmata e condiscendente, che vince perdendo, e placa non combattendo. Marcione, ad un secolo di distanza da Paolo, ne avvertiva di nuovo tutta la sorprendente e sconfinata capacità normativa. Egli aveva constatato che in un solo secolo di esistenza questa parola aveva già smarrito, per la stessa tragica difficoltà di praticarla, la sua lucentezza incomparabile e la sua validità intransigente. La Chiesa ufficiale era troppo proclive a dimenticarne la consegna infallibile, per venire ad accomodamenti

col mondo e lasciarsi andare quindi ad una imperdonabile complicità con le scissioni e le violenze, onde si intesse la vita associata. Occorreva restituire il messaggio evangelico alla sua purezza primordiale. E l'unico mezzo per questa restituzione in integro era la separazione assoluta del messaggio cristiano da qualsiasi continuità con l'economia del Vecchio Testamento, l'economia del merito umano, della giustizia calcolabile, dei codici tariffati, delle discipline canoniche, dei regimi gerarchici. Se il Vangelo è l'annuncio mirabile del perdono, della dolcezza e dell'universale carità, non ci possono essere contatti e rapporti di successione fra l'Iddio potente e bellicoso della vecchia alleanza e l'Iddio amabile e condiscendente, del quale Gesù è l'interprete e il messaggero. Si tratta di due visioni antitetiche ed irriducibili della vita. Gli aderenti al Vangelo debbono sentire in profondità la inconfondibile spiritualità della loro rinascita e la dura responsabilità della loro consegna e della loro vocazione.

Quel che toglie all'audace e coerente posizione religiosa di Marcione un po' del suo fascino romantico e della sua bellezza ideale è la circostanza che egli è comparso in un momento politicamente sfavorevole per il giudaismo. Sicché, ai suoi inizi, la predicazione di Marcione può essere apparsa a qualcuno come una cooperazione ideale offerta alla campagna di sterminio che Roma, con l'imperatore Adriano, aveva risolutamente ingaggiato contro la razza d'Israele. Marcione giunge allora col suo Vangelo proprio nel momento in cui la terribile repressione antigiudaica

adrianea era pervenuta al suo epilogo fatale. Sicché, al cospetto dello storico, l'insegnamento marcionita, col suo rinnegamento spietato di tutta la tradizione giudaica, col suo disconoscimento radicale di ogni qualsiasi apporto israelitico alla rivelazione senza precedenti e senza paralleli della buona novella, presenta l'aspetto piuttosto sorprendente di un colpo ingeneroso, inferto, nel momento del piú grave repentaglio, ad una tradizione che soggiace alla persecuzione dei poteri pubblici. Ma di questa coincidenza Marcione non è responsabile. Quel che gli lacera l'anima è la incomprensione della comunità cristiana di fronte alla originalità della parola buona del Vangelo. E per combattere questa incomprensione, per arrestare la comunità credente sul cammino della sua degenerazione, Marcione percorre l'ecumenicità cristiana gettando il suo monito alla resipiscenza ed al ritorno al Vangelo.

I polemisti ecclesiastici, Tertulliano innanzi tutto, hanno reagito in maniera da facilitare il proprio còmpito. Hanno cioè trasportato sul terreno della speculazione teologica un dualismo che era per Marcione un semplice dualismo di concezioni antropologiche e di economie storiche. Non due dèi Marcione distingueva. Egli distingueva piuttosto due reami nel tormentato mondo cui noi apparteniamo, due reami che si congiungono per lottare drammaticamente in noi stessi. Sono il reame della materia e quello dello spirito. Il primo contrassegnato dall'avidità,

dalla sopraffazione, dalla irruzione della violenza. Il secondo guidato dagli ideali della rinuncia ascetica e della bontà illimitata. Il primo ha avuto la sua manifestazione integrale nel Vecchio Testamento: il secondo ha atteso la rivelazione arrecata dal Cristo per essere instaurato sulla terra.

Che i capisaldi dell'insegnamento marcionita fossero i principî ricavati direttamente dall'esperienza della piú elementare vita spirituale e dalla valutazione esatta del rovesciamento di criteri etici operato dal Vangelo e non fossero invece postulati di speculazione metafisica, appare da alcune tipiche circostanze. Appare ad esempio dal fatto che Marcione esprime e comprova fondamentalmente il suo originale dualismo mercè due detti evangelici che investono propriamente, non già le categorie antologiche dell'universo cosmico, bensí le connotazioni morali dell'operare umano e dei cicli storici. Le due immagini evangeliche che Marcione invoca piú decisamente a sostegno della sua posizione sono quella dell'albero buono o cattivo che dà frutti secondo la sua qualità e quella della impossibilità per l'otre vecchio di accogliere vino nuovo.

Purtroppo, secondo Marcione, all'indomani stesso della scomparsa dalla terra del messaggero del Dio buono, i giudaizzanti avevano tentato di riguadagnare terreno e di ricacciare nell'otre vecchio il vino della nuova e originale vendemmia. I primi stessi seguaci di Gesù, secondo Marcione, incapaci di realizzare appieno la consegna e l'ideale del loro Maestro, avevano

adulterato la sua parola ed i suoi precetti, frammischiandovi i comandamenti e le sanzioni della economia superata. I Vangeli recavano infatti l'impronta di simili adulterazioni. Paolo era stato l'unico degli Apostoli che avesse vissuto e ribadito la completa e inconfondibile originalità del messaggio cristiano. Anche il suo epistolario però era stato rimanipolato dallo spirito giudaizzante, che seguiva e spiava alle calcagna il Vangelo, per neutralizzarne l'azione e frustrarne il programma.

Prendendo il coraggio a due mani, Marcione si accingeva a reintegrare in teoria e in fatto l'autentica tradizione cristiana, con tanto piú alacre zelo in quanto nell'assimilazione della vera parola di Gesù il quale ha discoperto il mistero della spiritualità e dell'amore, è, secondo lui, il veicolo infallibile dell'unica salvezza.

Marcione pertanto isola nella storia dell'umanità il miracolo della redenzione, e lo colloca al centro della spiritualità e del suo destino. L'apparizione del Cristo, il suo messaggio, la sua paziente abnegazione al cospetto delle forze materiali da cui è retto il mondo ed al cospetto del loro Signore, costituiscono un fatto cosí strepitoso che occorre ormai dividere il corso del tempo in due cicli nettamente distinti, prendendo le mosse da quella data solenne. È naturale che quando il contrasto dei valori nella vita è sentito con violenza irresistibile esso si traduca, in virtú di una trascrizione automatica e prammaticamente indispensabile, in una visione teologica dualistica.

Ma non bisogna confonder mai le necessarie trascrizioni concettuali degli stati d'animo e degli orientamenti spirituali con la loro intima essenza e con la loro pratica significazione. Solo a causa di una insensibile miopia i polemisti non imparziali scambiano l'una cosa con l'altra e si illudono di battere le intime posizioni spirituali, attaccando le loro superficiali ed effimere traduzioni concettuali. Marcione non è un teorico. È piuttosto uno storico, perché è soprattutto un maestro spirituale che trae dalla esperienza del passato la norma per l'avvenire. La nuova età è cominciata per lui. Ed è cominciata precisamente dal momento in cui il Cristo ha bandito le tavole del suo «Editto»: il discorso della montagna. In comparazione con la novità trascendente di questa mai pensata e umanamente non pensabile visione dei rapporti morali fra gli uomini, qual valore possono mai avere e quale significato possono mai rivestire i racconti miracolosi dell'infanzia di Gesù e le dichiarazioni armonistiche e accomodanti dei testi evangelici correnti? Là si tendeva a conguagliare l'economia nuovissima della religiosità instaurata dal Cristo alle tradizioni superate ed evanescenti del popolo che era stato tanto piú violento ed iniquo quanto piú si era ritenuto orgogliosamente fedele ad una giustizia legale, la quale era farisaicamente vincolata ad una mercede sensibile. Di tutti quei racconti, di tutte quelle enunciazioni, Marcione faceva spietatamente man bassa, dovunque non fosse possibile dare ai particolari aneddotici ed alle dichiarazioni messianiche una interpretazione puramente mistica.

Gli scrittori ecclesiastici rimproverano a Marcione, con acerba uniformità, di essere stato doceta al modo di alcuni gnostici. Lo rimproverano cioè di avere negato la realtà storica dell'umanità assunta dal Cristo, messaggero del Dio buono. Probabilmente si tratta puramente e semplicemente di una riduzione stilizzata del suo disinteresse completo all'esistenza corporea del Cristo, in confronto con la sopravalutazione esclusivistica che egli faceva dell'opera morale e didattica spiegata dal Cristo nel mondo.

Per Marcione, tutto nel Vangelo è destinato a trovar valore e significato nel programma di una spiritualità eroica e intransigente. Tutto deve trasfigurarsi in un ciclo di concezioni e di visuali, da cui la materialità sia radicalmente esclusa. I mezzi e i segni di simile trasfigurazione sono dati dall'etica eccezionale bandita dal Cristo, la quale deve costituire il retaggio di ogni aderente a lui, pur sapendosi in anticipo che come essa aveva portato il Cristo alla croce, avrebbe esposto i proseliti all'odio del mondo e all'ignominia. La morale marcionitica era di una austerità superlativa. Coinvolgendo in un unico verdetto di nausea e di condanna l'universo sensibile, Marcione assegnava al credente un'esistenza di pura abnegazione per il bene nello Spirito, vietando ed inibendo tutto quello che potesse rappresentare una concessione vile alla materia ed una complicità vergognosa col Sovrano di questa.

Nell'esegesi sottile di Marcione le parabole del Cristo divengono simboli raffinati dell'azione spirituale del messaggio cristiano fra gli uomini, divengono metafore pregne di significato per indicare la posizione dell'uomo nel contrasto incessante delle forze antitetiche operanti nel mondo. Il ladro che entra di soppiatto di notte, da cui prende lo spunto la parabola registrata nel Vangelo di Luca al Capo XII, è il Signore della materialità e della violenza pronto sempre all'insidia contro i redenti dal Dio buono. Il grano di senape a cui il Regno di Dio è paragonato nel Capo XIII di Luca, simboleggia la nuova predicazione della bontà, che ogni illuminato da Cristo depone nella clausura gelosa della propria anima.

Una posizione di tale elevatezza e di tale disinteresse scavava un abisso tra Marcione e gli interpreti della comunità ortodossa. Ma nel medesimo tempo questa riduzione angusta e unilaterale, se si vuole, di tutta l'esperienza cristiana ad una sensazione acuta ma circoscritta del dissidio che è nel mondo tra materialità e spiritualità, staccava nettamente Marcione da tutte le nebulose speculazioni della gnosi cristiana.

Marcione è nel cristianesimo antico quegli che piú intransigentemente ha visto l'identità fra il Vangelo e la supermorale dell'amore e della non resistenza. Per questo la sua figura domina il cristianesimo antico e rappresenta uno sforzo di purificazione cristiana di cui altre volte nella storia si sarebbe sentito il bisogno. Egli non è, come l'ha veduto Harnack, un fondatore autonomo

di religioni. È un interprete genuino che riprende intransigentemente il cammino di Paolo. Secondo la testimonianza degli scrittori eresiologici ortodossi egli ha proclamato che l'Iddio annunciato dalla Legge e dai profeti non era affatto il padre del nostro Signore Gesù Cristo: «Quello, ben noto, questo, fino alla rivelazione di Gesù, completamente sconosciuto: quello puramente giusto, questo buono». Se l'avversione ad ogni visione materialistica della beatitudine del Regno porta Marcione a recidere troppo brutalmente e bruscamente i nodi di collegamento tra la predicazione apocalittica di Gesù e la tradizione profetica del Vecchio Testamento, questo può essere spiegato dalla ripugnanza che suscitavano in lui le pitture realistiche del Regno di Dio, come quelle di Papia di Gerapoli. In un momento nel quale la lotta cruenta fra giudaismo e Impero aveva toccato il suo parossismo, Marcione proclama che il Vangelo non ha nulla di comune con le lotte politiche, ma è solo pace, amore, purezza e abnegazione.

Si comprende molto bene l'imbarazzo degli apologisti ufficiali al cospetto di una spiritualità cosí alta e di una predicazione cosí intransigente. Si comprende come l'arduità della polemica li costringesse a deformazioni grossolane e ad obliterazioni imperdonabili. Si comprende soprattutto come Tertulliano dovesse insorgere contro una visione del messaggio di Cristo che toglieva alle prescrizioni dell'etica la visuale delle sanzioni apocalittiche.

Marcione teneva fisso lo sguardo sull'assoluto della perfezione morale, bollava di infamia ogni deviazione, rifiutava sdegnosamente una qualsiasi egoistica ricompensa. Per lui la «benignitas» del Nuovo Testamento, se nulla aveva di comune con la morale legalistica del Vecchio, nulla neppure esigeva di compensi realistici in un Regno di Dio da instaurarsi sulla terra. Il vecchio Dio della Legge poteva essere temuto. Il nuovo Dio non poteva essere che amato.

Tertulliano avrebbe cercato di prenderlo in parola e avrebbe domandato ironicamente perché mai, avendo rinunciato ad una sanzione sensibile, i marcionisti non operavano il male. Quante volte nel corso dei secoli si sarebbe proclamato che senza l'inferno non ci sarebbe moralità fra i credenti!

Marcione aveva già prospettato una simile abbiezione ed aveva dato una risposta perentoria. «Giammai, giammai». Questo grande *giammai* sarebbe stato un pruno negli occhi per Tertulliano e per gli altri polemisti della sua risma. Si poteva dare al mondo gente che si rassegnasse a tutte le rinuncie sensibili, che si sobbarcasse a tutte le mortificazioni della carne, senza chiedere il guiderdone del Regno beato, e senza compiacersi innanzi tempo della vendetta stupefacente che l'Iddio giudice si sarebbe preso dei recalcitranti al suo volere nel giorno della sua parusia? I marcionisti rappresentavano questo strano ed abnorme genere di uomini. Apologisti come Tertulliano, tutti infervorati nel so-

gno della loro apocalissi millenaristica, non avrebbero potuto acconciarsi all'idea. Non soltanto il suo temperamento si sarebbe ribellato ad una sublimazione cosí impalpabile e cosí disinteressata della morale evangelica, tutta contesta di bontà, di misericordia, di tolleranza, di perdono. Attraverso la parola di Tertulliano avrebbe parlato tutta la mediocrità della Chiesa ortodossa, in cui erano indispensabili una morale sanzionata e quindi farisaicamente definibile, ed una escatologia realistica, come insieme di rappresaglie e di stipendi.

Per Marcione il Regno di Dio è Cristo stesso. In questa formula è tutta l'escatologia marcionitica. Il maestro pontico lascia al materialismo giudaico l'aspettativa di un Regno eudemonistico sensibile. Nessuna immortalità naturale quindi e nessuna risurrezione della carne. Solo la pratica del bene introduce nell'eredità del Dio buono. Dei sudditi della carne Marcione non sembra preoccuparsi.

Appar dunque chiaro che nel conflitto tra la visione cristiana di Marcione e quella di un suo avversario quale Tertulliano, si concretava per la prima volta un conflitto che non avrebbe mai piú lasciato di lacerare drammaticamente le viscere della società cristiana. È il conflitto fra l'aspirazione idealistica al bene sognato e attuato come una consegna che scaturisce dalla rivelazione entusiasmante del Dio dell'amore, e la concezione del bene quale duro travaglio quotidiano, da registrarsi metodicamente in

un libro mastro, per il giorno in cui un giudice impassibile avrebbe tirato le somme del dare e dell'avere.

Era la legge del taglione contro la libera e spensierata pratica della abnegazione e della dedizione.

Il giudizio della storia non è il giudizio di Dio.

Noi possiamo dire che solamente le circostanze storiche, arbitre sovrane del destino degli uomini, segnavano il marchio infamante dell'eresia su quel Marcione predicatore della moralità assoluta, della bontà e della rinuncia, che in altri momenti storici avrebbe potuto incontrare sorte del tutto diversa.

Vi sono figure che hanno reincarnato nella storia lo spirito di Marcione e che la Chiesa ha collocato sugli altari.

Cosí paradossale e strano è il destino delle vocazioni spirituali nel mondo!

VI
LO SVILUPPO DELL'APOLOGIA

Ad un secolo preciso di distanza dalla morte del Cristo la società religiosa venutasi faticosamente costituendo di su la disseminazione rapida e intensa del suo messaggio, rivelava molteplici atteggiamenti e composite fogge. Il messaggio del Regno di Dio, come consegna della piú radicale metamorfosi interiore e del piú violento rovesciamento dei valori disciplinanti la vita del singolo nella collettività, si era, si potrebbe dire, rifratto in una molteplicità di forme spirituali, ciascuna delle quali concepiva quel Regno a suo modo.

Una rapida rassegna dell'insegnamento paolino prima, dell'esperienza. post-apostolica poi, ci ha permesso di constatare come il messaggio del Cristo, messaggio di radicale ed integrale palingenesi in vista dell'imminente ritorno del Signore trionfante, fosse stato già variamente atteggiato, secondo le predisposizioni e le predilezioni culturali e spirituali dei vari ambienti nei quali quel messaggio stesso si propagava.

La cosa è perfettamente comprensibile. Gesù, attingendo le regioni piú profonde e piú intime della coscienza umana, aveva dischiuso le porte della trascendente salvezza a chiunque, in un'adesione al Padre, capace di annullare tutte le forme della pratica consuetudinaria della vita morale, avesse trovato il modo di

vivere, in anticipo, nella gioia, nella pace e nell'amore, quella vita beata che avrebbe poi trovato nel Regno la sua realizzazione perfetta e la sua garanzia indefettibile. Le specificazioni possibili dell'esperienza cristiana non potevano che coinvolgere l'aspetto del Regno e l'accertamento razionale del suo reale accadere.

Spiriti come quello di Papia di Gerapoli, portati a identificare la giustizia con la perfetta eguaglianza nella distribuzione delle gioie sensibili della vita, erano naturalmente e automaticamente indotti a raffigurarsi il Regno annunciato da Cristo come l'attuazione sulla terra di un grande ideale comunista.

Spiriti come quelli di un Valentino e di un Basilide, educati a tutte le raffinatezze della speculazione alessandrina, erano indotti piuttosto a raffigurarsi il Regno come un ricongiungimento noetico ad un mondo di realtà trascendenti, sul tipo delle idee platoniche, mercè l'adesione alla rivelazione del Cristo, Egli stesso essere pleromatico, sceso sulla terra per espiare la colpa mitica di Sofia.

Il diverso modo di raffigurarsi il Regno importava di per sé una parallela differenza nel modo di raffigurarsi il Cristo. Per i comunisti millenaristi il Cristo non era che un grande profeta inviato da Dio come messaggero preliminare della instaurazione sovrana della giustizia nel mondo. Per la gnosi, il Cristo è un eone astrale, la cui comparsa sulla terra non è che un simbolo e un mistero, suscettibili soltanto di conoscenza iniziatica.

Per una scuola mediana come quella rappresentata dal IV Vangelo platonico, il Cristo non era che la concreta individuazione storica di quella figura mistica del Logos, che già Filone dal canto suo aveva concepito come l'essere medio indispensabile, di cui Dio aveva bisogno per venire a contatto col mondo della natura sensibile e col mondo umano.

La propaganda del messaggio cristiano in un mondo fatto di elementi eterogenei, avvinti alla medesima costituzione imperiale, come il mondo romano, non poteva non essere accompagnata da un'elaborazione sostanziale del messaggio cristiano a norma dei vari indirizzi culturali e delle varie esigenze spirituali. E ciascuna peculiare configurazione del messaggio cristiano nei vari ambienti a cui esso perveniva era istintivamente portata a raccomandare la propria interpretazione del cristianesimo ad una propedeutica razionale e storica, che fosse mezzo e tutela dell'ulteriore propagazione ed elaborazione.

Nasce cosí quella letteratura apologetica, che nel suo insieme costituisce l'espressione letteraria piú organica e piú insigne del cristianesimo nel secondo secolo.

È strano osservare che mentre questa letteratura apologetica obbedisce principalmente al proposito di difendere la comunità cristiana dagli attacchi dell'autorità politica e della cultura laica, in realtà questa letteratura finisce col servire soprattutto gli interessi interiori della vita e del pensiero cristiani, i quali in tanto possono piú validamente imporsi all'attenzione ed al rispetto del

mondo circostante, in quanto si vengono piú intensamente agguerrendo, cosí dal punto di vista concettuale come dal punto di vista pratico.

Al cospetto dell'odio e del disprezzo che il mondo pagano ostenta verso le comunità cristiane, gli apologisti greci che si assunsero il còmpito di illuminare gli avversari sulla insospettabile innocenza dei seguaci del vero Dio, tennero i loro scritti su un livello di mirabile dignità. C'è in loro veramente la coscienza spontanea di rappresentare una forza religiosa, contro cui è vana la resistenza come è sterile la persecuzione.

Bramosi innanzi tutto del bene spirituale dei loro avversari, questi apologisti cristiani cercano di cogliere ogni occasione per riversare nelle loro coscienze, annebbiate dai pregiudizi e intorpidite dalle consuetudini, sprazzi di luce e di verità che le stimolino verso una piú propinqua e scrupolosa conoscenza delle vie della salvezza.

I loro scritti sono nel medesimo tempo elaborate esposizioni dottrinali e descrizioni colorite della incontaminata illibatezza dei costumi cristiani.

Ma c'è nelle loro apologie molto piú che una difesa e un'esortazione. C'è soprattutto, trepidante e prezioso, lo sforzo di una coscienza credente, che cerca faticosamente di dare organicità alle proprie idee e indirizzo alle proprie aspirazioni.

Non è da credere che questa pleiade di scrittori, tutti intenti a purgare la figura morale dei cristiani dalle accuse invereconde

che il mondo pagano circostante scagliava contro la loro professione di fede, e tratti da un istinto quasi inconsapevole a rivestire il messaggio cristiano di una patina filosofica che lo facesse accetto alle classi colte dell'Impero, si uniformi tutta al medesimo indirizzo di pensiero e al medesimo metodo di difesa e di offesa. Questi scrittori che la tradizione ecclesiastica ha conglobato sotto la comune denominazione di «apologisti» sono profondamente difformi l'uno dall'altro. La loro esperienza religiosa non è sempre del medesimo tipo. Gli stessi elementi costitutivi dell'insegnamento uscito dalla predicazione di Gesù e dalla interpretazione di Paolo e dal travaglio diffuso della generazione sub-apostolica, l'elemento cioè dottrinale da una parte, messianico ed apocalittico dall'altra, si riflettono in misura difforme nell'uno e nell'altro apologista. Quel che li tiene uniti, a prescindere anche dalla consuetudine presto invalsa nella comunità di considerarli genericamente come ugualmente tutti ispirati dal proposito della difesa cristiana, è lo sforzo istintivo della fede che essi rappresentano, di trovare al messaggio di cui sono nel medesimo tempo di già gli eredi e i trasmettitori, un rivestimento concettuale ed una giustificazione storica, che valgano a garantirgli un piú vasto raggio d'azione ed una piú solida struttura culturale.

In verità, non tutti gli scrittori che vanno sotto il nome di apologisti redassero vere e proprie apologie del cristianesimo. Da questo punto di vista li possiamo ripartire in due categorie.

Una prima categoria, rappresentata veramente da avvocati del cristianesimo che hanno effettivamente presentato le loro arringhe defensionali alle autorità costituite, comprende il martire Giustino che tra il 150 e il 160 indirizzò direttamente uno scritto in difesa dei cristiani all'imperatore Antonino Pio, con una appendice diretta al Senato Romano; Aristide, che fra il 138 e il 157 diresse al medesimo Antonino Pio anch'egli un'apologia dei cristiani; e l'ateniese Atenagora, che tra il 177 e il 188 indirizzò una supplica per i cristiani agli imperatori Marco Aurelio e Lucio Aurelio Commodo. Di fronte ad essi possiamo comprendere, sotto una unica seconda categoria, i difensori del cristianesimo che non si rivolgono tanto alle autorità costituite, quanto alla massa pagana ed al mondo della cultura profana presso i quali cercano di accreditare in una forma o nell'altra il messaggio cristiano. A questa categoria appartengono Taziano col suo Discorso ai greci e Teofilo Antiocheno coi suoi tre libri sul cristianesimo diretti al pagano Autolico. Non è detto che questi scrittori si limitino all'atteggiamento difensivo. A volte prendono il tono sarcastico dell'aggressione polemica per rovesciare le parti e ritorcere contro i costumi pagani e contro la tradizione culturale del paganesimo le armi che il paganesimo adoperava contro la propaganda cristiana. Da questo punto di vista scritti come quello di Ermia: «I filosofi pagani alla sbarra» meritano di essere annoverati nel fascio della letteratura apologetica, come manifestazioni tipiche

di quella capacità conquistatrice e sovvertitrice che il messaggio cristiano portava con sé, attraverso il suo cammino nel mondo.

All'apice di questa letteratura apologetica, che ha foggiato nel secondo secolo le linee maestre di tutta la posteriore tradizione ecclesiastica, va posto Tertulliano, l'apologista africano, in virtú del quale l'apologia cristiana ha cominciato effettivamente a trasformarsi in un pieno ed organico sistema di idee.

Abbiamo detto che i due elementi centrali dell'insegnamento cristiano alla metà del II secolo, l'elemento teoretico e l'elemento messianico-escatologico, dominano in diversa misura nell'uno e nell'altro degli apologisti. Non si deve però pensare per questo che i due elementi fossero assolutamente incompatibili. Le forme estreme dell'escatologia realistica come il millenarismo noi le troviamo in maestri come Giustino, che pure soggiacciono ad una ispirazione culturale armonistica e che soprattutto cercano di mostrare che la rivelazione cristiana non è un prodotto abnorme ed una esplosione subitanea, nel piano di sviluppo della spiritualità precristiana.

È, si potrebbe dire, sulla dottrina del Logos, che una cernita si può fare fra i due gruppi di apologisti. Gli uni persuasi che il cristianesimo sia il coronamento definitivo della preparazione razionale e delle aspettative religiose del mondo precristiano, gli altri al contrario disposti ad esaltare oltre ogni limite concepibile l'originalità del messaggio cristiano e la sua abissale difformità e

insurrezione di contro a tutte le precedenti manifestazioni della cultura e dello spirito nel mondo.

Una piena filosofia della storia noi la troviamo in Giustino. Per lui il Logos non è soltanto la ragione divina considerata nella sua interezza, figlio di Dio e immanente a Dio. In pari tempo Giustino riconosce che un riflesso di questo Logos divino è nella ragione degli uomini e che disseminato parzialmente, come un germe, nelle viscere dell'umanità in sviluppo, ha guidato per vie misteriose l'umanità alla luce piena e non valicabile del Vangelo. Giustino non esita ad ammettere che anche coloro i quali vissero prima della venuta di Cristo sulla terra poterono, con una grande virtú personale, raggiungere la salvezza. Nel novero di questi predestinati alla salvezza nel mondo precristiano in virtú della luce parziale del Verbo accesa nelle loro anime Giustino pone, oltre ai profeti, le Sibille ed i filosofi Socrate, Eraclito ed altri pochi minori con loro. Naturalmente Giustino si guarda molto bene dallo spingere troppo oltre un principio di questo genere che, applicato indiscriminatamente, indurrebbe a negare la necessità della nascita e della morte del Cristo, quali mezzi necessari alla salvezza degli uomini. Si potrebbe dire che per Giustino le possibilità di salvezza dell'umanità precristiana sono di natura teoretica. Possedendo una ragione soltanto parziale, esposti ai continui assalti dei demoni, circondati da abbominevoli esempi di colpa, solo in una esigua minoranza gli spiriti delle età precristiane furono capaci di assurgere a quella dignità, che garantisce

la partecipazione alla beatitudine di Dio. Nessuno di quei maestri che disseminarono la luce del Verbo nel mondo precristiano fu capace di raccogliere veri seguaci dopo la morte. C'è ad ogni modo e vive in una parte dell'apologia cristiana del secondo secolo una certa fede nelle capacità salutifere della ragione. Ma queste capacità sono fragili, insufficienti, precarie. La rivelazione e la redenzione operate dal Cristo appaiono ugualmente come un dato indispensabile alla trasformazione spirituale dell'umanità.

Se noi però vogliamo valutare l'apporto recato da maestri come Giustino alla solidificazione del pensiero cristiano e al suo inserirsi in una organica e totalitaria visione della storia, siamo probabilmente autorizzati a pensare che il cardine del suo sistema apologetico è rappresentato dallo sforzo di collegare direttamente il cristianesimo, non solamente con la tradizione biblica, nel che egli si diversifica recisamente da Marcione, ma anche con la tradizione del pensiero classico. Giustino è il primo vero umanista nella storia del cristianesimo. Il primo che ha cercato di fare del cristianesimo il risultato di tutto lo sviluppo millenario dell'umanità, sí da avvincere indissolubilmente il cristianesimo stesso a tutto il travaglio morale della storia umana, dalle origini adamitiche alla pienezza dei tempi.

Partendo cosí dal presupposto piú o meno consapevolmente avvertito che la verità è una ed eterna, Giustino ha offerto per la prima volta al cristianesimo la coscienza delle sue origini nel piú

lontano orizzonte storico, cosí biblico come extra-biblico. Giustino narra di avere lungamente errato attraverso le numerose scuole filosofiche sparse nel mondo ellenico e romano, prima di essersi imbattuto nella conoscenza dei libri profetici, che gli hanno rivelato la verità. Ma Giustino non è affatto disposto per questo a ripudiare il viatico prezioso raccolto lungo il suo pellegrinaggio attraverso le scuole filosofiche e il cristianesimo appare a lui come la filosofia unica vera, in quanto ha portato a conclusione quel che nelle scuole filosofiche era crepuscolare ed embrionale. «La filosofia, egli dice, è realmente il tesoro piú inestimabile ed il piú meritevole omaggio che noi possiamo prestare a Dio. A Dio la filosofia ci guida e ci congiunge e Santi veramente sono coloro che le dedicano tutto il loro pensiero» (*Dialogo con Trifone*, CAPO III).

E poiché la filosofia è già l'esplicazione piú alta delle capacità dello spirito, filosofia e cristianesimo non possono essere per Giustino che una cosa sola. È da questa posizione di spirito che nascono in Giustino le speculazioni a proposito del Logos. Il dogma trinitario si va cosí delineando nella elaborazione concettuale della letteratura apologetica sotto la pressione di una visione storica che vuole dare ragione dei progressi spirituali dell'umanità e del suo provvidenziale avviamento alla piena rivelazione del Cristo.

I profeti, secondo Giustino, hanno preannunciato i fatti che si sono avverati con la discesa del Cristo, ed hanno cosí apprestato in anticipo una dimostrazione concreta ed inappellabile del cristianesimo veniente. Il valore del Nuovo Testamento, ed in generale di tutti gli scritti che, non ancora canonizzati all'epoca di Giustino, erano attribuiti agli apostoli, è precisamente quello di aver dato la controprova delle verità profetiche, tramandando i fatti e i detti della vita di Gesù Cristo, che altrimenti ci sarebbero ignoti, e dandoci cosí il modo di interpretare le leggi morali e religiose nel loro autentico significato. E cosí pure se il Figlio di Dio si fece uomo, se soffrí la maledizione della croce, ciò fu essenzialmente perché occorreva confermare in modo visibile le rivelazioni profetiche ispirate dal Logos stesso. In tal modo la ragione parziale ha toccato il suo completamento nella rivelazione integrale del Logos divino. I cristiani l'hanno ormai come loro inalienabile retaggio. Forti di questa loro conquista, essi hanno ormai la sicurezza contro gli esterni spiriti malvagi, che non desistono ancora, si intende, dalla loro guerra accanita e spietata contro i buoni. Ma gli uomini in cui abita lo Spirito sono di natura superiore ai demoni, e sono quindi capaci di dominarli. Tutto impregnato di sensazioni e di scrupoli magici, Giustino considera la croce come un'arma irresistibile, al cui solo nome i tentatori debbono fuggire atterriti.

La cristologia di Giustino obbedisce cosí ad un duplice ordine di considerazioni. Da una parte la sua visione storica di una rivelazione progressiva nel genere umano e di una preparazione dell'umanità al messaggio del Cristo operata dal Logos comunicato da Dio alla ragione umana in cammino, lo sospinge ad una identificazione sempre piú concreta e realistica del Cristo storico col Logos preesistente nella mente di Dio. D'altra parte la sua profonda fede escatologica nel Regno di Dio veniente lo sospinge energicamente a dare risalto all'opera storica e messianica del Figlio di Dio. Il Logos, potenza razionale, è stato, in qualche maniera, latente fin dall'eternità nel grembo del Padre, riassumente in sé tutte le forme delle cose create. Ad un certo momento questo ineffabile Logos che è nel medesimo tempo pensiero e parola, ragione e discorso, fu misteriosamente pronunciato ed emesso dal Padre, come primogenita di tutte le creature. I rapporti tra il Verbo immanente e il verbo emesso e pronunciato non riescono a farsi molto chiari nella speculazione teologica degli apologisti. La loro teologia trinitaria ha qualcosa di nebuloso e di indefinibile. In Giustino, come in Taziano, il Figlio e lo Spirito sono identificati, e soltanto Atenagora parla, ad esempio, dello Spirito come di una emanazione del Padre e del Logos. Attingendo da quelle tradizioni platoniche che erano diffuse nel mondo colto del tempo, gli apologisti vedono essenzialmente il Logos come il demiurgo, come cioè il diretto artefice del mondo,

lo strumento di cui il Padre si servì per la generazione di tutte le cose.

Non c'è da pensare però che la posizione di Giustino, posizione di simpatia e di fiducia nelle possibilità della speculazione umana e nell'opera provvidenziale compiuta dalla filosofia quale preparazione alla rivelazione cristiana, sia condivisa da tutti gli altri apologisti. Il piú insigne discepolo di Giustino, Taziano, è su questo punto nettamente discorde dal suo maestro.

Per lui la ragione è assolutamente inadatta ed impari a raggiungere la verità nel mondo delle realtà spirituali. Quanto Giustino è indulgente nel giudicare la filosofia, altrettanto Taziano è aspro, severo, intransigente. Se la filosofia ha raggiunto qualche verità intorno alla nozione di Dio, intorno alla sua natura ed intorno alla sua azione nel mondo, questo si deve unicamente alla dipendenza della filosofia greca dalla rivelazione biblica. Una tesi di questo genere ha imposto a Taziano una lunga dissertazione storico-cronologica, intesa a dimostrare la priorità di Mosè su tutta la civiltà greca. Indirizzandosi ai greci, agli antesignani cioè della civiltà di contro ai barbari, Taziano prende arditamente l'offensiva: «Conviene bene che io vi mostri che la nostra filosofia è piú antica della civiltà greca e per dimostrare ciò noi assumeremo come punti di riferimento Mosè ed Omero, poichè ciascuno dei due è la figura piú antica del proprio mondo. Essendo l'uno il primo dei poeti e degli storici, l'altro l'iniziatore di tutta la sapienza barbarica, è perfettamente logico che noi li scegliamo

come termini di comparazione. Noi vedremo cosí che le nostre tradizioni risalgono piú indietro nel tempo, e che vanno riportate ad un'epoca anteriore, non solamente alla scienza greca, bensí anche alla stessa invenzione della scrittura. E per dimostrare questo io non farò appello alla testimonianza dei nostri: preferisco farmi forte della testimonianza dei greci. Poiché evidentemente il primo metodo sarebbe assurdo, visto e considerato che voi greci non accettereste mai la nostra testimonianza. Il secondo metodo, invece, se io riuscirò a mantenerlo in tutta la mia dimostrazione, sarà infallibile, poiché combattendo con le vostre armi, io metto in campo argomenti di fronte ai quali voi non potete mostrare alcuna diffidenza. Sulla poesia di Omero, sulla sua famiglia, sul tempo in cui egli è fiorito, le prime ricerche sono dovute a Teagene di Region, contemporaneo di Cambise, a Stesimbroto di Tasos, ad Antimaco di Colofone, ad Eraclito di Alicarnasso, a Dionigi di Olinto e dopo di loro a Eforo di Cimea, a Filocoro di Atene, a Megaclide ed a Camaleonte, peripatetici; dopo sono venuti i grammatici Zenodoto, Aristofane, Callistrato, Cratete, Eratostene, Aristarco, Apollodoro. Tra loro i discepoli di Cratete dicono che egli, Omero, è vissuto prima del ritorno degli Eraclidi, 80 anni dopo la guerra di Troia al piú tardi. I discepoli di Eratostene dicono che Omero è fiorito 100 anni dopo la presa di Troia. Quelli di Aristarco lo collocano all'epoca della colonizzazione ionica, che è posteriore di 140 anni alla guerra troiana. Filocoro dopo la colonizzazione ionica, essendo

arconte ad Atene Archippo, 180 anni dopo la guerra troiana. I discepoli di Apollodoro lo pongono 100 anni dopo la colonizzazione ionica, vale a dire 240 anni dopo la guerra troiana». E Taziano continua ancora a lungo a raccogliere le reminiscenze della sua erudizione scolastica per dimostrare quanta incoerenza domini nelle cose fondamentali della cultura storica ellenica, qual è l'epoca in cui Omero era vissuto e aveva cantato. E dalla rassegna delle incoerenze e delle disparità nel dominio della cultura omerica, Taziano trae vittoriosamente argomento per pensare che questa cultura greca non merita di essere presa in nessuna maniera sul serio, perché non è che esibizione di vanagloria. Di fronte a questa cultura vanitosa e inconcludente, sta la saldezza della fede biblica cristiana: «In noi, nessun prurito di vanagloria e per questo nessuna divergenza nelle dottrine. Separati da tutte le dottrine comuni e terrestri, unicamente obbedienti ai precetti di Dio, sottoposti docilmente alla legge del Padre e della incorruttibilità, noi respingiamo recisamente quanto poggia sulla fragile opinione umana. Fra noi non sono soltanto i ricchi a coltivare la filosofia. I pezzenti godono gratuitamente dell'insegnamento. O che forse, perché viene da Dio, può essere compensato con i doni e i vantaggi di questo mondo? Noi accogliamo a braccia aperte tutti coloro che vogliono ascoltare, vecchi come fanciulli; tutte le età sono ugualmente onorate da noi e noi non pronunciamo menzogne. E voi fareste molto bene a staccarvi dalla vostra empietà. Noi facciamo le medesime accoglienze a

tutti coloro che vogliono far professione di filosofia, poiché la forza della ragione può essere in tutti, e non è raccomandata alle forze del corpo».

In questa invettiva finale noi cogliamo probabilmente una delle forze piú impetuose della propaganda cristiana: il senso che la rivelazione religiosa, risalente alle origini dell'umanità storica con Mosè, è retaggio universale degli uomini, indipendente dalla loro condizione sociale e dalla loro appartenenza etnica. Questo Siro, erede di quella barbarie, che Grecia e Roma avevano avuto ugualmente a dispregio, non ha assimilato la cultura ellenica che per ripudiarla col gesto piú sprezzante. È una cultura d'accatto, è una cultura di un piano inferiore e di qualità derivata. È retaggio di pochi ed è satura di albagia e di menzogna. Solo nella tradizione biblica, nella sua realizzazione neo-testamentaria, solo nella visione dell'imminente Regno, è la piena vita dello spirito e la vittoria suprema della ragione. Il cristianesimo è la luce del mondo; è anche il modo per acquistare l'immortalità. Perché inserendo la sua antropologia nella sua escatologia e ripudiando anche in questo nettamente la tradizione culturale dell'ellenismo, per aderire in maniera che si direbbe feroce alla tradizionale antropologia della Bibbia e soprattutto dei profeti, Taziano nega assolutamente una immortalità naturale dell'uomo, per proclamare una immortalità beata che è condizionata e che si conquista soltanto mercè l'adesione al Cristo e l'adesione al suo evangelo.

Ma il disprezzo per la filosofia ellenica raggiunge in un altro scritto, che noi possiamo benissimo comprendere nel novero delle opere apologetiche del secondo secolo, la sua forma piú virulenta: è la beffa dei filosofi pagani, del filosofo Ermia. Si tratta di una rapida e schematica requisitoria contro i piú celebrati maestri della speculazione greca precristiana. L'autore di questa sardonica e intransigente invettiva contro la filosofia non vede affatto negli insigni maestri del pensiero greco allievi inconsapevoli o precursori crepuscolari del Logos. Secondo lui, intorno ai problemi centrali dell'umana riflessione, l'anima, Dio, il mondo, la speculazione razionale degli uomini non ha saputo fare altro che ammassare contraddizioni e sciocchezze. Solo il Vangelo ha dato la piena enunciazione della verità. Meno agguerrita della diatriba di Taziano, questa invettiva, che piú di una volta ha l'andatura di un sermone, sta a rappresentare nella maniera piú aperta il disdegno di una parte della riflessione cristiana del secondo secolo, contro la speculazione filosofica del mondo precristiano. All'epilogo della rassegna che egli fa delle varie scuole filosofiche greche (la sua conoscenza dei sistemi filosofici è piuttosto circoscritta e non comprende alcun neoplatonico, nel che si potrebbe anche riconoscere un termine cronologico) lo scrittore conclude con queste parole desolate: «Ho passato in rassegna questa congerie di opinioni, onde mostrare la loro intima contraddizione, onde far vedere come si sperde nel vago e nel

vuoto la loro indagine delle cose, come il termine loro sia la vanità e l'inutilità, termine povero di qualsiasi conferma che scaturisca dalla realtà evidente e dal ragionamento perspicuo».

Questa molteplicità di indirizzi nella soluzione del problema centrale che doveva offrirsi ai difensori del messaggio cristiano nel secondo secolo ci permette di cogliere di scorcio le ragioni e gli impulsi che sollecitavano il messaggio stesso verso una sistemazione teoretica e pratica dei propri elementi costitutivi.

Là dove l'elemento sociale del messaggio cristiano, la visione cioè del veniente Regno di Dio trionfo assoluto della giustizia, della pace e dell'eguaglianza fra gli uomini, aveva nettamente il sopravvento, i problemi culturali e filosofici apparivano come un dato di secondaria e trascurabile importanza. I rapporti del messaggio cristiano con la precedente evoluzione della spiritualità nel mondo ellenistico-romano non destavano un interesse prevalente. Si poteva anche lasciare andare alla malora tutto quel che rappresentava l'eredità delle tradizioni culturali precristiane pur di affermare e proclamare solennemente l'originale rivelazione del Cristo e la sua prossima trionfale attuazione nel Regno di Dio. Là dove invece il problema della continuità di quelle tradizioni e del loro integrale completamento nella rivelazione del Cristo si presentava come un problema indeclinabile e cogente, l'elemento escatologico della rivelazione evangelica correva rischio di svaporare in una visione solamente idealistica della vita e di rimbalzo le preoccupazioni storico-culturali tendevano ad

assumere una posizione di preminente rilievo. Naturalmente, lo ripetiamo, il taglio non è netto come si può presentare alla nostra tarda riflessione storica. Si potrebbe dire anzi che la simultaneità dei vari indirizzi e la compenetrazione scambievole dei vari orientamenti erano maggiormente possibili là dove la forza dell'intelligenza e l'ampiezza della cultura e l'elasticità della sensibilità religiosa consentivano a coloro che, nella schiera degli apologisti cristiani, ne avevano capacità, di emergere a piú largo volo.

L'ultimo e il piú grande nella schiera degli apologisti cristiani del secondo secolo, quegli che assimilando e rielaborando tutti i dati della precedente apologia in lingua greca ha creato il pensiero e la lingua del cristianesimo agli inizi del terzo secolo scrivendo per primo in latino in difesa dell'Evangelo, Tertulliano, ci è appunto prova del come attraverso l'apologia il cristianesimo non ha creato soltanto le armi aggressive della sua difesa e della sua offesa, ma ha anche offerto, all'ancora informe e fluido insegnamento cristiano, la forgiatura sistematica da cui doveva balzar fuori il dogma della tradizione ecclesiastica. E con questo stesso Tertulliano ci è documento vivo della complessità sorprendente dei coefficienti che animano la Cristianità del secondo secolo.

Tutte le forme possibili dell'apologetica cristiana sono state vittoriosamente tentate dal forte scrittore africano. L'*Ad nationes*, l'*Apologeticum*, il *De testimonio animae christianae* costituiscono una

trilogia in cui si può dire che Tertulliano ha portato a perfetto compimento tutte le risorse possibili di una dialettica difensiva, cui possa e debba raccomandarsi una innovazione religiosa.

L'*Ad nationes* ha tutto l'andamento di un manifesto lanciato al pubblico, che conviene investire non con ricercate disquisizioni dottrinali ma con la flagellante invettiva della argomentazione *ad hominem*.

L'*Apologeticum* invece è specificamente ed espressamente indirizzato «ai magistrati dell'Impero romano, costituiti per pronunciare i loro verdetti in luogo scoperto ed elevato, quasi al vertice della città». L'inciso allude in foggia graficamente corretta alla giacitura della residenza proconsolare sulle pendici di Birsa a Cartagine. Si era nel fitto della persecuzione di Settimio Severo.

Nell'*Ad nationes* Tertulliano attacca alle radici il politeismo, mostrandone con dati largamente attinti dalla teologia varroniana e dalla interpretazione evemeristica la fondamentale inconsistenza. Il procedimento dialettico e defensionale a cui si attiene l'apologista cristiano è dal principio alla fine una sottile e abile ritorsione. Quelle nefandezze che i pagani sospettano nei cristiani e imputano loro, sono invece l'accompagnamento normale della loro vita e delle loro credenze. Le superstizioni che i pagani attribuiscono al *tertium genus* – come i cristiani son designati – sono invece le superstizioni di cui è intessuta la teologia ufficiale. Di questa religiosità ufficiale corrente Tertulliano ricerca le fonti,

per mostrarne l'incoerente arbitrarietà, e studia lo spiegamento, per coglierne la riconoscibile fatuità.

Rivolgendosi nell'*Apologeticum* alle autorità costituite, Tertulliano istituisce, della religione proscritta, una difesa dalle proporzioni vaste e dalla coesione piú organica. Addestrato alla conoscenza dell'apologetica greca; perfettamente consapevole di quel che si poteva obbiettare giuridicamente e moralmente alle persecuzioni delle autorità imperiali ed alla sorda ostilità della massa, Tertulliano non si limita piú a ritorcere contro i pagani le accuse obbrobriose che la loro fantasia depravata accampa contro le comunità credenti nel Vangelo. Non si limita neppure a smantellare le loro favolose e invereconde mitologie. Ma proclama con coraggiosa alterigia la fede vilipesa e disvela senza sottintesi dinanzi al pubblico la vita liturgica e l'organizzazione interna degli iniziati.

L'*Apologeticum* è veramente una completa arringa defensionale, nella quale il Vangelo e la Chiesa sono difesi per ordine sul terreno giuridico, su quello politico, su quello morale e su quello religioso.

Tertulliano dimostra innanzi tutto come la procedura dello Stato romano contro il cristianesimo nasconda pregiudizialmente un palmare controsenso. I cristiani sono universalmente invisi e duramente perseguitati come responsabili dei piú atroci misfatti. Ma poi in realtà il trattamento che viene ad essi imposto

nulla ha di comune col trattamento al quale sono individualmente sottoposti i veri delinquenti. Infatti non si inquisisce direttamente e spontaneamente contro di loro, ma si aspetta la denuncia. Non si chiede ai cristiani una confessione dei loro delitti; al contrario, si chiede ad essi di rinnegare la loro fede, proprio con quella medesima tortura che è abitualmente applicata per estorcere al delinquente il riconoscimento del misfatto. Di fronte a simili anomalie di procedura, che espongono i cristiani ad una iniqua contraffazione della loro qualità e della loro professione, i cristiani hanno bene il diritto di esigere che, se debbono sottostare a condanna, la condanna non sia sinonimo di infamia.

Ebbene, quel che i singoli cristiani, denunciati, catturati, torturati, non possono proclamare alla luce del sole, Tertulliano lo bandirà per tutti, dinanzi al mondo.

Egli si sbarazza innanzi tutto di una pregiudiziale che potrebbe essere sollevata contro il tentativo di giustificare pubblicamente la nuova religione. Si potrebbe cioè fare appello alla prassi consacrata dal regime legale romano. Quel che è conforme alla legge non è per definizione giustificato in se stesso? Le leggi dello Stato non hanno qualche cosa di sacro, di inviolabile, di legittimo in se stesse? Tertulliano infirma in radice questa presupposizione della convertibilità fra il legale e il legittimo, fra la legge empirica e la legge eterna, fra la storicità di un accadimento e di una istituzione e la loro teoretica validità. «Voi sentenziate a

norma di diritto: non è permesso ai cristiani di esistere. Voi credete cosí di sollevare un'abbiezione preliminare contro la liceità della nostra esistenza. Voi sopprimete e soffocate cosí qualsiasi esigenza della coscienza umana. Voi fate ricorso ad una violenza indebita e ad una tirannide iniqua, in quanto ci negate il diritto di esistere unicamente perché non lo volete. Non ce lo negate perché questo diritto di esistere non ci debba essere consentito». Tertulliano osserva come nulla ci sia al mondo di piú variabile delle umane legislazioni. Vano è pertanto cercare in esse una giustificazione qualsiasi ai violenti procedimenti dello Stato. Non c'è legge empirica che non soggiaccia ad una superiore norma di bene.

Sbarazzato cosí con un colpo polemico violento e reciso il terreno dalla consuetudinaria opposizione sollevata dalle tradizioni costituite contro ogni novità spirituale, Tertulliano passa a confutare, non senza disdegno, le accuse che i pagani insinuavano intorno, per coprire di onta e di discredito le riunioni delle comunità cristiane. Erano le accuse di infanticidio, di pasti cannibaleschi, di orgie incestuose.

Quindi Tertulliano passa a difendere i credenti nel Vangelo dal duplice rimprovero di sacrilegio e di lesa maestà. Ribattere il primo rimprovero è agevole. Per farlo, Tertulliano non ha che da riprendere le argomentazioni svolte nell'*Ad nationes*, mostrando diffusamente chi sono, alle loro origini prime, i presunti dèi del paganesimo.

Abbattere il secondo rimprovero era piú arduo e piú rischioso. La monarchia che Cesare aveva voluto costituire, e verso la realizzazione della quale l'Impero si era automaticamente avviato, conduceva, per logica conseguenza, alla rappresentazione divina del sovrano, alla maniera dell'Oriente. Cesare dittatore si era fatto prestare ancor da vivo un culto religioso. Le sue statue erano state collocate fra quelle degli dèi. Uno speciale flamine era stato designato per il suo culto.

Augusto aveva seguìto l'esempio di Cesare per l'Oriente, o, meglio, per tutto l'Impero, tranne che a Roma. D'altra parte, avendo fatto collocare il *Genius Augusti* fra i lari dei crocicchi, aveva anche qui preteso una situazione quasi divina, a cui il titolo di *Augustus* era venuto a portare la sanzione senatoriale.

Se il titolo di dio fu ufficialmente assunto dagli imperatori soltanto dall'epoca di Aureliano, autentici omaggi religiosi erano stati offerti ai simulacri imperiali, dalle origini stesse dell'Impero. Sottrarsi pertanto all'uso corrente costituiva una pericolosa ostentazione di sovversivismo. Tertulliano, per cercare di giustificare un rifiuto di tal genere, è logicamente indotto, non solamente a mostrare quanto sia cosa risibile un ossequio divino prestato ad un uomo, ma anche a mostrare che se i cristiani si rifiutano di prestarlo, per tutto il resto della loro attività e del loro pensiero nulla hanno che li possa costituire sudditi sleali e oppositori insidiosi. Forte di questa pregiudiziale convinzione, Tertulliano non ha alcuna difficoltà a svolgere, al cospetto del mondo

e senza sottintesi, la fede del cristianesimo e a scoprire alla luce del sole la liturgia fraterna e periodica delle comunità cristiane.

E qui, nella sua organica e lucida professione di fede, Tertulliano si riporta fedelmente alla teologia che attraverso l'apologetica greca si era venuta costituendo come la teologia ufficiale della Chiesa cristiana nell'Impero.

«Quello che noi adoriamo è l'Iddio unico il quale, al comando della sua parola, con la distribuzione della sua ragione, con la potenza della sua virtú, trasse dal nulla, adornamento della sua maestà, questa mole immensa, con la suppellettile dei suoi elementi, dei suoi corpi, dei suoi spiriti. Onde i greci applicarono al mondo il qualificativo di Cosmo... È ben risaputo che anche presso i vostri saggi il Logos, vale a dire la parola e la ragione, è l'autore dell'universo. Zenone lo designa come l'artefice che tutto ha foggiato ordinatamente, riconoscendolo sotto i vari nomi di fato, Dio, anima di Giove, necessità delle cose universe. Cleante raduna tutto ciò nello Spirito, che riconosce come avvivatore del tutto. Anche noi la parola, la ragione e la virtú, per cui mezzo Dio, l'abbiamo detto; creò tutte le cose, reputiamo sostanza spirituale, che è parola quando parla, ragione quando dispone, potenza quando opera. La diciamo scaturita da Dio e nella sua esteriore collocazione, generata, onde anche la diciamo Figlio di Dio e Dio da Dio, per unità di sostanza, poiché anche Dio è spirito. Non diversamente il raggio è lanciato dal sole, parte dal tutto, pur rimanendo il sole nel raggio, perché del sole

è il raggio e la sostanza non si scinde, quando si stende, come face appresa a face. Onde la sostanza primordiale rimane integra e piena, pur se ne trai diramazioni molteplici, per cui quel che è partito da Dio è Dio, figlio di Dio, un solo Dio entrambi. Cosí spirito da Dio e Dio da Dio, diverso in misura, venne a costituire un numero per rango, non già per condizione, e non si staccò dalla fonte, ma ne uscí. Tale raggio di Dio sceso su una vergine, incarnatosi nel suo grembo, nasce uomo disposato a Dio. La carne impastata di spirito si nutre, si sviluppa, parla, insegna, opera: è Cristo. Attraverso lui noi saliamo a Dio».

Questa professione di fede nella quale non soltanto sono ricapitolate le posizioni della precedente apologetica cristiana greca, ma si potrebbe dire tutti i risultati sostanziali del travaglio della speculazione ellenica, partita dai lontani tempi dei milesi alla ricerca di una logica e di un principio ordinatore nel mondo, si può affermare che serve a Tertulliano come sfondo per la sua fede apocalittica nel veniente Regno di Dio, in cui tutti gli uomini saranno affratellati nella pace e nella giustizia. La professione cristiana è per lui la trasposizione di tutti i valori concettuali e culturali in un mondo di realtà trascendenti, a cui si viene ad appartenere in virtú della iniziazione battesimale. Cristo, che è il medesimo Logos eracliteo e stoico ordinatore del mondo, è anche Colui che ha rivelato a gli uomini la comune abbiezione nelle tenebre del mondo empirico e la comune solidarietà trasfigurata nel mondo dei carismi e delle speranze. Per questo i cristiani

hanno ben diritto di esistere al mondo: secondo la solenne parola del Vangelo, ne sono la luce e il sale.

Tertulliano si rivela soprattutto quell'avvocato ricco di risorse qual è, nella difesa giuridica dei *collegia* cristiani.

Mostrarne gli intenti, spiegarne ampiamente al cospetto del pubblico le piú segrete pratiche significa, né piú né meno, mostrare quanto sia antiumano, antigiuridico, arbitrario, annoverarli tra le fazioni illecite, capaci di turbare e di insidiare la pubblica «modestia». «Noi costituiamo un solo organismo, che si nutre della consapevolezza della comune fede, della unità nella disciplina, della solidarietà nella speranza. Se le fazioni sono condannate a ragione dall'ordine pubblico, dal momento in cui gli uomini cominciarono a porre all'incanto, tra i concorrenti al potere, il concorso della loro servile violenza, noi, indifferenti ad ogni prurito di gloria, nessun bisogno abbiamo di costituirci in partito. Nulla ci è piú indifferente della cosa pubblica e un solo Stato riconosciamo per tutti gli uomini: l'universo. Ed a buon diritto ci possiamo chiamare tutti fratelli, perché riconosciamo un solo padre: Dio; ci siamo dissetati ad un solo Spirito; e usciti dalla matrice della medesima ignoranza, abbiamo tutti dischiuso gli occhi stupiti alla luce sfolgorante della medesima verità».

Tertulliano, data la condizione della società cristiana ai suoi tempi, ha buon gioco nel dimostrare alle autorità diffidenti ed al pubblico sospettoso che le comunità cristiane non hanno altri

intenti che quelli della pura pratica religiosa e dell'amorevole assistenza fraterna. Il loro periodico rito associato porta un nome eccelso che è esso solo tutto uno sconfinato programma: *agape*, amore. L'Impero e l'imperatore vadano dunque a cercare altrove i loro veri e pericolosi nemici.

Tertulliano del resto ha un ultimo argomento pragmatistico da lanciare e nel momento di ricapitolare la sua serrata difesa lo getta in faccia ai detrattori del cristianesimo. Quando anche le convinzioni che questa religione professa fossero tutte documentate superstizioni – e l'apologista si è dilungato invece a mostrare con sottile capacità argomentativa quanto esse abbiano di comune con le opinioni professate dai filosofi – non conviene condannarle e ripudiarle. Perché è impossibile contestare che esse racchiudano una eccezionale virtú pedagogica. «Le ritenete forse inette? Ma sono straordinariamente utili. E a nessun titolo è lecito condannare quel che giova».

Dopo di che, avendo cosí egregiamente assolto il suo compito di legale della religione cristiana, lo scrittore può lanciare una fiera e beffarda sfida al paganesimo, conclamando che la repressione del Vangelo ottiene precisamente l'effetto contrario a quello che lo Stato se ne ripromette. «Noi trionfiamo quando cadiamo e siamo uccisi. Conquistiamo la libertà quando siamo imprigionati e diventiamo tanto piú numerosi ogni volta che siamo falciati!».

Cosí Tertulliano ha offerto la parola d'ordine ad ogni movimento spirituale che insorgendo contro la barbara repressione di qualsiasi inquisizione confessionale o statale affermi il diritto alla vita delle nuove rivelazioni dello Spirito.

Ma c'è un argomento nell'apologetica tertullianea che non trova adeguato riscontro nel precedente sviluppo dell'apologetica cristiana greca. Ed è l'argomento ricavato dal fondo stesso primordiale dell'umana coscienza, in cui Tertulliano va ad esplorare e a raccogliere la garanzia piú valida in favore della verità cristiana. Già nel suo grande *Apologeticum* Tertulliano, accingendosi a formulare senza sottintesi al cospetto degli avversari la fede monoteistica e soteriologica del cristianesimo, aveva interpellato gli avversari della sua fede perché volessero rivolgersi anche loro a chiedere il piú autorevole suffragio a chi unico poteva darlo: «Volete che dimostriamo la nostra fede di su l'argomento spontaneo dell'anima stessa? Ascoltatela dunque. Pur costretta nella prigione del corpo, paralizzata sotto l'influsso delle perverse consuetudini, svigorita dalle passioni e dalle cupidigie, asservita a iddii menzogneri, non appena abbia agio di venire a resipiscenza, quasi ridestandosi da una ubriacatura o dal sonno o da un morbo, e sia ricostituita nello stato di sanità, immediatamente nomina Dio con questo solo nome che propriamente gli compete. Oh, verdetto dell'anima, tratta per forza di natura al cristianesimo!».

Ma se nel piano generale dell'*Apologeticum* questo motivo non doveva costituire che una parentesi aperta ed uno spunto appena sfiorato, il motivo era troppo suggestivo per un animo come Tertulliano, perché egli non lo riprendesse, e non lo innalzasse anzi alla dignità di argomento tipico della verità cristiana.

Tertulliano scrisse cosí il suo trattatello intorno *alla testimonianza dell'anima*. Il trattatello è strettamente collegato cosí per il suo contenuto come per la sua forma all'*Apologeticum* grande. Ma ne è un po' lontano per lo spirito informatore. Nella sua vasta e multiforme arringa defensionale del cristianesimo, Tertulliano, pur ostentando un certo sdegnoso disinteresse per la speculazione astratta, aveva ben voluto mostrare di saperla maneggiare e dominare a suo libito. Non aveva esitato un istante, per amor di polemica, ad invocare i parallelismi piú appariscenti fra le posizioni teoriche del cristianesimo ed i postulati centrali delle scuole filosofiche. Si trattava di rivendicare al cristianesimo quel diritto di pubblica cittadinanza che non era negato alle conventicole dei filosofi. Facendo sfoggio delle sue virtú dialettiche, veramente eccezionali, e ricorrendo all'esempio dei suoi predecessori greci, Tertulliano non si era rifiutato di cercare tutte le prefigurazioni, che le concezioni caratteristiche della nuova fede potevano additare nelle migliori tradizioni della speculazione ellenica ed in modo particolare nel pensiero stoico.

Ma nell'esuberante pluralità dei suoi orientamenti spirituali, Tertulliano avverte che la speculazione razionale non è tutto

nella vita dello spirito e che sopra ogni altra considerazione deve prevalere, nell'anima del credente evangelico, l'appello a quelle forze recondite della spiritualità, su cui soltanto può ergersi l'edificio della solidarietà umana e della fraternità nella grazia. E quando nel suo istinto di credente nella ecumenicità dei valori spirituali Tertulliano pensa alla massa degli uomini che han trovato in Cristo la fonte della loro elevazione e l'arra della loro salvezza, egli fa un fascio unico di paganesimo e di speculazione razionale, e va a cercare la prova apodittica e non valicabile della verità cristiana nelle esigenze primordiali e negli istinti originali dell'anima umana.

Il trattato sulla testimonianza dell'anima si apre precisamente – e la cosa può sorprendere solo chi non abbia il sentore della pluralità degli aspetti della vita spirituale e delle intime contraddizioni delle grandi rivelazioni religiose – con una dichiarazione aperta di biasimo contro coloro che credono di affidare la verità evangelica alle argomentazioni e alle conclusioni della cultura precristiana. Non si potrebbe dire che questa sia una documentazione di gratitudine, al cospetto dei precedenti apologisti cristiani, di alcuni almeno di essi, dai quali pure Tertulliano non aveva mancato di apprendere qualche cosa! Si direbbe che in un momento di resipiscenza Tertulliano sdegni quei metodi apologetici che sono essenzialmente affidati ad un paziente tirocinio e a un diuturno lavoro di erudizione e di raccolta nel campo della speculazione filosofica. D'ora in poi, proclama Tertulliano, la

fonte delle sue informazioni e delle sue riprove dovrà essere una sola: l'anima. E l'anima per se stessa, semplice e rude, incolta e primitiva, quale la posseggono coloro che null'altro posseggono al mondo al di fuori di essa. Dalle sue postulazioni implicite, dalle sue espressioni spontanee, Tertulliano vorrà ricavare vittoriosamente il suffragio inappellabile in favore delle due idee basilari della propaganda cristiana: l'unità di Dio, coronamento e in pari tempo fondamento ideologico dell'universale fraternità umana, e la sopravvivenza responsabile degli uomini, presupposto indispensabile alla fede nel Regno veniente di Dio.

In realtà Tertulliano non fu fedele alla consegna che gli sembrava cosí avere imposto a se stesso. Anche nelle numerose opere successive, l'infaticabile scrittore tornerà a fare appello alle dottrine filosofiche per corroborare ed inquadrare le sue convinzioni religiose. Ma c'era qualcosa che lo induceva fatalmente a diffidare della utilizzabilità del pensiero pagano ed era la minaccia permanente che la speculazione intellettuale levava contro il dato centrale della fede evangelica dello scrittore: il veniente Regno di Dio.

La fede in questo veniente Regno di Dio, questa fede che Tertulliano ed il cristianesimo con lui avevano ereditato dalla tradizione profetica e piú genericamente dalle vecchie tradizioni dualistiche del mondo iranico-cananeo, non aveva bisogno per sostenersi di sillogismi aristotelici e di speculazioni cosmogoniche. Per questo l'apologetica cristiana, ma soprattutto l'apologetica di

Tertulliano, col suo atteggiamento ambivalente, si potrebbe dire, positivo e negativo, al cospetto della tradizione culturale della società precristiana sta a rappresentare quel che probabilmente è alla base della originalità di tutta la tradizione ecclesiastica: la necessità di mantenersi in perpetuo equilibrio instabile fra le trascrizioni concettuali della universale fraternità umana nella Redenzione e nei carismi, e la visione finalistica e a-concettuale del Regno, instaurato da Dio per l'unica sicurezza possibile della pace, della giustizia e della gioia fra gli uomini.

VII
L'ACCENTRAMENTO ROMANO

La storia del costituirsi e dell'evolversi della Chiesa romana e dei suoi poteri primaziali è senza dubbio uno degli aspetti piú romanzeschi e piú sorprendenti nella storia del cristianesimo. In questo campo piú che negli altri di tale storia, la leggenda ha cosí profondamente investito i dati primordiali che vorrebbero essere il fondamento e la giustificazione di tali poteri, che gli storici piú accorti e piú scrupolosamente preoccupati della perfetta oggettività, riescono a fatica a svincolare la realtà dai rivestimenti che le hanno imposto la capacità fabulatrice della massa credente e l'interesse apologetico della autorità costituita.

Quanto questo processo di elaborazione leggendaria fosse sollecito ad attuarsi nello sviluppo dell'antica organizzazione cristiana appare eloquentemente dal fatto che già all'alba del quarto secolo noi vediamo, nel momento del trapasso dell'Impero dalla professione pagana al riconoscimento pubblico del cristianesimo, profilarsi una concezione delle origini cristiane tutta avvivata da presupposti favolosi e mitici che ne fanno un processo stilizzato e difforme da qualsiasi concreta verisimiglianza.

Il padre della storia ecclesiastica, Eusebio di Cesarea, è quegli che piú validamente ha contribuito alla divulgazione della defor-

mata visione delle origini cristiane. Quando egli nel 311, all'indomani dell'editto di libertà religiosa, con cui Galerio, imponendo un termine al regime persecutorio iniziato otto anni prima, gettava le prime basi della trasformazione religiosa dell'Impero, poneva mano alla sua grande storia del cristianesimo, questa grande storia aveva già un suo piano ideale. Il piano ideale che Eusebio si accingeva a svolgere doveva essere chiaro e coerente nella sua mente. Noi infatti lo vediamo tracciato per filo e per segno nel prologo del primo libro. Può darsi che egli l'abbia dettato a lavoro compiuto. In tal caso non era altro che la enunciazione schematica delle idee che fin dal primo momento lo avevano guidato nella laboriosa compilazione dell'opera.

È un prologo piuttosto pesante e prolisso. Eusebio vi ha voluto cacciare a forza dentro tutti i punti di riferimento sotto i quali dovevano essere raggruppati gli eventi cosí esteriori come spirituali dei tre secoli trascorsi già di vita cristiana. Ma proprio perché è cosí pesante e prolisso il prologo riveste un eccezionale valore. Innanzi tutto, perché ci consente di controllare continuamente la linea narrativa dello scrittore. In secondo luogo perché ci dà di colpo una idea precisa dei valori ideali e normativi, sotto i quali una mentalità rappresentativa come quella di Eusebio credeva di poter raccogliere i fatti della primitiva storia cristiana.

Non è male tener presente nel suo testo originale questo prologo, per avere di scorcio una idea approssimativa dell'impo-

nente lavorìo mitico che si era operato in tre secoli sui dati centrali del messaggio cristiano e sulla dialettica profonda e invisibile che aveva disciplinato il loro sviluppo nella esperienza collettiva.

«Mi accingo a consegnare allo scritto le *successioni* dei santi Apostoli, attraverso i tempi intercorsi dalla venuta del nostro Salvatore fino a noi. Mi accingo a consegnare allo scritto tutte le cose grandi che si raccontano accadute nell'àmbito della storia ecclesiastica. Il mio racconto comprenderà quei che in tale storia governarono e presiedettero con decoro alle comunità piú insigni. Cosí comprenderà quanti nel giro di ogni generazione offrirono testimonianza scritta o non scritta al Verbo Divino; i nomi, la qualità, il tempo di quei che, fuorviati dalla seduzione dell'errore innovatore, si presentarono come patrocinatori di una pseudo-conoscenza e pari a lupi rapaci misero a soqquadro il gregge di Cristo; di piu, quanto sopravvenne a tutto il popolo ebraico, subito dopo il complotto contro il nostro Salvatore; quanto in varia natura e nei successivi momenti il Verbo Divino operò lottando contro i pagani; di qual tempra furono coloro che di momento in momento sostennero per il Verbo la lotta, a prezzo di supplizi ed a prezzo della loro vita. La mia storia comprenderà oltre ciò le scene di martirio verificatesi ai tempi nostri e, all'epilogo, tutto quel che abbiamo ricevuto in cambio dalla misericordia e dalla bontà del nostro Salvatore».

Questo piano di lavoro, tracciato con quella minuta e leggermente banale preoccupazione di ordine che è caratteristica del sagace e accorto vescovo di Cesarea, racchiude veramente tutta una filosofia della primitiva storia cristiana. Innanzi tutto è degna di particolare rilievo l'attitudine mistica con la quale Eusebio si accinge a evocare tre secoli di storia evangelica, considerandola come una permanente rivelazione del Logos in mezzo agli uomini. Dai lontanissimi tempi nei quali i filosofi ionici avevano scorto nel Logos il principio dell'ordine nell'universo e della dialettica nella storia, la nozione del verbo o parola, della ragione o dialettica, aveva percorso un immenso cammino. Se da una parte si era incamminata verso una sistemazione puramente razionalistica ed illuministica dell'universo cosí sensibile come umano, dall'altra si era spinta verso una concezione sempre piú mistica dell'azione provvidenziale del Logos eterno nel tempo. Eusebio, agli inizi del quarto secolo, è piuttosto il rappresentante di questa seconda tendenza. Il cristianesimo è stato la culminante manifestazione del Logos e tutta la storia della comunità cristiana porta ininterrottamente la traccia della sua azione misteriosa. Ma questa rivelazione del Logos è incarnata nella realtà degli istituti e delle tradizioni. Si direbbe che la prima idea la quale attraversa il cervello dello scrittore, nel momento in cui egli pone mano alla sua monumentale ricostruzione storica, è quella delle «successioni-*diadochai*» dei santi Apostoli. Noi misuriamo qui immediatamente di colpo la difformità abissale tra la realtà cristiana e

primitiva e la raffigurazione eusebiana. Il cristianesimo primitivo non aveva conosciuto affatto alcuno di quei paradigmi pregiudiziali che Eusebio pone a cardine della sua storia. Il piú insigne documento extra-canonico che ci reca ancor oggi l'eco della vita comunitaria cristiana all'indomani della scomparsa dei Dodici, non li chiama santi, e non conosce alcuna loro «successione», ma si presenta unicamente come la «dottrina (*Didachê*) del Signore attraverso i dodici Apostoli». Quando mai la *Diadochê*, cioè la successione, ha preso il posto della *Didachê*, cioè della dottrina? In altri termini, quando mai il cristianesimo carismatico è divenuto una gerarchia burocratica? A questa radicale trasformazione non ha offerto un contributo efficientissimo la formazione di quella filosofia della storia, di cui Eusebio stesso si costituisce testimone e patrocinatore eminente, la filosofia cioè che vede nella storia la manifestazione ininterrotta di un immanente Verbo divino, di un Logos astratto, di cui il cristianesimo è la suprema incarnazione? Ed una trasformazione di questo genere non rappresentava una attenuazione sensibilissima dell'atmosfera messianico-apocalittica nella quale erano vissute le prime generazioni cristiane? E di pari passo con questa trasformazione di natura concettuale e culturale, come è andata innanzi la trasformazione istituzionale della comunità credente? E quale parte ha svolto Roma in questa metamorfosi di orientamenti e di ideali?

Le prime manifestazioni del potere romano sulla Chiesa cristiana ecumenica sono incerte e titubanti. La lettera di Clemente

Romano alla comunità di Corinto al tramonto del I secolo non è un documento che rispecchi una autorità di magistero e di governo palesemente consapevole di sé e nettamente basata su una inappellabile investitura sovrannaturale. Non si può dire neppure, sul terreno dei fatti e della chiara e spontanea significazione dei termini, che questa lettera possa validamente invocarsi come testimonianza aperta di una sicurezza della venuta di San Pietro a Roma e di una autorità primaziale, costituita da lui attraverso la sua venuta ed il suo martirio. Le raccomandazioni del documento romano sono tutte raccomandazioni esortatorie e l'appello alla paziente sofferenza degli Apostoli è un appello generico ai personaggi piú insigni, che nel primo momento della disseminazione evangelica hanno portato alla loro fede nel Cristo il contributo della loro devozione, della loro sofferenza e del loro amore di pace.

Nella prima metà del secondo secolo la Cristianità romana ci si presenta come la palestra in cui i maestri delle varie interpretazioni cristiane cercano di esercitare il loro magistero, di guadagnare proseliti e di instaurare una certa egemonia intellettuale. Roma è la capitale di un immenso Impero ed anche dal punto di vista della spiritualità colta rappresenta il mercato centrale in cui tutti ambiscono di mettere a prova le loro virtú di proselitismo e di conquista. I maestri gnostici come i maestri dell'apologetica, Marcione come i rappresentanti dell'ispirazione profetica, che pretende tuttora di rappresentare l'unica continuazione logica,

valida e accreditata del primitivo messaggio evangelico, tutti, dalle piú lontane plaghe dell'Impero, affluiscono a Roma, non diversamente dai retori, come Elio Aristide e dai rappresentanti della cultura misteriosofica. come quel Filostrato che cercherà di accreditare alla corte sincretistica dei Severi la figura ambigua e leggendaria di Apollonia di Tiana. Una grande capitale politica è sempre una sede ambita ed una meta sognata da chi cerchi di trovare l'ambiente piú acconcio e piú fruttifero alla proprie ambizioni di maestro e di missionario.

Ma si direbbe che è proprio in virtú della complessità eterogenea di queste correnti, quali si profilano nel seno della comunità cristiana del II secolo, che si viene avvertendo istintivamente la necessità di un governo e di un magistero, che tra le varie correnti stesse istituiscano una cernita, che garantiscano l'autorevole e ufficiale interpretazione di un messaggio, che si è mostrato suscettibile delle piú antitetiche interpretazioni. E questo magistero non uscirà dal travaglio puramente intellettuale delle scuole e delle conventicole colte; non sarà neppure il risultato di una valutazione comparativa dei differenti atteggiamenti concettuali e dogmatici; ma sarà piuttosto il trionfo delle esigenze della massa credente, sulle speculazioni avventurose e sugli orientamenti ultra-spirituali. Sarà in altri termini la vittoria di quei bisogni concreti della massa associata, che, per la disciplina collettiva, ha bisogno di un magistero infallibile e di una gerarchia canonizzata.

La propaganda antibiblica e antimosaica, paolinista a oltranza, di Marcione, era caduta in un momento di straordinaria tensione etnica nell'Impero romano. Da piú che mezzo secolo Roma aveva ingaggiato una lotta all'ultimo sangue contro l'ebraismo, perfettamente consapevole della difformità irreconciliabile che esiste fra ogni organizzazione politica assolutistica e lo spirito profetico, che la razza d'Israele si porta indistruttibilmente nel cuore.

La Gerusalemme sacerdotale era morta nel 70. Adriano aveva annientato drasticamente, con un eccidio dalle vastissime proporzioni, le superstiti velleità insurrezionali della razza di Giuda. Partendo da un tutt'altro punto di vista che quello politico, Marcione aveva voluto ricacciare l'Iddio d'Israele nel novero dei demiurgi inferiori. Noi non sappiamo in quale misura le condizioni ambientali hanno favorito la disseminazione del messaggio marcionita e la costituzione di comunità marcionitiche su tutto il territorio dell'Impero. La coincidenza tra la rapida fortuna della propaganda dell'eresiarca pontico e l'orientamento tendenzialmente antisemita dell'Impero dall'epoca di Tito a quella di Adriano potrebbe benissimo indurre ad un avvicinamento, che avrebbe tutta l'aria di essere un sofisma. L'antilegalismo paolino, portato fino alle sue ultime conseguenze, giustificava di per sé il dualismo cosmico-storico di Marcione, senza che si debba pensare per questo ad una ripercussione della situazione politica sul marcionismo.

Ma non sarebbe d'altra parte storicamente logico prescindere del tutto, nella valutazione del successo marcionita e nel tentativo di inserire il marcionismo nell'albero genealogico dell'eresia cristiana del II secolo, da quel che poteva essere il quadro sociale in cui la Cristianità romana di questa epoca viene a collocare la propria azione e la propria volontà di organizzazione.

L'albero genealogico dell'eresia cristiana quale si viene costituendo nella letteratura apologetica e polemica del secondo e del terzo secolo è pieno di eloquente significato a questo riguardo.

Nel passo della prima *Apologia* di Giustino, che Eusebio si fa dovere di riportare nella sua Storia Ecclesiastica (*IV, 11, 9*), l'apologista, con la sua semplicistica mentalità tutta dominata da una visione mitica e demonica della storia, si limita a numerare fra gli eretici, dopo i samaritani Simone e Menandro, Marcione il pontico, il quale, egli dice, andava ancora propagando a suo tempo la credenza in un Dio che sarebbe stato superiore e del tutto estraneo al creatore demiurgico dell'universo sensibile.

«Costui, in virtú dell'assistenza soccorrevole dei demoni, fece sí che molti andassero pronunciando bestemmie in mezzo a tutti gli uomini, negando l'Iddio costruttore dell'universo e confessandone piuttosto un altro come piú grande del demiurgo, facitore di cose straordinariamente piú eccelse del mondo materiale».

In pochi lustri la leggenda eresiologica compie un cospicuo cammino. Ireneo ne sa molto di piú di Giustino. Anche egli registra una tavola genealogica ereticale. Ma lo fa in maniera molto piú minuta e circonstanziata di quanto non avesse fatto Giustino. E anche qui Eusebio, nella sua grande enciclopedia storica (*IV, 11, 2*), si compiace di riportarne i dati essenziali. In Giustino mancava un qualsiasi collegamento diretto e personale tra Simone e Menandro, *samaritani*, e Marcione pontico. Le due connotazioni hanno palesemente una diversa risonanza. *Samaritani* vuol dire una connotazione etnica che per gli ebrei era anche una connotazione religiosa. Pontico invece è una pura e semplice connotazione geografica. In Ireneo il *samaritano* Simone e il *pontico* Marcione hanno già trovato un punto di collegamento tra loro e questo minimo particolare è straordinariamente eloquente. Il punto di collegamento fra loro non è soltanto quello di appartenere solidamente ad una generica tavola genealogica di insegnamenti ereticali. Ireneo ne sa molto di piú. Secondo Ireneo, Marcione è un successore di Cerdone, il quale, per primo, aveva insegnato che «l'Iddio annunciato dalla legge e dai profeti non era affatto il Padre del nostro Signore Gesù Cristo. L'Iddio annunciato dalla legge e dai profeti era già ben noto attraverso tutta la tradizione biblica; il Padre invece del nostro Signore Gesù Cristo era stato completamente sconosciuto fino alla rivelazione di Gesù. L'Iddio della legge e dei profeti era un Dio puramente giusto; l'Iddio di Gesù è puramente e semplicemente

buono». Cerdone appare pertanto nella descrizione di Ireneo come il maestro e il precursore di Marcione. Ma egli a sua volta da chi mai ha attinto l'ispirazione del suo messaggio? Ed ecco un pregnante inciso di Ireneo: «Cerdone aveva preso le mosse dall'insegnamento di coloro che erano intorno a Simon Mago». La sutura ideale fra i *samaritani*, gli odiati *samaritani* contro cui gli ebrei non cessavano di scaricare il loro spregio e Marcione, era cosí compiuta.

Ma chi ne è veramente responsabile? Ireneo stesso, o Ireneo l'ha attinta da qualche altro scrittore cristiano?

Ricordiamo. Ireneo scrive la sua grande confutazione della falsa gnosi, dalla quale Eusebio prende i suoi particolari eresiologici, dopo la visita fatta a Roma ai tempi del vescovo Eleutero, fra il 177 e il 178. Tale visita dovette essere straordinariamente istruttiva per il vescovo di Lione, immigrato dall'Oriente. Non solamente il contatto con l'ambiente romano gli dovette fornire una larga visione delle correnti dottrinali e disciplinari che traversavano in quel momento le comunità cristiane dell'Impero, ma dovette procurargli anche, e la cosa fu ricca di conseguenze, una conoscenza diretta delle memorie locali e ufficiali della multiforme comunità romana.

Proprio nel passo stesso in cui Ireneo accenna a Marcione e a quell'ipotetico suo maestro che è «il simoniano Cerdone», Ireneo è in grado ormai, dopo la visita a Roma, di indicare il momento esatto in cui questo tal Cerdone ha esercitato a Roma

quell'opera, che al vescovo lionese appare scandalosamente sovvertitrice. «Cerdone insegnò a Roma sotto Igino, nono erede della successione (*Diadochè*) episcopale a cominciare dagli Apostoli». Ecco un riferimento cronologico e ideale insieme, che illumina di una luce veramente singolare la trasformazione profonda che si è effettuata nella Cristianità occidentale del secondo secolo, sotto la pressione dei movimenti speculativi della gnosi e della corrente marcionitica.

Quello che sarà il primo numero nel programma storico-apologetico di Eusebio, redigere cioè «le successioni dei santi Apostoli attraverso i tempi intercorsi dalla venuta del Salvatore a lui», rappresenta già il criterio centrale per Ireneo, per distribuire cronologicamente gli avvenimenti ecclesiastici: quegli avvenimenti ecclesiastici che non sono per lui però argomento di evocazione erudita e apologetica ma realtà viva e palpitante della sua passione polemica. Quel criterio centrale, Ireneo lo porta con sé dalla sua visita alla comunità romana. Conosciamo questa comunità in modo da potere individuare gli informatori diretti o indiretti di Ireneo?

Roma, abbiamo visto, è nel secondo secolo la palestra di tutti gli orientamenti spirituali che fermentano nella mole immensa dell'Impero. Quando Tacito, volendo vilipendere il cristianesimo, dice che nella metropoli affluisce quanto di obbrobrioso e di repellente pullula negli angoli piú eccentrici del dominio di

Roma, egli esprime da buon vecchio arcaico quiritario il disdegno verso tutto quello che Roma aveva dovuto raccogliere nell'atto stesso di disseminare la sua potenza nel mondo. I primi rappresentanti di quella che sarà l'ortodossia ufficiale del cristianesimo cattolico usano già a lor modo il linguaggio di Tacito. E lo applicano alle correnti eterodosse e alle interpretazioni del cristianesimo, difformi da quelle che sono le esigenze della classe media cristiana.

Lo gnosticismo rappresentava l'interpretazione del cristianesimo cara ai ceti colti della comunità; il marcionismo rappresentava un paolinismo portato alle sue ultime conseguenze. Tra poco, di contro all'uno e di contro all'altro, il montanismo cercherà di ripristinare l'effervescenza della primitiva esperienza messianica cristiana annunciando la prossima palingenesi e l'inaugurazione dell'età dello Spirito.

Una funzione di mediazione tra queste varie correnti e di eliminazione di tutto quello che poteva rappresentare uno sgretolamento della disciplina associata non poteva che costituire una mansione romana, una mansione cioè della comunità che, per il fatto stesso di vivere nella capitale dell'Impero, era automaticamente tratta ed autorizzata ad esercitare un ministero di preminenza.

A quale dei vari elementi etnici che costituivano la comunità romana sarebbe in particolare caduta in sorte questa opera di preminenza e di governo? Col tramonto del secondo secolo noi

assistiamo allo sbocciare improvviso della letteratura cristiana latina. L'alba del primato romano coincide con la preponderanza del gruppo latino africano nella comunità cristiana di Roma.

Ma c'è stato qualcuno che ha offerto al costituirsi di questa autorità primaziale il sostegno di una sanzione giuridica? C'è stato forse qualcuno che a questa nascente organizzazione unitaria della Chiesa sotto il potere di Roma ha apprestato il titolo legale di una eredità di giurisdizione, risalente fino agli Apostoli? E se c'è stato chi potrebbe essere? C'è in Eusebio nel medesimo tratto dove egli attinge da Ireneo i ragguagli piú o meno mitici sulle presunte relazioni tra Cerdone e Marcione (*Storia Ecclesiastica, IV, 11*) una pista oscura e misteriosa che vale la pena di seguire. «A Roma, morto Pio, dopo un episcopato di quindici anni, Aniceto presiedette ai fedeli che erano colà: sotto di lui Egesippo racconta di essere andato a Roma e di esservi rimasto fino all'episcopato di Eleutero». Quando Ireneo giunse a Roma quale ambasciatore dei «confessori» di Lione, Egesippo doveva ancora occupare in mezzo alla comunità romana una posizione preminente. Quanto meno doveva avervi lasciato una eredità delle piú cospicue, se Ireneo si riporta a lui come ad una autorità indiscutibile, largamente riconosciuta. Quale era di preciso questa eredità?

Noi sappiamo da Eusebio che Egesippo aveva scritto certe *Memorie*, la perdita delle quali rappresenta per l'antica storia cristiana una perdita altrettanto grave che quella dei libri esegetici

di Papia. I frammenti superstiti di queste Memorie, disseminati soprattutto nella grande opera storica eusebiana, sono ad ogni modo tali da rivelare una struttura logica ed una finalità di cui bisogna tenere il massimo conto nel definire il processo che portò alla costituzione della gerarchia episcopale e del primato romano nella seconda metà del secondo secolo.

Questo Egesippo era un convertito dal giudaismo. Eusebio stesso ce lo attesta nell'atto stesso in cui raccoglie dall'opera del convertito, che egli aveva dinanzi agli occhi, i particolari autobiografici dell'autore. «Egesippo – cosí ci dice Eusebio (*IV, 22, 8*) – cita il Vangelo secondo gli ebrei e il Vangelo siriaco, e trae osservazioni e dati dalla lingua aramaica, documentando come egli sia venuto alla fede dall'ebraismo ed altre cose ricorda come provenienti dalla tradizione orale giudaica». Eusebio ci dà anche dei ragguagli cronologici che appaiono molto significativi sulla carriera del convertito, prima e dopo la conversione. Ci dice dunque come «dopo avere raccontato in cinque libri, con una esposizione semplicissima, l'infallibile tradizione della predicazione apostolica (vale la pena di registrare queste formule linguistiche che anticipano di secoli quello che sarà il linguaggio del Concilio Vaticano), Egesippo indica il tempo in cui visse, scrivendo a questo modo di coloro che per primi eressero idoli: – ad essi eressero cenotafi e templi come si fa ancora oggi. Di cotali è Antinoo

schiavo di Adriano Cesare per il quale si celebrano i giochi antinoiani, *vissuto ai tempi nostri*. Poiché costruí una città che porta precisamente il nome di Antinoo e le diede profeti».

L'ebreo superstite della persecuzione adrianea, passato al cristianesimo, si vendicava cosí dell'imperatore nemico del suo popolo, bollandone per l'eternità la vita privata, con ragguagli passati vittoriosamente nella letteratura cristiana. Giustino, del resto, dal canto suo, non aveva mancato di fare altrettanto nella prima sua *Apologia* di poco anteriore alla conversione ed al lavoro di Egesippo.

Possiamo facilmente immaginarci come, arrivando a Roma, Egesippo, neo-convertito dal giudaismo al cristianesimo, dovesse aver trovato l'ambiente ancor tutto sossopra per la propaganda marcionitica. Doveva essere stato un fatto sbalorditivo quello che si era svolto in quella comunità cristiana un trentennio prima! Un ricco armatore, passato al Vangelo, era venuto dal lontano Ponto per aggregarsi alla fraternità cristiana della metropoli e come primo suo gesto si era spogliato di tutto il suo avere per donarlo alla comunità. Marcione però non aveva voluto donare alla Chiesa soltanto i suoi beni, aveva voluto donarle anche il suo paolinismo a oltranza. E questo era molto meno assimilabile del pingue donativo in moneta sonante. Marcione era apparso come un disseminatore di scandalo e la comunità lo aveva respinto.

Egesippo non dovette però conoscere il marcionismo soltanto a Roma. Attraverso tutto il suo itinerario da una comunità

cristiana dell'Impero all'altra, egli aveva potuto dovunque constatare lo sconvolgimento portato dal messaggio marcionita. Il marcionismo, che aveva l'aria di volere super-esaltare il Vangelo come la rivelazione sorprendente e inattesa di un Dio fino allora sconosciuto, in realtà, al connaturale borghesismo umano, che ha bisogno di idee teoricamente assolute e di verità cronologicamente eterne, doveva apparire come un avversario del cristianesimo, di cui faceva una verità provvisoria e di cui recideva ogni collegamento col passato. Egesippo aveva potuto constatare che se la propaganda del marcionismo si era effettuata sollecitamente, altrettanto sollecite e vaste erano le opposizioni. Non era un'impertinente audacia bistrattare la tradizione di Israele, antefatto profetico del cristianesimo, e portare la mano iconoclastica contro quei Vangeli ecclesiastici e contro quel testo corrente dell'epistolario paolino che erano ormai ufficialmente riconosciuti e, quasi si sarebbe detto, canonicamente fissati? E non era un costituirsi correi della campagna antiebraica scatenata da decenni dall'Impero, insorgere contro il testo canonico dei Vangeli e di Paolo, in nome di presunte interpolazioni giudaizzanti?

Sebbene convertito al cristianesimo, Egesippo doveva sentirsi l'anima lacerata ed umiliata. E quaranta anni prima di Tertulliano egli avvertiva la necessità di contrapporre al dilagare delle novità marcionitiche la diga infallibile ed invalicabile di una prescrizione salutare. Meno dottrinario però del Tertulliano della *Praescriptio*, egli non si abbandona affatto alle astrazioni vaporose di una

comparazione teoretica tra il possesso dogmatico della Chiesa e le abusive scorribande dell'inquietudine ereticale. Nella sua fantasia di giudeo palestinese, tutto saturo di reminiscenze nazionali, anche dopo l'eccidio di Gerusalemme e anche dopo la conversione al cristianesimo, è vivo e presente il fantasma del sacerdozio e del pontificato gerosolimitani, che Roma ha decisamente distrutto. Le eresie non sono una novità. Il giudaismo le ha conosciute anche nel tempo del suo massimo splendore. E le ha vinte appunto col suo sacerdozio e col suo pontificato. La Chiesa cristiana dovrà raccoglierne l'esempio e procedere, facendo ricorso ai medesimi sistemi ed ai medesimi metodi.

Un frammento delle sue memorie conservatoci da Eusebio (*Storia Ecclesiastica, IV, 22, 7*) lascia chiaramente supporre che Egesippo si compiacesse straordinariamente di riscontrare nella tradizione religiosa del suo popolo i precedenti dei movimenti ereticali che si vedevano ora delinearsi e pullulare nel cristianesimo. «Vi furono – egli aveva scritto – nel mondo della circoncisione, in mezzo ai figli di Israele, varie correnti contro la tribu di Giuda e contro il Cristo (Egesippo tradisce con questo inciso la sua personale visione della continuità delle rivelazioni del Logos divino nel giudaismo da una parte, nel cristianesimo dall'altra). Queste varie correnti furono: quelle degli esseni e dei galilei, degli emerobattisti e dei masbotei, dei samaritani, dei sadducei e dei farisei». Se dunque, secondo Egesippo, la pulviscolare secessione delle eresie si rinnova nel seno del cristianesimo, come già

aveva imperversato in seno al giudaismo, il cristianesimo, continuazione del giudaismo, doveva, per difendersi, seguire la prassi del giudaismo stesso, e fare ricorso ad un sacerdozio organizzato e ad un pontificato legittimamente legiferante e amministrante le realtà sacre.

Egesippo era andato anche piú in là. E in un passo che Eusebio cita prima che il precedente e che quindi doveva essere collegato ad esso anche nel testo originale dello scrittore giudeocristiano, non si peritava di stabilire il piano e il quadro genealogico delle eresie cristiane, che facevano di queste eresie cristiane un contrapposto ed un parallelo perfetti alle eresie del giudaismo.

E lo faceva con parole che tradiscono in maniera indubbia il suo particolare modo di concepire il cristianesimo come rampollo di una ispirazione che esso aveva in comune col giudaismo. «Dopo che Giacomo il giusto ebbe data la sua testimonianza, non diversamente dal Signore, in favore del medesimo Verbo, di nuovo, in virtú del medesimo Verbo Divino, era costituito secondo vescovo Simeone, figlio di Clopas, alla unanimità, perché cugino del Signore. Vergine chiamavano allora la Chiesa, per il fatto che mai fino allora essa era stata contaminata da dottrine fallaci. Ma sopraggiunge Tebutis a fare opera di corruzione in mezzo al popolo, per non essere egli stato designato quale vescovo, appoggiandosi alle sette eresie (e sono le sette eresie di cui Egesippo stesso dà il nome) alle quali egli apparteneva: donde Simone capo scuola dei simoniani, e Cleobio capo scuola

dei cleobiani, e Dositeo capo scuola dei dositeani, e Gorteo capo scuola dei gorateni, e i masbotei. Da questi vennero i menandriani e i marcionisti, i carpocraziani e i valentiniani, i basilidiani e i saturniliani, ciascuno introducendo e patrocinando la propria opinione».

Questi frammenti dell'ebreo battezzato Egesippo son sufficienti a farci pensare che, ai suoi occhi, l'organizzazione cristiana riproduce fedelmente i lineamenti della organizzazione e della vita del giudaismo. Riproduce cioè i lineamenti di quell'organismo ecclesiastico che aveva avuto a Gerusalemme i suoi vescovi-pontefici, precisamente come mezzo per fronteggiare i movimenti ereticali nascenti da personali rivalità di giurisdizione. Sicché la scomparsa materiale del Tempio e del pontificato ebraici di Gerusalemme non ha affatto portato una soluzione di continuità nelle manifestazioni del Verbo divino, perché di quel tempio e di quel pontificato la Chiesa cristiana e l'episcopato monarchico rappresentano la successione e la continuazione sostanzialmente inalterate.

Come fare ora per resistere efficacemente e universalmente agli pseudo-cristi, agli «pseudo-profeti, agli pseudo-apostoli che hanno lacerato l'unità ecclesiastica, con discorsi dissolvitori contro Dio ed il suo Cristo?». Sono anche queste parole di Egesippo che Eusebio riproduce (*Storia ecclesiastica, IV, 22, 6*) e non ci vuol molto a comprendere che i nomignoli dispregiativi adoperati da

Egesippo vogliono andare a colpire Marcione che aveva cosí violentemente bistrattato il Dio giusto e bellicoso del Vecchio Testamento. Secondo Egesippo non c'era che un mezzo valido e bene sperimentato. E questo mezzo era di cercare dovunque la trasmissione apostolica nella successione vescovile. Ed ecco dunque scoperto il metodo infallibile per la conservazione e la tutela fedele della trasmissione cristiana: la *Diadoché* costituirà la difesa invulnerabile della purezza e della immutabilità della *Didaché*. Ne sarà anzi senz'altro il surrogato equivalente.

Se noi ci indugiamo su questo apporto di Egesippo alla costituzione ed alla continuità dottrinale cristiana, è unicamente per l'enorme importanza che questo apporto ha avuto nello sviluppo della cristianità occidentale. Riferendosi alle memorie di Egesippo, Eusebio ci dice che il loro autore, nel suo viaggio verso Roma, aveva assiduamente tentato di stringere rapporti con numerosi vescovi, cercando di constatare presso di loro la incorrotta unità della dottrina. Roma però rappresentava la piú assillante preoccupazione del suo spirito. Qual mai successo sarebbe stato quello di Israele se nella capitale dell'Impero che aveva abbattuto la città santa, che aveva innalzato nel Foro un arco di trionfo a chi aveva sovvertito il Tempio, e che con Adriano aveva ignominiosamente profanato il santo dei santi, fosse sorta una organizzazione religiosa analoga e conforme a quella che aveva avuto nel Tempio il suo centro e il suo palladio!

Bisogna riconoscere che Egesippo non era uomo dai propositi timidi e dalle capacità circoscritte. Un frammento delle sue memorie ci mostra come, tornato in Palestina, egli si potesse vantare di quel che aveva fatto a Roma. Dice infatti: "Giunto a Roma redassi la tavola della successione apostolica fino ad Aniceto, di cui Eleutero era diacono. Dopo Aniceto, successore Sotero, dopo il quale Eleutero. In ciascuna delle successioni apostoliche e in ciascuna città, tutto si svolge come la legge insegna e come insegnano i profeti e il Signore». La *Diadoché* nella concezione di Egesippo è dunque una catena che risale alla legge di Mosè e scende fino ai continuatori del Signore.

In nome di Paolo, Marcione aveva segnalato spietatamente tutte quelle che gli apparivano antitesi inconciliabili fra la legge di Mosè e il Vangelo del Cristo. Egesippo, ebreo convertito, aveva anche egli, come Marcione, traversato l'Impero col proposito inverso: reintegrare la perfetta continuità e l'assoluta coerenza tra la legge di Mosè e il messaggio del Dio buono. Questa continuità e questa coerenza erano raccomandate alla successione episcopale e dalla successione apostolica erano garantite. Ma su quali argomenti Egesippo fondava questa sua armonistica visione dell'opera del Verbo nel mondo?

Eccoci dinanzi al punto piú oscuro ed alla zona piú delicata in tutto il processo di sviluppo dell'organizzazione cristiana nel secondo secolo. Ma non è azzardato tentare una soluzione dell'enigma, mercè una plausibile ipotesi di lavoro.

Marcione aveva fatto fulcro per la sua propaganda del pensiero paolino. Al Paolo marcionita non poteva contrapporsi che Pietro. I due nomi erano già da lunga pezza abbinati nelle memorie romane. Egesippo, che si era fermato a Corinto, doveva ben conoscere la lettera che non molto meno di un secolo prima Clemente aveva diretto in nome della comunità romana alla comunità di colà. Venuto a Roma, Egesippo doveva avere raccolto tutte le tradizioni locali che legavano leggendariamente il passaggio di Pietro e Paolo, avviati verso Roma, con una lussuosa villa dell'Appia antica e individuavano al Vaticano e sulla via Ostiense il luogo del loro martirio e del loro sepolcro. Se nel pensiero di Egesippo la successione vescovile nelle grandi città dell'Impero costituiva la salvaguardia e la garanzia della immutabile integrità dottrinale, qualcosa veramente si sarebbe dovuto dire che mancasse alla riproduzione perfetta dell'organismo pontificate del Tempio gerosolimitano nell'àmbito del cristianesimo, se la ecumenicità episcopale della nuova diaspora non avesse avuto anche essa un centro unico di irradiazione e di disciplina.

Marcione aveva fatto di Paolo l'unico interprete genuino del Cristo, in quanto questi aveva abbattuto in radice la vecchia legge e le morte tradizioni mosaiche. A Marcione non importava affatto che il cristianesimo avesse degli antecedenti: quel che a lui premeva era piuttosto l'inconguagliabile originalità del messaggio della bontà e dell'amore. Paolo aveva detto qualcosa di simile: Marcione lo ripeteva a suo modo.

Trattandosi di salvare invece la continuità sostanziale tra «la Legge, i Profeti, il Signore», non c'era a portata di mano che un mezzo: riabilitare e celebrare quel Pietro, col quale Paolo si era trovato cosí aspramente a conflitto. La bisogna era straordinariamente facile. O che forse non era stato Pietro quegli che, secondo i Vangeli cosí di Matteo come di Marco e di Luca, aveva riconosciuto per primo nei paraggi di Cesarea di Filippo che Gesù era il Cristo? (MT. *XVI, 16*; MC. *VIII, 29*; LC. IX, 20).

Qui veramente Egesippo capitava in buon punto. Egli era privilegiatamente agguerrito per fare di quell'episodio la chiave di volta del sistema gerarchico dogmatico, quale egli lo sognava, sul modello del sistema gerosolimitano, argine efficace al dilagare anarchico dello spiritualismo marcionita.

Nella sua redazione primitiva quale è quella conservataci intatta nei Vangeli di Marco e di Luca, l'episodio di Cesarea di Filippo tradiva uno schematismo semplice e lineare. Pietro vi professava apertamente, in nome di tutti i suoi compagni nella sequela di Gesù, la messianità del Maestro. Gesù accoglieva la confessione solenne imponendo il segreto in argomento e contrapponendo al riconoscimento esplicito della sua messianità l'annuncio dell'imminente tragico epilogo a Gerusalemme. Questo, puro e semplice, l'episodio nelle sue linee embrionali.

Ma nello spirito di credenti avviati verso la costituzione organica della società uscita dalla delusa fede nell'imminente inaugurazione del Regno, quel riconoscimento solenne di Pietro non

era cosa da lasciarsi passare senza un adeguato corrispettivo. Oramai che Marcione aveva con cosí impertinente irriverenza scalzato in radice l'autorità dei Dodici, per fare di Paolo l'unico vero Apostolo e di quegli che era stato amico e medico di Paolo l'unico evangelista degno di fede, occorreva assolutamente ristabilire lo spezzato equilibrio, non solamente assicurando alla successione apostolica l'integro deposito della fede, ma ponendo anche Pietro al vertice della gerarchia e immaginandolo investito da Gesù di un imperituro potere primaziale.

Sulla base della testimonianza di Papia, il Vescovo millenarista di Gerapoli in Frigia, si sapeva nella comunità cristiana che Matteo aveva originariamente dettato il suo Vangelo in aramaico: *ebraidi dialecto*. Ma Egesippo era maestro in aramaico. Eusebio ci attesta questa perizia in aramaico di Egesippo con una frase straordinariamente significativa: «In particolare trae parecchie cose dalla lingua aramaica».

Saremmo legittimamente curiosi di sapere con esattezza quali sono queste parecchie cose che Egesippo trae «dalla lingua aramaica». E siamo naturalmente tentati di pensare che tra quelle parecchie cose debba essere compreso il giuoco di parole perfettamente aramaico che il Vangelo di Matteo suppone istituito da Gesù sul nome Cefas, al momento della confessione messianica nei paraggi di Cesarea di Filippo. Facendosi forte della sua grande maestria in fatto di lingua aramaica, forse subcosciente-

mente travagliato e sedotto dal fantasma della successione apostolica, Egesippo può avere egli stesso introdotto nel racconto matteano dell'episodio di Cesarea questo giuoco di parole che, con uno scambio di termini suggerito dal nome dell'Apostolo piú rumoroso, finisce con l'investire Pietro di un potere di cui si sarebbero sempre piú allargati e rafforzati i confini.

A Roma, in un momento criticissimo dello sviluppo disciplinare ecclesiastico, ai primi sentori della crisi montanistica, dovettero essere ben felici di scoprire il fondamento giuridico del potere di Pietro e dei suoi successori.

I latino-africani, che dovevano costituire allora il nucleo piú imponente e piú accreditato della comunità romana, dovettero essere ben grati alla sapienza aramaistica di Egesippo che con le sue sottigliezze linguistiche riusciva a dare ad uno degli episodi salienti della narrazione evangelica una portata nuova ed una significazione preziosa.

VIII
LA TEOLOGIA DELLE PRIME SCUOLE CRISTIANE

Si può dire che un cinquantennio di febbrile speculazione gnostica e di intransigente idealismo marcionita aveva fatalmente in qualche modo corroso ed ottuso quello che era stato il fervore originario della incandescente speranza cristiana. Il messaggio neotestamentario aveva avuto alle sue prime sorgenti il vero centro nella speranza del Regno. La rapidità del proselitismo apostolico e l'entusiasmo delle prime generazioni cristiane avevano avuto la loro ragione e il loro alimento nel calore destato dalla prospettiva dell'imminente palingenesi. Lo sforzo di tradurre in concetti cosmogonici e in teorie antropologiche la semplicità rudimentale del messaggio originario aveva ormai, a mezzo il secondo secolo, fatto passare in seconda linea il patrimonio caratteristico del cristianesimo, che era per essenza un patrimonio messianico ed escatologico.

Era naturale pertanto che prima o poi si determinasse una reazione. Era naturale che di fronte alla alterazione sostanziale che l'economia dei vari elementi della religiosità cristiana andava subendo, si levasse una riaffermazione impetuosa degli elementi

embrionali dell'esperienza evangelica, che sono gli elementi «fascinosi» della escatologia, della dottrina cioè concernente gli ultimi eventi della vita umana e del mondo.

Era altrettanto naturale che una reazione di questo genere, pur raggiungendo tutte le comunità della nuova diaspora cristiana, toccasse l'intensità maggiore in quei centri, nei quali la propaganda cristiana primitiva aveva raccolto maggiori successi e dove l'ansia suscitata dalla prospettiva del prossimo trionfo nel Regno aveva divampato piú vasta ed intensa. Questi centri erano rappresentati dalle Chiese anatoliche e in particolare dalle Chiese della Frigia.

Gli itinerari della piú antica propaganda cristiana nell'Asia Minore si irradiano da tre centri principali. Sono tutti e tre di origine apostolica: Efeso e le comunità della provincia asiatica propriamente detta; le Chiese della Galazia del sud; le Chiese della Bitinia e del Ponto. In ciascuna di queste tre zone di influenza sono a loro volta riconoscibili tendenze e orientamenti eterogenei. I residui epigrafici stanno a dimostrare lucidamente come, ad esempio, nella Frigia settentrionale, siano venute vicendevolmente a contatto due correnti piuttosto contrastanti di pensiero e di disciplina religiosa. Vi sono epitaffi nei quali la professione cristiana appare dissimulata e prudentemente cautelata. Si può constatare che il grafico di questi epitaffi rivela un itinerario che sembra muovere, come da una primitiva ispirazione, da Efeso e

da Laodicea. Laodicea rappresentava in Anatolia un nodo stradale importante. Vi convergevano le vie di Attaleia e di Perge, di Sardi e di Filadelfia, di Dorileo e di tutta la Frigia settentrionale. Sappiamo che era un intenso centro bancario e manifatturiero e che vi fioriva una rinomata scuola di medicina.

Gli epitaffi, invece, nei quali la professione cristiana risuona aperta e baldanzosa, sembrano riportarsi all'azione cristiana proselitistica dei centri della Bitinia o piuttosto a quella di altri centri pure essi asiatici, come Sardi e Filadelfia. È naturale pensare – e tutto l'andamento dell'organizzazione cristiana anatolica fra il tramonto del primo secolo e la metà del secondo accredita l'ipotesi – che i due indirizzi abbiano cercato di farsi concorrenza a vicenda sui medesimi sentieri di diffusione o su itinerari contigui, quali la valle del Meandro e la strada proveniente da Filadelfia.

Sta di fatto che un vivo contrasto di visuali e una netta divergenza di valutazioni etico-sociali noi possiamo molto presto rilevarli nei ricordi delle Chiese asiatiche. Già all'epoca di Domiziano l'autore dell'Apocalissi canonica aveva interpellato, in termini profondamente diversi gli uni dagli altri, la comunità di Laodicea e quella di Filadelfia. Alla comunità di Laodicea l'apocalittista, tutto pieno del sogno del millennio, aveva indirizzato un rabbuffo duro e tagliente: «Conosco bene le tue opere. So molto bene che tu non sei né freddo né caldo (il Veggente si rivolge direttamente all'Angelo della Chiesa). Magari tu fossi freddo o caldo! Invece, perché sei tiepido, vale a dire né caldo né freddo,

comincerò a vomitarti fuori della mia bocca. Ecco. Tu ti vai vantando: – sono ricco, mi sono impinguato di ricchezze, non ho piú bisogno di nulla. – E non sai che sei un disgraziato, un miserabile, un pezzente, cieco e muto. Ti consiglio piuttosto una cosa: ti consiglio di acquistare da me oro, passato al crogiuolo, affinché tu ti arricchisca sul serio. Ti consiglio di acquistare indumenti candidi, per avvolgerti e nascondere le vergogne della tua nudità. Ti consiglio di acquistare collirio, con cui ungere i tuoi occhi affinché tu vegga. Non dimenticare che io bistratto e malmeno coloro che amo».

Alla Chiesa, invece, di Filadelfia lo scrittore dell'Apocalissi aveva diretto un messaggio pieno di tenerezza e ricco di prospettive lusinghiere: «Poiché mantenesti fede alla parola della mia costanza io ti premunirò dall'ora della prova, che sta per scoccare su tutta l'umana convivenza, per sottoporre a prova gli abitanti della terra. Vengo subito: tieni ben saldo quel che tu hai, affinché nessuno ti sottragga la tua corona. Farò del vincitore una colonna del tempio del mio Dio ed egli non ne uscirà piú. Inciderò su di lui il nome del mio Dio ed il nome della città del mio Dio, la nuova Gerusalemme, quella che discende dal cielo del mio Dio». Cosí il Veggente. Il contesto dell'Apocalissi è in questo punto (*III, 10-12*) tale da mostrare che nella valutazione dello scrittore la Cristianità di Filadelfia, per altezza di carattere e fer-

vore cristiano, è seconda soltanto a Smirne. Pepuza, dove secondo i montanisti sarebbe dovuta discendere dal cielo la nuova Gerusalemme, non era lontana da Filadelfia, ad oriente.

Quando, fra il 110 e il 118, Ignazio di Antiochia, diretto verso il martirio a Roma, scriveva la sua lettera ai cristiani di Filadelfia, di cui aveva visitato la comunità, adoperava incisi, accenni, argomenti e raccomandazioni, che debbono essere qui ricordati. Perché tutto in quella lettera fa pensare, per quanto vagamente, ad una situazione di cose a cui il montanismo di qualche generazione piú tardi può legittimamente ricollegarsi, quale automatico sviluppo logico di cause preesistenti.

Ignazio fa, cosí, ricorso alla similitudine della cetra, che suggerirà a Montano uno dei suoi oracoli piú espressivi. Ignazio colloca la predicazione del Cristo al cuore stesso della professione evangelica, senza cui, egli diceva, i credenti rassomigliano «a quelle colonne ed a quelle pietre sepolcrali, su cui si incide unicamente il nome dei trapassati» senza alcuna specificazione delle loro qualità e delle loro convinzioni. Precisamente come avrebbero fatto piú tardi gli incisori degli epitaffi cristiani della valle del Meandro, palesemente preoccupati di dissimulare la fede dei sepolti sotto le formule delle tradizionali consuetudini funerarie.

Ignazio fa appello allo Spirito per accreditare e convalidare i suoi insistenti ammonimenti alla disciplina docile sotto l'autorità vescovile. Addita nel Vangelo, come sarà fatto piú tardi dagli avversari del montanismo per porre a tacere la nuova ispirazione

profetica, il completamento definitivo della profezia e la perfezione assoluta della vita eterna.

Quell'anonimo scrittore antimontanista, che Eusebio di Cesarea ha utilizzato nel quinto libro della sua Storia Ecclesiastica, passando in rassegna i profeti dell'età neo-testamentaria e post-apostolica, e ponendone in contrasto le manifestazioni corrette con quelle disordinate dell'ispirazione catafrigia o montanistica, non manca di annoverare una Ammiade di Filadelfia, insieme alle figlie di Filippo di cui si parla negli Atti, e un tal Quadrato.

Infine, la lettera in cui la Chiesa di Smirne narra per disteso alla Chiesa di Filomelio in Frigia il martirio del venerando vescovo Policarpo, indugiandosi sull'episodio di Quinto, il frigio, che alla vista delle belve defeziona dopo avere ostentato le sue pose provocatorie, vuole probabilmente infliggere una lezione a quegli esaltati, e tali sono i montanisti, che spingevano a provocare le autorità romane senza legittima ragione. Ma in pari tempo la medesima lettera, accennando a Germanico e agli altri dieci filadelfiesi che soffrono nobilmente il martirio con Policarpo, potrebbe anche offrirci un ulteriore suffragio a favore della esistenza di una piú rigida pratica della intransigenza cristiana in quel di Filadelfia.

Del resto, quanto profonda dovesse essere nel territorio frigio anche prima e indipendentemente dal montanismo, la disparità degli atteggiamenti sociali e delle prospettive apocalittiche che

contrassegnava a mezzo il secondo secolo la professione cristiana, risulta ben chiaro dal fatto che al medesimo ambiente appartengono cosí la predicazione millenaristica di Papia, come il misticismo ultraspirituale di Abercio.

Papia, lo abbiamo visto, commentando presunte parole del Signore, si compiaceva di diluire la descrizione della affascinante copia di beni che avrebbe accompagnato l'avvento del Regno messianico, inaugurato dalla apparizione del Cristo trionfante.

Abercio invece si compiace di professare in termini pieni di mistero la realizzazione presente della beatitudine cristiana, nella solidale partecipazione di tutti i gruppi credenti al medesimo insegnamento rivelato ed alla medesima cattolicità carismatica.

Egli dice nell'epitaffio preparato per la sua tomba: «Sono discepolo di un pastore santo che tiene le sue greggi al pascolo sui monti e sui piani, i cui grandi occhi guardano per tutto. Lui mi insegnò le parole fedeli della vita, lui mi mandò a Roma perché contemplassi la sovranità e conoscessi una regina dagli indumenti e dai calzari d'oro. Ivi fui in mezzo ad un popolo recante un sigillo luminoso. Dovunque ebbi confratelli. Dovunque la fede mi bandí nutrimento, un pesce di fonte, grandissimo, purissimo, pescato da una vergine immacolata».

Ma quando Abercio, piú che settantenne, si faceva preparare per la tomba questo epitaffio, cosí ricco di circonlocuzioni, quasi a ovattare e a dissimulare la propria fede cristiana, il sogno gaudioso di Papia era ormai invecchiato di piú che cinquanta anni,

e la lunga sicurezza cristiana aveva ottuso nella massa credente l'entusiasmo dell'ispirazione profetica e della rivoluzionaria aspettativa del Regno.

Questo entusiasmo doveva ripullulare gagliardo nel movimento «catafrigio» o montanista. Abercio stesso era stato il destinatario di quello scritto polemico antimontanista, dal quale Eusebio ha copiosamente spigolato per suo conto.

Nei primi lustri della seconda metà del secondo secolo la predicazione profetica di Montano divampa rapidamente sui confini della Frigia e della Misia. La tradizione ecclesiastica, usa a gratificare i rappresentanti delle correnti sconfessate dalla maggioranza ortodossa con gli epiteti piú equivoci e con l'assegnazione delle provenienze piú compromettenti, definisce Montano un convertito di fresca data, un ex-sacerdote di Apollo o di Cibele. Una designazione di questo genere deve essere stata favorita o suggerita dal fatto che il connotato specifico della professione cristiana di Montano era costituito dalla sua esperienza irresistibile della ispirazione carismatica. Montano era ardentemente convinto che lo Spirito, il Paracleto preannunciatore, fosse ormai disceso definitivamente nel cuore esaltato dei suoi adepti, preparando misteriosamente le vie alla consumazione finale. Montano pertanto parlava in continuo stato di estasi, come un esaltato di Apollo o un ministro orgiastico della Magna Mater.

Egli pronunciava oracoli. Li possiamo raccogliere attraverso la polemica ecclesiastica, da Clemente Alessandrino a Epifania.

Tali oracoli non contengono affatto una dottrina teologica esotica. Costituivano piuttosto una rete di minacce e di promesse, miranti a scuotere l'infingarda e rattrappita coscienza cristiana.

Il principio fondamentale del messaggio di Montano era basato sulla persuasione profonda che la religiosità in genere e la religiosità cristiana in particolare dovessero vivere unicamente e permanentemente di rivelazioni profetiche e di entusiasmo carismatico.

«Ecco – proclamava Montano – l'uomo è come una lira ed io – il profeta in istato di estasi parla in nome dello Spirito – travolto su di esso come un plettro. L'uomo dorme ed io veglio. Ecco, il Signore getta fuori dal petto i cuori degli uomini e conferisce ad essi un cuore nuovo». Tutto compreso di questa inabitazione dello Spirito nel cuore trasfigurato degli iniziati, Montano non scorgeva alcuna soluzione di continuità tra i carismi del Vecchio Testamento, i carismi del Nuovo e i carismi della società cristiana del suo tempo. Quel medesimo Dio Padre che aveva ispirato i profeti di Israele e che aveva sorretto e illuminato la predicazione del Cristo, presiedeva ora alle rivelazioni del Consolatore che il Vangelo aveva annunciato e promesso. Questo Consolatore effondeva e distribuiva ora con piú generosa ricchezza i suoi carismi, perché il trionfo del Regno si avvicinava. Nel giorno di quel trionfo, annunciava Montano, i giusti ed i pii, gli umili credenti cioè nella parusia vittoriosa del Signore, avrebbero brillato piú, degli astri del cielo.

Marcione, intento a spogliare l'esperienza cristiana da ogni elemento utilitario ed eudemonistico, aveva cercato di strappare recisamente il messaggio evangelico dalla tradizione del messianismo giudaico e quindi da tutta l'economia religiosa del Vecchio Testamento. Al polo opposto, sospinto dalle stesse esigenze della sua aspettativa apocalittica, il frigio Montano stringeva la rivelazione del Figlio e del Paracleto e la saldava ai presagi del profetismo e del Dio biblico.

Le comunità montanistiche dovevano vivere in una febbrile atmosfera di sogno, aspettando la discesa imminente della nuova Gerusalemme. Spezzavano ogni vincolo familiare, scioglievano ogni legame di rapporti sociali. Le donne vi occupavano, si può pensare, una posizione di una certa tal quale preminenza. Due di esse appaiono ben presto al fianco di Montano come veicoli prodigiosi di illuminazioni carismatiche. I loro nomi sono: Prisca e Massimilla. Anche esse come il loro maestro lanciavano oracoli mercè i quali lo spirito teneva desto l'entusiasmo dei proseliti e ispirava la pazienza nella persecuzione dura e nel dispregio circostante. Gli aforismi delle due profetesse, non diversamente da quelli di Montano, volevano essere, in forma oracolare, una celebrazione di quelle aspettative sociali e di quelle preoccupazioni morali in cui era consistito soprattutto il messaggio cristiano nell'ora della sua prima esplosione ed espansione nel mondo.

Che il montanismo sprofondasse le sue radici nel patrimonio piú vivo del cristianesimo primitivo è dimostrato dalla stessa rapidità sorprendente della sua divulgazione. Fin dal 177 i confessori di Lione, in massima parte oriundi dall'Anatolia, levavano già dal fondo della loro prigione la voce in difesa dei carismi profetici della loro terra d'origine quasi ad indicare, nella permanenza dell'ispirazione divina e nella sicurezza della palingenesi prossima, la sanzione ed il controllo della loro confessione di fede. Fu in loro nome che Ireneo si recò a Roma a visitare il vescovo Eleutero per informarlo di persona intorno alle traversie recenti delle comunità cristiane nelle Gallie e per dare contezza dei sentimenti che prevalevano nelle loro file a proposito delle discussioni vivaci e acri che la predicazione montanistica aveva suscitato in Anatolia.

Roma del resto doveva conoscere ben presto anch'essa direttamente e molto da vicino la propaganda dei credenti entusiasti dell'azione carismatica e profetica del Paracleto. Se si potesse con sicurezza ritenere per dimostrata una correlazione tra il montanismo e la pratica della celebrazione pasquale nel dí stesso in cui la celebravano gli ebrei, come parecchi indizi lascerebbero supporre, noi saremmo già autorizzati a riconoscere un corifeo della reviviscenza apocalittica a Roma in quel Blasto, che secondo la testimonianza di Eusebio si sarebbe costituito a Roma capo di un gruppo scismatico all'epoca del vescovo Vittore. Ma noi dobbiamo piuttosto in questo caso prestar credito alla testimonianza

esplicita di Eusebio il quale designa come capo dei catafrigi o montanisti romani Proclo, contro cui avrebbe polemizzato Caio. Questo Caio, pur di sottrarre al montanismo i titoli della sua ispirazione profetica, non aveva esitato a negare la paternità Apostolica dell'Apocalissi e del quarto Vangelo. In cambio Caio preferiva riportarsi alle tradizioni degli Apostoli Pietro e Paolo di cui, egli ci dice, Roma conservava i *trofei*.

Appare cosí rapidamente disseminato ed efficiente l'insegnamento profetico montanista.

Le comunità cristiane che la propaganda del primo secolo cadente aveva vittoriosamente disseminate lungo tutte le sponde del bacino del Mediterraneo, appaiono pertanto nella prima metà del secondo secolo travagliate da un duplice processo di elaborazione, che assume a volte l'aspetto di una profonda e minacciosa crisi. Da una parte noi cogliamo il bisogno di inserire e di inquadrare la sostanza della rivelazione neo-testamentaria nel flusso e nella traiettoria di sviluppo della cultura classica. Un programma di questo genere assume varie forme concrete, piú o meno pronunciate e piú o meno radicali. Noi passiamo dal tentativo gnostico di circoscrivere il fatto della salvezza nel Cristo, in un vastissimo processo di reintegrazione cosmica, che si riannoda alla prima caduta iniziale di Sofia nel mondo pleromatico; al tentativo armonistico degli apologisti, che si riduce unicamente alla ricerca di linee di comunicazione tra la sostanza del

messaggio cristiano e le forme classiche della speculazione ellenistico-romana.

Un programma sincretistico di questo genere si identifica con uno sforzo concettuale per portare a maturità e alla integrale esplicazione i presupposti conoscitivi e metafisici che si potrebbe dire siano contenuti in embrione e sublimati dalla esperienza mistica in ogni predicazione religiosa.

Ma ogni sforzo tendente all'elaborazione concettuale di un messaggio specificamente religioso, va automaticamente a detrimento del contenuto mistico ed extradialettico del medesimo messaggio.

La religiosità storica si potrebbe dire che appunto vive del contrasto immanente fra gli elementi «numinosi» e gli elementi concettuali. Quando gli elementi concettuali tendono a manomettere la validità di quelli «numinosi», la reazione degli elementi «numinosi» è immancabile. Il montanismo fu precisamente, nelle comunità dell'Asia e nelle loro propaggini nel mondo occidentale, la rivincita del messianesimo evangelico di fronte all'insidia delle incipienti speculazioni teologali.

E, come sempre nella storia della religiosità collettiva, il cammino ulteriore dell'esperienza cristiana fu segnato da una risultante, in cui vennero in qualche modo a confluire le esigenze del misticismo profetico e quelle della cultura razionale. È proprio nel massimo fervore delle polemiche ecclesiastiche, fra il tramonto del secondo secolo e gli inizi del terzo, che si delineano

all'orizzonte della vita ecclesiastica le prime sintesi scolastiche e le prime sistemazioni teologiche.

Le une e le altre sono strettamente associate alle polemiche cosiddette antiereticali. L'ortodossia ufficiale nasce attraverso questi primi saggi di sistemazione teologica come correttivo e in pari tempo come assimilazione di quelle tendenze marginali estreme, che costituiscono altrettanti servizi di avanscoperta, compiuti dai pensatori piú ardimentosi, sui margini della società ecclesiastica, verso i domini confinanti della cultura profana e delle esperienze religiose parallele.

Il vescovo Ireneo di Lione, che già abbiamo ricordato a proposito dell'intervento delle Chiese galliche in favore della nuova predicazione carismatica in Anatolia, scrive la sua grande opera *Contro la falsa gnosi* precisamente per tutelare la conservazione e la trasmissione del messaggio apocalittico in una società dove la speculazione gnostica tende a trapiantarlo sul terreno della pura speculazione cosmogonica e metafisica.

La grande opera, in cinque libri, non è stata tutta dettata di séguito. I primi tre libri appaiono dettati durante la seconda metà del pontificato di Papa Eleutero, sotto l'impero di Commodo. Gli ultimi due invece appaiono redatti sotto il pontificato di Vittore, al tramonto del secolo.

Suggerita da esigenze di ministero religioso e di polemica confessionale locale, l'opera si inizia con una confutazione in regola dei principali sistemi gnostici. Uno ve n'ha che richiama e

sollecita in particolare lo zelo combattivo, leggermente amaro e malevolo, del vescovo lionese: è il sistema del Valentiniano Marco, che ha raccolto, tra i ricchi ceti di Lione e del contado, comunità alle quali egli offre una liturgia complessa e mistagogica, che racchiude già i lineamenti di quella che sarà, sapientemente addomesticata, la liturgia sacramentale della Chiesa ufficiale. Dopo di che Ireneo affronta i problemi che hanno piú vivamente ispirato la speculazione gnostica: i problemi cosmogonici. Imbevuto di idee bibliche che predominano nettamente in lui sopra qualsiasi altra attitudine mitico-platonica, Ireneo ripudia energicamente quella concezione gnostica della formazione del mondo, che in fondo era ancora dell'emanazionismo platonico, con una leggera patina cristiana. La conoscenza della Bibbia è il forte di Ireneo. Egli si dilunga nell'accumulare le prove bibliche della creazione del mondo dal nulla per opera del medesimo Dio che ha guidato le sorti spirituali d'Israele ed ha preparato il meriggio della rivelazione cristiana. Un libro intiero della grande opera è precisamente consacrato da Ireneo alla dimostrazione dell'unità sostanziale dei due Testamenti, e ad epilogo della sua opera, quasi a mostrare le preoccupazioni che stanno alla radice stessa della sua esperienza e della sua fede, Ireneo, sulla scorta dell'insegnamento dei maestri asiatici, ribadisce la fede nel prossimo avvento del Regno millenario, nella risurrezione finale della carne e nella reintegrazione di tutte le cose.

L'intento polemico predomina in maniera appariscente nella grande opera irenaica. Questi primi maestri della teologia cristiana, tutti assillati dal proposito di rintuzzare le armi di una propaganda insidiosa, che tende piu o meno consapevolmente a portare l'esperienza cristiana fuori dal sentiero dei carismi tradizionali, per trasferirla su quello della pura speculazione teologale, non hanno né la voglia, né la possibilità di redigere manuali sistematici di formule teologiche. È vero che Ireneo, oltre alla sua grande confutazione della falsa gnosi, ha dettato una Esposizione della predicazione apostolica, che può apparire essenzialmente un manuale catechetico. In realtà anche qui le preoccupazioni edificative prevalgono su ogni intento espositivo. Le idee teologiche di Ireneo appaiono ancora in quello stato embrionale di formazione, in cui è tutta la scienza cristiana del secondo secolo.

La dottrina trinitaria è ancora vaga e indistinta: non sono ancora chiaramente definiti i rapporti tra il Padre e le altre persone della Trinità. Meglio sistemate appaiono le concezioni antropologiche e soteriologiche. In armonia con tutta la tradizione antecedente, Ireneo ammette che l'uomo sia uscito perfetto dalle mani del Creatore e perfetto non già come puro Spirito, ma quale è ora, composto armonico di anima e di corpo. Né il corpo per se stesso costituisce tutto l'uomo, né l'anima per se stessa è l'uomo. Adamo fu tratto dalla terra e la terra era ancora vergine. Sviluppando un parallelismo che già era balenato alla fantasia di

San Paolo, come argomento comprovante la consumazione del tempo e della vita nell'opera reintegratrice e messianica di Cristo, Ireneo stabilisce un rapporto fra l'Adamo uscito dalla terra vergine, non ancora cioè irrorata dalla pioggia o lacerata dall'aratro umano e il Cristo emerso da una creatura femminile, non ancora fecondata da uomo. Il peccato di Adamo, secondo il racconto biblico che Ireneo contrappone alle speculazioni mitografiche degli gnostici sulla caduta di Sofia nel mondo pleromatico del Padre sconosciuto, ha rotto l'equilibrio armonico posto da Dio creando l'uomo e ha portato in esso lo scompiglio e il disordine. La bontà originaria della natura umana ha pertanto subìto un offuscamento grave, se non irreparabile.

La speculazione fantasiosa degli gnostici immaginava, sotto l'azione di inconsapevoli reminiscenze platonico-orientali, che tutto il mondo delle creature pleromatiche innalzasse a un certo punto la sua tacita invocazione al Padre, per il riscatto di Sofia, caduta miseramente nel fango della materia. Ireneo parla piuttosto dell'invocazione che l'uomo innalza dal fondo della sua miseria al Padre, perché lo redima dall'abbiezione del suo corrompimento, e Dio lo esaudisce inviando, in mezzo all'umanità, in forma di uomo, il suo Figlio unigenito.

È il grande mistero della redenzione, centro di tutta la fede cristiana. Nella enucleazione di questo mistero Ireneo è veramente maestro. Si può dire che la soteriologia patristica, come soluzione del problema del male e del riscatto delle anime dal

servaggio in cui Satana le ha prese dopo la colpa adamitica, comincia con lui.

Per Ireneo la redenzione è precisamente innanzi tutto il riscatto dalla colpa di Adamo. Il Cristo crocifisso è il prezzo che in forma graficamente esatta Dio deve aver pagato a Satana per la manomissione dell'umanità, fatta schiava. La redenzione è cosí un ponte gettato tra la divinità e l'umanità, colmante l'abisso che è stato spalancato dalla disobbedienza del primo genitore. Valicando questo ponte, noi riacquistiamo l'incorruttibilità perduta e diveniamo capaci dell'adozione di Dio.

La salvezza pertanto non è per Ireneo, come per la gnosi, un puro processo di chiarificazione intellettuale, che dischiude alle nostre menti, finora obnubilate, la visione dei misteri del mondo trascendente: è veramente, secondo la concezione biblico-profetico-paolina, una trasumanazione ed una nostra inserzione di convertiti in un mondo completamente superiore di realtà trascendenti e di comunicazioni della grazia.

Questo non vuol dire che anche Ireneo non parli di illuminazione dell'umanità, in virtú dell'opera salutifera del Cristo. Ma questa illuminazione consiste tutta in una infusione nel cuore degli uomini della consapevolezza della loro origine divina e del loro destino superiore verso quel Regno finale di giustizia e di pace, che il Creatore ha concepito ed apprestato per loro.

Naturalmente in una visione soteriologica cosí concreta e cosí nettamente avvertita della duplice complessità del mistero cosmico finito e insieme infinito, non manca l'affermazione della duplice figura del Cristo uomo e Dio, sofferente per noi per riconciliarci al Padre.

Di fronte al platonismo mistico della gnosi, che circoscriveva la beatitudine umana nel possesso di cognizioni astratte e disdegnava la materia sensibile come il repellente sarcofago dello spirito, Ireneo tesse, con parole ardenti, la apologia della natura umana, qual è, composta di materia sensibile e di realtà spirituale. A questa natura integra, trasfigurata dal battesimo, è riservato un Regno che non mancherà di gioie sensibili. Ireneo, l'abbiamo visto, è testimone energico del millenarismo ormai già declinante.

«Sono ben vani», egli dice, «coloro che disprezzano la creazione cosmica e negano alla carne la capacità di divenire incorruttibile. Se la carne nostra non può salvarsi, vuol dire che neppure il Signore compí la nostra redenzione col suo sangue, né il calice eucaristico è una comunione di questo: perché il sangue scaturisce dalle vene e circola nel corpo materiale». È proprio la realtà del corpo del Signore che è pegno e caparra della nostra risurrezione. Paolino e giovanneo nel medesimo tempo, Ireneo osserva che «allo stesso modo in cui il grano di frumento oscuramente corrotto sotto la zolla risorge moltiplicato per la virtú dello spirito divino che tutto alimenta, anche i nostri corpi risorgeranno dopo la loro dissoluzione». Ireneo ammonisce pertanto

a non condannare in blocco le capacità originarie e primordiali della materia, ricordando come le parole consolanti dell'Apostolo per eccellenza – «Non siete nella carne ma nello Spirito» – fossero rivolte agli uomini in carne ed ossa e possedessero perciò un significato riposto e offrono quindi la loro autorevole sanzione alla fiducia che tutti dobbiamo nutrire nelle nostre capacità di raggiungere e percorrere, cosí quali siamo, le vie della perfetta giustizia. Ispirandosi all'antropologia paolina, Ireneo discopre nell'uomo completo tre elementi: la carne, l'anima, lo spirito. Il primo, l'elemento bisognoso di individuazione. Lo spirito, elemento individuante ed elevante. L'anima, mezzo di unione e di comunicazione fra i due.

Chi mantenga integra la fiamma dello spirito avrà innanzi a sé dischiuse le porte del Regno di Dio, l'avvento del quale vedrà il supremo sforzo compiuto da Satana, per mezzo dell'Anticristo, per mantenere il dominio sull'uomo.

L'estremo dominio tirannico di Satana durerà, secondo la profezia di Daniele, tre anni e mezzo, dopo di che si svolgerà il giudizio sull'umanità e sarà inaugurato il Regno della beatitudine millenaria. Riecheggiando tutti i motivi dell'apocalittismo eudemonistico, Ireneo ne fa una pittura idilliaca. È probabilmente l'ultimo eroico sognatore della speranza millenaria. Il millenarismo gli sopravviverà ancora in Oriente con Metodio, in Occidente con Commodiano, con Lattanzio, con Vittorino. Ma ormai, e Ireneo stesso ce lo dimostra, la speranza millenaria non

può piú fare appello soltanto, come aveva fatto in Papia, a presunte parole del Signore: ha accettato di scendere, per combattere ad armi uguali, sul terreno della tendenza rivale, la gnosi, il terreno cioè della speculazione metafisica. Come già nel quarto secolo avanti Cristo la mistica asiatica e l'illuminismo greco si erano trovati a conflitto nella filosofia di Platone, ora il profetismo biblico e l'illuminismo ellenistico si trovano a conflitto sul terreno dell'esperienza cristiana. È il millenario conflitto spirituale della civiltà mediterranea e le sorti ne oscillano ancora tra le due posizioni antitetiche. Ma quel che preme di rilevare, non solamente come constatazione storica, ma come monito normativo, è il fatto che la teologia sorge ed è in certo modo diretta dalla preoccupazione di quelle realtà trascendenti, il cui acquisto e il cui possesso sono piú che conclusioni dialettiche, elargizioni della grazia.

Noi lo vediamo molto bene in quegli che nel mondo occidentale possiamo porre di fianco a Ireneo, come fra i grandi precursori delle sistemazioni teologiche ortodosse: Tertulliano. Anch'egli è millenarista. Anch'egli sente che la rinascita profetica, rappresentata dal montanismo, ha una sua funzione provvidenziale nello sviluppo della società cristiana. E anch'egli, come Ireneo, avverte la necessità di seguire sul loro terreno della speculazione teologale gli avversari della nuova profezia e a sua volta per difendere la profezia crea anch'egli una teologia prammatistica.

L'opera classica in argomento di Tertulliano è l'*Anversa Praxean*. Ora, questo trattato teologico è tale solo nella misura in cui è una apologia escatologica. Patrocina la concezione prammatistica (Ippolito romano parlerà di una «economia» della vita Divina) del Divino, perché deve e vuole patrocinare la vitalità inesausta del ministero profetico e la giustizia invulnerabile della speranza millenaristica.

Ormai, quando Tertulliano scrive l'*Adversus Praxean*, egli è in rotta aperta e insanabile con la massa ufficiale della comunità. Egli ne designa i membri con un nomignolo che è una reminiscenza paolina, trasformata in designazione dispregiativa. Sono degli *psichici*, incapaci di cogliere e di avvertire una qualsiasi delle realtà spirituali. La campagna che l'apologista conduceva ormai da un trentennio per premunire i suoi compagni di fede dall'infiacchimento morale e da quella che ne è molto spesso la complice inconsapevole, la raffinatezza cioè concettuale, si era rivelata scarsa di risultati. Quando piú c'era bisogno di tendere religiosamente l'orecchio ai messaggi dello Spirito, la comunità cristiana si irrigidiva nelle definizioni della sua teologia astratta e negli accomodamenti del suo lassismo pratico. E proprio quella comunità romana che il destino e la storia chiamavano ad assidersi arbitra fra le correnti in contrasto, quella comunità romana sulla quale i cristiani dell'Africa romanizzata avrebbero potuto e dovuto direttamente e indirettamente esercitare piú sensibile

azione, si faceva complice e istigatrice di rinuncie e di contaminazioni.

Come di consueto, Tertulliano affronta l'argomento con la piú vivace efficacia stilistica. La sua aspra rampogna contro Prassea e i suoi complici romani va ad investire tutto un orientamento della comunità cristiana, pencolante verso un rinnegamento di quel che doveva essere il dato centrale del messaggio cristiano: l'annuncio profetico del Regno di Dio. «In molteplici modi il Demonio assolve la sua consegna di insidiatore incorreggibile della verità. È anche capace a volte di atteggiarsi a difensore della verità, nel momento stesso in cui si accinge a scalzarla. Eccolo qua, ad esempio. Rivendica l'unicità di Dio creatore onnipotente del mondo, per fare anche dell'unità di Dio una eresia. Che cosa dice egli adesso? Dice che il Padre stesso e non altri è disceso in una vergine, ne è nato, ha patito. Dice in altre parole che il Padre è una cosa sola con Gesù Cristo. Si è dimenticato, il maligno serpente, che quando si presentò a Gesù Cristo dopo che Gesù ebbe ricevuto il battesimo da Giovanni, per tentarlo, lo affrontò in qualità di Figlio di Dio, ritenendolo tale in base alle Scritture, dalle quali allora esso non si peritò di ricavare gli elementi acconci alla sua opera di tentatore. Ma può darsi che l'astuto imputi piuttosto di mendacio i Vangeli ribattendo: – Se la vedano a loro modo Matteo e Luca. Io so benissimo che per mio conto mi presentai a Dio in persona, e impegnai il mio duello proprio con l'Onnipotente. Per questo mi appressai e per questo

formulai la mia captivante tentazione. Se si fosse trattato del Figlio di Dio non mi sarei neppur degnato di muovermi. – Ma la ritorsione di Satana è vana. Oh, noi sappiamo molto bene che il demonio è funzionalmente menzognero dalle origini, e che è abituato a subornare gli uomini. L'ultima sua vittima è Prassea. Costui è il primo che abbia trasportato dall'Asia su suolo romano questo genere di corrompimento dottrinale. Si tratta di un individuo irrequieto, e gonfiato dal vanto abusivo del martirio. Diciamo abusivo, perché si tratta di un martirio ridottosi al breve e semplice fastidio del carcere, mentre, qualora pure costui avesse dato il suo corpo alle fiamme, a nulla gli avrebbe giovato, non possedendo l'amore di Dio, di quel Dio di cui ha impugnato i carismi. Costui dunque costrinse, insinuando calunnie sul conto dei profeti e accampando la presunta autorità di vescovi a lui anteriori, il vescovo di Roma, che già aveva riconosciuto le profezie di Montano, di Prisca e di Massimilla, garantendo cosí la pace alle Chiese dell'Asia e della Frigia, a revocare le già divulgate lettere di pace, e a recedere dalla accettazione dei carismi. Son dunque due le opere diaboliche che Prassea perpetrò a Roma: vale a dire espulse la profezia e introdusse l'eresia, cacciò il Paracleto e crocifisse il Padre. Anche quaggiú in Africa i zizania di Prassea avevano posto radici, seminati come erano stati di soppiatto in mezzo al buon grano mentre molti e molti se la dormivano della grossa nella loro buona fede. Quei zizania hanno sparso il loro germe per tutto. Non importa. Essi saranno ancora

una volta sradicati, se il Signore vorrà, in questo frattempo. Se non ci si riuscirà subito, pazienza. Nel giorno fissato, tutta la vegetazione parassitaria sarà raccolta in un fascio e con tutta l'erbaccia degli scandali sarà divorata da un fuoco inestinguibile».

Questo semplice proemio tertullianeo è di una significazione inoppugnabile per chi voglia cogliere sul vivo il collegamento fra movimenti profetici e formulazioni teologiche. Tertulliano ci dà la prova palmare dell'abbinamento fra l'errore trinitario, che annullava la distinzione delle persone a favore della visione unitaria modalistica e patripassiana di Dio, e la propaganda anticarismatica. All'abbinamento che Tertulliano giudica ereticale fra il modalismo di Prassea e la propaganda anticarismatica, l'apologista contrappone la teologia economica e la rivendicazione profetica. Solo tenendo presente questo abbinamento, comune, per quanto su orientamenti antitetici, alle due parti in conflitto, si comprende il valore della polemica e se ne valuta la portata nello sviluppo dottrinale ecclesiastico del terzo secolo incipiente.

E allora si verifica in seno alla comunità cristiana quella situazione paradossale che noi vedremo rinascere molto di frequente nello sviluppo del cristianesimo storico.

Tertulliano, patrocinatore della costante permanenza del carisma profetico nella Chiesa, è allontanato dalla comunità ortodossa ed è rinnegato e posto all'ostracismo dalle autorità che si son venute costituendo in grembo ad essa. Ma d'altro canto la teologia che il formidabile apologista verrà elaborando a rincalzo

delle sue convinzioni spiritualistico-carismatiche, sarà adottata dalla comunità nel suo complesso, e diventerà la teologia normativa della Chiesa. La Chiesa cessa di essere Chiesa se non vive essenzialmente di carismi. Ma i carismi sono, si direbbe, funzionalmente incompatibili con la disciplina gerarchica e allora l'ortodossia, per salvarsi dalla corrosione dell'entusiasmo profetico e per premunirsi dal sovvertimento che esso porta per definizione, fa propria la teologia escogitata dai carismatici, e se ne fa baluardo contro di loro, svuotandola del suo contenuto sovvertitore.

Al suo preambolo polemico Tertulliano fa seguire la sua professione di fede. «Noi abbiamo creduto sempre e crediamo ora piú che mai, dal momento cioè in cui abbiamo ricevuto piú copiose istruzioni dal Paracleto, che è per definizione il trasmettitore di tutta la verità, in un solo Dio. Noi però abbiamo creduto in un solo Dio, in un regime tale, da noi detto economia, per cui l'unico Dio ha un Figlio, che è la sua parola, da lui procedente, per mezzo del quale tutto è stato fatto e senza il quale nulla si sarebbe potuto fare. Noi crediamo questo Figlio mandato dal Padre in una vergine, nato da essa, uomo insieme e Dio, figlio dell'uomo e figlio di Dio, denominato Gesù Cristo. Crediamo che egli ha patito, che è morto, ed è stato sepolto a norma delle Scritture. Che è stato fatto risorgere dal Padre ed è stato riassunto in Cielo. Là siede alla destra del Padre, destinato a tornare per giudicare i vivi ed i morti. E di là, dal grembo del Padre,

crediamo che, secondo la promessa, si sia spiccato lo Spirito Santo, conforto e santificazione nella fede per quanti credono nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. La tarda posteriorità di tutti gli eretici, la stessa novità di Prassea che è di ieri, stanno a dimostrare come questa sia la norma di fede emanante dagli inizi del Vangelo, prima che sorgessero le piú antiche eresie, prima che Prassea iniziasse testè la sua propaganda. E noi sappiamo già molto bene in linea pregiudiziale che la verità è nella priorità e che la menzogna e la contraffazione sono invece nella posteriorità. Noi non vogliamo dire con ciò che non si debba discutere a vantaggio e a presidio di molti, affinché non si dia l'impressione di condannare senza esame, specialmente se l'errore che si ha dinanzi pretende di possedere intiera la verità, come questo errore di Prassea che professa un unico Dio, in modo da affermare l'identità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, quasi che Dio non sia unico nel mentre è tutto. Che cioè da uno è tutto, in virtú dell'unità di sostanza. Purché però si salvi il mistero dell'economia che disciplina l'unità nella trinità reggendo i tre, Padre, Figlio e Spirito – tre non per condizione, bensí per graduatoria, non nella sostanza, ma nella forma; non nella potestà, ma nell'apparenza – che sono di una sola sostanza, di una condizione, di una potestà. Poiché uno è Dio da cui discendono questi gradi, queste forme, queste apparenze e sono individuate con i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo».

Siamo ancora lontani da quella precisione di termini che sarà raggiunta nella formulazione del dogma trinitario al tramonto del IV secolo quando, attraverso le elucubrazioni teologiche dei Padri cappadoci, si riuscirà a introdurre una distinzione appropriata fra due termini, *ipostasi* e *usia*, che esponevano ancora per la loro possibile confusione i difensori dell'*omoousios* niceno, come Marcello di Ancira, alla taccia di modalismo sabelliano. Ma ad ogni modo noi vediamo già delinearsi nella polemica antiprasseana di Tertulliano una formulazione del dogma trinitario, alimentata dalla fede montanistica dell'apologista, alla quale alcuni termini giuridici se non antropologici e metafisici dànno una certa precisione di concetti. Tertulliano non dimentica di essere un avvocato e il vocabolo *persona* che il giure gli ha insegnato ad adoperare per additare la figura dei personaggi contendenti in una controversia giuridica, gli si offre spontaneo per designare la mansione successiva delle tre manifestazioni di Dio nella storia: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo: il Padre creatore dell'universo, il Figlio salvatore, lo Spirito Santo consolatore e trionfatore nel veniente Regno.

La professione di fede del polemista africano tradisce dunque a ben chiare note le preoccupazioni soggiacenti che ne hanno, si direbbe quasi per una ispirazione subcosciente, suggerita la trascrizione ideologica. Caposaldo della dottrina trinitaria di Tertulliano è il postulato che l'amministrazione, vale a dire la molteplicità delle mansioni nello spiegamento progressivo del divino nel

mondo, non vulnera in alcuna maniera la nozione monarchica di Dio. Dogma inconcusso pertanto l'unità di Dio. Ma questa unità di Dio non si esaurisce e non si appaga nella concezione puntuale di una essenza infinita, remota da ogni rapporto e da ogni interferenza sensibile col mondo dell'esperienza umana. È una unità che si rifrange invece in molteplici ipostasi, in corrispondenza ai variabili cicli nel processo storico dell'umanità. D'altro canto, millenarista convinto, Tertulliano ha dinanzi ai suoi occhi una amministrazione divina ben definita e esaurientemente ripartita. Il piano dell'azione divina è tutto conchiuso nella raffigurazione trinitaria. E la trinità non è una negazione dell'unità. Nata da essa e in essa, ne rappresenta piuttosto una schematizzazione sulla base delle funzioni. Tertulliano trova che come il servizio delle milizie angeliche nulla detrae alla monarchia divina, cosí questa monarchia divina rimane inalterata, pure attraverso il suo rifrangersi nel Figlio e nello Spirito. Nel Padre è l'unità della sostanza, l'uniformità del volere, la riserva della potestà. Ma le manifestazioni del Divino nella storia, dalla creazione alla consumazione, hanno bisogno di tre figure, a ciascuna delle quali corrisponde un momento tipico della evoluzione spirituale della vita associata, in vista del provvidenziale reggimento del mondo e della storia: da Dio Padre pullula il Figlio, come dalla radice erompe il tronco, dalla polla la corrente, dal nucleo solare il raggio. E a propria volta dal Padre mediante il Figlio pullula lo Spi-

rito, come il frutto matura sul ramo, il rivo si propaga dalla corrente, il calore e la luce si acuiscono sugli orli del raggio solare. Cosí, senza darlo apertamente a divedere, quasi anzi dissimulando le piú assillanti preoccupazioni della sua speranza sotto la parvenza delle sue ardite speculazioni teologiche, Tertulliano introduce nella concezione del divino la sua filosofia religiosa della storia e la sua aspettativa millenaristica. La teologia trinitaria nasceva dalla esperienza e dall'aspettativa apocalittiche. Fenomeno strano: ci volle un eretico montanista per dare alla Chiesa latina la formula del suo dogma trinitario!

Nella Chiesa d'Oriente, piú profondamente dissodata e travagliata dalla crisi gnostica, i primi saggi di speculazione teologale assumevano frattanto un diverso colorito ed una piú complessa fisionomia.

Lo si capisce. Di questa Chiesa d'Oriente, Alessandria è, ad un secolo e mezzo di distanza dalla battaglia d'Azio, la metropoli pulsante ed evoluta. La cultura giudeo-ellenistica, la pietà platonico-ebraica, vi hanno trovato una sede rigogliosa. Noi non sappiamo di preciso quando il cristianesimo vi sia giunto, sebbene indizi recenti piuttosto problematici quali l'editto di Claudio agli Alessandrini abbiano fatto supporre un arrivo cristiano straordinariamente sollecito. I rinvenimenti papiracei, ad ogni modo, portano la documentazione di una penetrazione cristiana in Egitto che può risalire benissimo al declinare del primo secolo. In questo ambiente di cultura raffinata, dove lo stesso ebraismo

– e Filone ce ne è un testimone cospicuo – aveva straordinariamente attenuato il suo carattere profetico-messianico, per dar luogo alla piú vasta e profonda assimilazione culturale possibile, mercè l'interpretazione platonica della cosmogonia biblica, il cristianesimo non poteva insistere sui suoi caratteri apocalittici, come avrebbe fatto il cristianesimo frigio e di rimbalzo il cristianesimo lionese e africano, ma avrebbe cercato anch'esso, sulla scorta della filosofia filoniana, di gravitare verso una raffigurazione metafisica-cosmica del messaggio evangelico.

Sta di fatto che il cristianesimo alessandrino ci si presenta per la prima volta attraverso la propaganda gnostica a Roma. Sono infatti alessandrini i primi grandi maestri della gnosi che vengono a fare propaganda a Roma del loro sincretismo ammodernato.

E ad Alessandria stessa la prima apparizione della Cristianità alla luce della storia è l'apparizione della scuola catechetica, con a capo Panteno e dopo di lui Clemente.

Panteno è una figura semi-leggendaria, intorno al cui insegnamento e alla cui produzione è impossibile dire qualcosa che non sia ipotesi arrischiata e avventurosa. Con Clemente alessandrino, invece, noi ci troviamo dinanzi un maestro operoso, l'insegnamento del quale è stato veramente decisivo nello sviluppo del pensiero ecclesiastico al tramonto del II secolo. Doveva essere giunto ad Alessandria verso il 180. La sua formazione intellet-

tuale era tutta di natura filosofica e puramente ellenica. La filosofia illuministica era allora in auge. Dopo una momentanea bufera persecutrice all'epoca di Domiziano la filosofia aveva ornato la corte di Traiano e aveva ispirato la politica degli Antonini. Con Marco Aurelio era addirittura salita sul trono imperiale e per tutto l'Impero era stato un rifiorire di studi e un dilagare dei piú vari movimenti culturali.

Sbarcando ad Alessandria, Clemente vi trovava già un *didascaleion* bene organizzato, sotto la guida di Panteno. Non sappiamo in quale momento Clemente passasse al cristianesimo e quali fossero i motivi cogenti della sua conversione. Tutto induce a pensare che nel colto ambiente cristiano alessandrino egli, come l'apologista Giustino, possa aver veduto nella professione cristiana lo sbocco logico, automatico si direbbe, del vario peregrinare nel mondo oscillante e vago delle scuole filosofiche. E una volta entrato nell'àmbito della società cristiana e assunta la direzione della scuola catechetica, Clemente pone mano ad un programma grandioso, che è quello di educare la cultura ellenistico-platonica al riconoscimento della bontà e verità assolute della professione cristiana.

Ci è stata conservata una grande parte dei suoi scritti. Tra questi occupa il primo posto una grande opera apologetica, divisa in tre parti. La prima di queste è una *Esortazione ai greci*, sul tipo delle correnti esortazioni filosofiche. La seconda ha per titolo: *Il pedagogo*. La terza col titolo, caro alle scuole di retorica,

Tappeti, è una vastissima scorribanda in tutto lo sterminato campo della filosofia ellenica, per ricavarne dati e spunti in favore dell'insegnamento evangelico. Il piano generale dell'opera è dato in un passo fondamentale del *Pedagogo*: «Tre elementi si fondono nell'uomo: i costumi, le azioni e gli affetti. Di essi al *Protreptico* (esortatore) spettano i costumi, perché il *Protreptico* conduce alla pietà. Tutte le azioni invece cadono sotto la vigile tutela della parola che dà i precetti, mentre le passioni sono guarite dalla parola che convince. Di modo che la guida celeste, il Logos, si chiama protreptico quando esorta gli uomini alla salvezza. Ma quando compie l'opera di precettore e di medico, esortando all'ubbidienza colui che ha convertito, con la promessa della guarigione dalle passioni, è giusto che sia da noi chiamato col nome di pedagogo. Ma il pedagogo si occupa dell'azione e non della scienza, perché suo scopo è quello di rendere l'anima migliore e non già quello di istruire. Come dunque coloro il cui corpo è malato hanno bisogno del medico, cosí noi che abbiamo l'anima debole, abbiamo innanzi tutto bisogno di fare ricorso al pedagogo, affinché ci guarisca dalle nostre passioni. Solo allora possiamo rivolgerci al Maestro affinché apra l'anima nostra, divenuta pura, alla rivelazione. Per cui il Logos, il quale è veramente amico degli uomini, segue questo metodo eccellente: converte prima, educa poi, infine istruisce».

Il programma generale pertanto di Clemente era quello di esporre in una trilogia la provvidenziale azione spiegata dal Logos in grembo all'umanità.

La prima parte della trilogia, il *Protreptico*, corrisponde abbastanza adeguatamente allo scopo prefissosi. Essa segue a un dipresso lo schema comune alle precedenti apologie. Ma tutte le supera e per la rigida organicità della esposizione e per la eccellenza dei pregi letterari. Valendosi della propria personale conoscenza del mondo greco in tutte le sue multiformi manifestazioni, dai culti misterici alle speculazioni delle scuole filosofiche, Clemente può fare uno sfoggio di erudizione neppur tentato dai precedenti apologisti per assicurare la superiorità della rivelazione cristiana..

Il *Pedagogo*, secondo il piano esposto, avrebbe dovuto costituire un trattato di morale. Ma di fatto, bene spesso Clemente, molto piú che indugiarsi sui principî fondamentali e originali della morale cristiana, scende a discutere modesti particolari di vita pratica, quali ad esempio l'ammobigliamento della casa o la tecnica del vestire, come avrebbe potuto fare un qualsiasi maestro stoico o platonico fornito di sensibilità e di buon gusto. Anche gli *Stromati* sembrano rispondere in maniera piuttosto inadeguata al piano che Clemente si era prefisso e che aveva schematicamente formulato. L'opera voluminosa, in non meno di sette libri, sovraccarica di citazioni e di riferimenti a filosofi greci delle opere dei quali si è perduta completamente la traccia, invece di

esporre in forma didascalica e sistematica le dottrine cristiane, discute in modo disordinato e attraverso digressioni prolisse i rapporti tra la gnosi e la fede e tenta di disegnare il profilo ideale del perfetto cristiano.

Noi conserviamo anche altre opere di Clemente: una serie di estratti da Teodoto, una raccolta di egloghe profetiche, un trattatello su quale sia il ricco che si salva (scritto che la dice molto lunga sul rango sociale a cui dovevano appartenere i cristiani del *didascaleion* alessandrino) e una serie di frammenti esegetici intitolata *Schizzi*, che doveva commentare i piú difficili passi del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Per quanto discontinua e potremmo dire quasi frammentaria e occasionale, puro riflesso di una lunga e appassionata attività scolastica, questa produzione di Clemente ci dà la possibilità di avvertire l'orientamento della Cristianità alessandrina e di misurare l'importanza della scuola catechetica alessandrina nello sviluppo della sistematica teologale della Chiesa. C'è un ideale che sostiene Clemente dal principio alla fine della sua intensa attività. Ed è quello di mettere la filosofia e la cultura profane al servizio del messaggio evangelico, nella speranza di poter dare a questo messaggio una solida base razionale e un suggestivo rivestimento concettuale. È il caso però di domandarsi pregiudizialmente che cosa mai intendesse Clemente per filosofia. Non si può dire davvero che egli avesse un sistema di predilezione da

offrire come modello e come norma. Per lui la filosofia è piuttosto l'insieme delle dottrine che insegnano la giustizia e la pietà, dottrine che occorre desumere ecletticamente da quanto di meglio ha saputo dare la tradizione delle scuole filosofiche. Tra queste Clemente assegna una posizione di preminenza a quelle di Pitagora e di Platone, soprattutto per la parte rilevante attribuita ai problemi teologici e a quelli morali.

Ma un maestro cristiano quale Clemente era tratto necessariamente a formulare un quesito di questo genere: se la filosofia riveste quella importanza che Clemente, sotto la pressione della sua cultura, è indotto ad attribuirle, quale sarà mai il rapporto preciso tra rivelazione e filosofia, tra scienza e fede? Non si potrebbe dire che a questo quesito Clemente abbia dato una risposta uniforme e invariabile. Mentre nel *Protreptico* sembra accusare la filosofia greca quale compartecipe e correa delle empietà e delle dissolutezze del mondo pagano, conglobato sotto una condanna a cui sfuggono solo pochissimi filosofi, negli *Stromati*, invece, che si rivelano come l'opera della maturità di Clemente, la simpatia per la filosofia ha assunto già un carattere molto piú spiccato, tanto che una volta Clemente non esita ad affermare che, come la Legge ha manodotto gli ebrei verso la rivelazione, cosí la filosofia è stata il pedagogo che ha guidato provvidenzialmente i greci al Cristo.

Questo carattere pressoché sacrale della filosofia antica è attribuito da Clemente ora ad una causa, ora ad un'altra. Talora egli

suppone che i filosofi greci abbiano attinto le loro migliori dottrine dai libri e dagli insegnamenti del Vecchio Testamento. Tal altra invece, riprendendo le idee di Giustino, egli non esclude che una particolare illuminazione divina abbia potuto sfolgorare nello spirito di alcuni filosofi antichi, discoprendo ad essi le piu eccelse verità.

Non è da credere però che nel pensiero di Clemente la filosofia abbia esaurito il suo còmpito, preparando la strada alla rivelazione cristiana, quasi che alla comparsa di questa essa abbia integralmente esaurito il suo còmpito e le sue possibilità. La filosofia riveste per Clemente tuttora una funzione insurrogabile, quella cioè di offrire con i suoi schemi ideali, col suo metodo raziocinativo, con le meglio selezionate delle sue dottrine, l'ossatura per dir cosí al pensiero cristiano messosi ormai chiaramente alla ricerca di una grande sistemazione metafisica. Non era bisogna che potesse andare esente da resistenze e avversioni. Lo gnosticismo aveva già compiuto il tentativo e ne era uscito male. Il modo migliore di evitare le opposizioni nel grembo della comunità era, come sempre suole accadere, quello di combattere lo gnosticismo appropriandosene l'anima e le aspirazioni. Clemente, piú o meno avendone coscienza, è quegli che ha acclimato definitivamente nel mondo dell'ortodossia ecclesiastica l'istanza concettuale ripudiandone le forme estreme patrocinate rischiosamente dallo gnosticismo.

Si può perfettamente individuare in lui il rinnovarsi del tentativo già compiuto da Filone di armonizzare e di abbinare la speculazione platonica e la rivelazione biblica. Quel che naturalmente è nuovo in Clemente è lo sforzo di collocare la rivelazione evangelica sul medesimo piano di sviluppo delle dottrine bibliche e della speculazione platonizzante.

Al polo opposto di Tertulliano che, tutto imbevuto di stoicismo, non riusciva a raffigurarsi il Divino spogliato completamente di qualità sensibili e di struttura corporea, Clemente iperplatonicamente vede il trascendente in una cosí assoluta assenza di qualità sensibili che la sua definizione della divinità può apparire affine a quella che sarà la tipica definizione neo-platonica: Dio negazione dell'ente in quanto l'ente è sinonimo di circoscritto e di spaziale. Questo non vuol dire che Clemente abbondi in quella raffigurazione della impassibilità Divina in cui è probabilmente il tratto differenziale della speculazione teologica ellenistica in comparazione con la concezione evangelica e cristiana.

Nella seconda persona della Trinità, Clemente, date le sue predilezioni filosofiche, vede molto piú il Logos e il Maestro, che non il Cristo Redentore. Ma questo Logos ha una preponderanza sovrana nella teologia di Clemente. È secondo lui il Logos che conduce gli uomini a Dio. È il Logos che li educa alla virtú, è il Logos che li istruisce nella scienza divina. In uno squarcio pieno di poesia all'inizio del *Protreptico* Clemente immagina che il Logos, con il suo dolce canto, attiri soavemente l'umanità verso

la salvezza. L'attributo che Clemente conferisce con maggior frequenza al Logos è quello di «amico degli uomini».

Ma quali sono i rapporti che Clemente scorge tra la essenza increata del Padre e il Logos? Il Logos è secondo lui una entità nettamente distinta da quella del Padre, sebbene nata dal Padre in eterno, anteriore ad ogni creazione, ugualmente Dio come il Padre.

Fozio, che disponeva di una conoscenza delle opere di Clemente superiore alla nostra, rimprovera a Clemente tre errori, dal punto di vista dell'ortodossia posteriore ecclesiastica: la natura creata nel Figlio, l'eternità della materia, e il docetismo, vale a dire l'opinione che la natura corporea e sensibile del Cristo fosse puramente apparente e che, come l'anima del Cristo era completamente esente da ogni passione, cosí il suo appariscente involucro corporeo fosse completamente immune da tutte quelle che sono le esigenze della carne.

Ci troviamo cosí di fronte a quello che nella Cristianità antica appare ed è definito come l'errore *docetico*. L'errore cioè il quale ritiene che Cristo non avesse assunto una vera genuina e palpabile natura corporea, ma che la sua comparsa nel mondo fosse solamente una comparsa fantasmatica. Clemente riporta una volta, senza impugnarlo, l'aneddoto che Giovanni, toccando il corpo di Cristo, potesse far penetrare la propria mano nell'interno di esso, senza incontrare alcuna resistenza, quasi si fosse

trattato di una sostanza impalpabile e imponderabile. È un errore questo che viene rimproverato contemporaneamente alla speculazione gnostica ed alla teologia marcionitica.

Ma poiché non è da pensare che da qualunque parte la si riguardasse l'azione compiuta dal Cristo sulla terra apparisse ai cristiani di qualsiasi tendenza nel periodo delle prime sistemazioni teologali come una pura e semplice allucinazione, noi siamo naturalmente e legittimamente indotti a pensare che il cosiddetto docetismo deve avere avuto una significazione ed una portata ben diverse da quelle che gli si vogliono comunemente assegnare.

E poiché noi vediamo che, al polo opposto, la teologia trinitaria di un Ireneo, di un Tertulliano, di un Ippolito romano, e la loro cristologia sono nettamente e palesemente subordinate alle loro visuali escatologiche, cosí troviamo che è logico e aderente alla realtà pensare che anche l'assegnazione al Cristo di una carne apparente deve essere stata il risultato di una speciale e ultraspiritualistica visione del Regno annunciato dall'Evangelo.

Là dove nella raffigurazione di questo Regno si portano le idee elleniche della radicale e incolmabile incompatibilità di spirito e di materia; là dove la carne è considerata come la prigione ed il sarcofago dell'anima; là dove la salvezza è concepita unicamente come fatto di arricchimento e di ascensioni concettuali, si capisce come anche il Regno di Dio non possa essere considerato che come il trionfo di una gnosi ascendente, fino si potrebbe

dire ad una partecipazione immanente dell'essenza divina, che è pensiero di pensiero e conoscenza di conoscenza.

Di questa visione della salvezza il Cristo banditore e annunciatore della salvezza stessa non può essere stato che una pura e disincarnata apparizione spirituale, la cui comparsa e la cui trasmigrazione nel mondo debbono essersi sottratte a quelle che sono le piú repellenti e degradanti funzionalità della carne.

Questa ci sembra l'unica interpretazione possibile di quella tendenza cosiddetta docetica, che noi riscontriamo anche in scrittori la cui ortodossia è in rapporto stretto con il carattere mitigato e addolcito del loro gnosticismo.

Clemente prima, Origene poi sono i due grandi rappresentanti di questa tendenza, che se non sarà integralmente accettata dalla corrente ortodossa, che se, anzi, provocherà al principio e poi resistenze violente, finirà però coll'influire sulle correnti medie e trionfanti della comunità cristiana, molto piú di quanto l'ortodossia stessa non voglia confessare.

È nella sfera della morale religiosa che il divario fra la concezione ellenico-concettuale e quella biblico-profetica del cristianesimo porta le sue piú aperte conseguenze.

L'etica di Clemente alessandrino è tutta dominata da un placido e roseo ottimismo. Ripetute volte egli dichiara che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini e che gli uomini per salvarsi non debbono fare altro che rispondere fiduciosamente al suo appello. Dio apre a tutti gli uomini la via della salvezza e l'uomo,

come è detto con poetica frase nel *Protreptico*, non è nelle sue capacità spirituali che un perfetto inno sciolto al Padre.

Di pari passo con la concezione della salvezza universale attraverso l'acquisto delle cognizioni trascendenti, Clemente prende dallo gnosticismo la divisione tra i cristiani comuni e quelli chiamati alla perfezione attraverso l'esercizio consumato delle loro virtú percettive e intuitive.

Anche per Clemente il tipo ideale del fedele è il cristiano gnostico. Per lui, mentre il cristiano comune aderisce alla sua religione solo in virtú di una fede grezza e irriflessa, il cristiano perfetto ha l'impareggiabile dono della gnosi. Egli vagheggia l'ideale di divenire simile a Dio. Due saranno le virtú fondamentali che lo condurranno alla mèta: l'impassibilità – e qui Clemente è perfettamente sul solco dello stoicismo – e l'amore evangelico: l'*agape*. Che cosa Clemente intenda esattamente per impassibilità (*apatheia*) è spiegato in un lungo passo del libro sesto degli *Stromati*, dove la formazione stoica di Clemente riaffiora in pieno. Lo gnostico di Clemente deve avere infatti estirpato in sé ogni movimento sentimentale e affettivo, sia buono, sia malvagio. Se egli non può superare, per una inviolabile legge di natura, le necessità della sua sostanza corporea, deve quanto meno ridurre al minimo, anzi annullare in radice, ogni desiderio della sua natura, anche spirituale. Non solo deve fuggire le passioni definite malvagie dalla comune estimazione degli uomini, ma deve anche eli-

minare quelle tendenze passionali, che gli uomini sogliano reputare virtú. A questo novero vanno assegnate le cosiddette virtú del coraggio, l'emozione che dà la gioia, perfino il desiderio conturbante del bene. In una parola, il perfetto gnostico deve, per essere veramente impassibile, aver vinto ogni desiderio. Quando si leggono nella grande opera di Clemente brani come questo, ispirati ad un ideale etico cosí duramente propinquo all'ideale stoico, diciamo meglio, buddistico, si rimane poi sorpresi nel constatare che nella stessa grande opera Stromati e nelle altre opere minori di Clemente, come seconda virtú dello gnostico è designata, accanto alla impassibilità, l'*agape*, la carità cristiana.

Si potrebbe qui cogliere una contraddizione. Clemente riconosce apertamente che l'*agape* è l'insigne virtú cristiana che ha suggerito a Paolo ed a Giovanni le pagine piú brillanti della letteratura neotestamentaria. Come porre in accordo il calore fervido e operoso dell'amore con l'arida e inalterabile impassibilità dell'ideale stoico? Non è probabilmente l'unica contraddizione che noi possiamo cogliere nelle opere apologetiche di Clemente alessandrino, e non soltanto in lui. Ogni apologia speculativa del cristianesimo è condannata fatalmente ad incorrere nelle contraddizioni inevitabili arrecate dal proposito intrinsecamente contrastante di tradurre in speculazioni razionali e in discipline etiche codificabili quel che era stato per essenza l'entusiasmo fiammante della primitiva esperienza cristiana.

Le contraddizioni che potevano ancora apparire mal dissimulate nelle opere di Clemente sotto la valanga della sua erudizione classica, dovettero apparire alla piena luce del sole nell'apologetica del suo grande continuatore: Origene.

Quando Clemente, sotto l'infierire della persecuzione indetta da Settimio Severo, riparava, nel 203, in Palestina, la direzione del *didascaleion* alessandrino era dal vescovo di Demetrio affidata ad un giovane figlio di martire, di ingegno e di attitudini veramente straordinari: Origene. Da allora fino agli estremi anni della sua vita Origene è il maestro prodigioso che incanta con la sua parola e trascina colla forza del suo pensiero. Gregorio il taumaturgo, che ebbe una volta occasione di ascoltarlo durante una breve tappa a Cesarea, dove Origene si era rifugiato in un'ora poco lieta della sua difficile carriera, ci attesta che la parola calda ed infiammata del Maestro destò nel suo spirito una cosí profonda impressione da sentirsi trascinato, per ascoltarlo, ad abbandonare qualsiasi altro interesse familiare o culturale. La produzione di Origene esegetica e teologica è immensa. Si può chiedere una delineazione sommaria del suo sistema alla sua grande opera: *I Principî*, giuntaci, purtroppo, non nella sua integrità originaria, ma in una versione, che si capisce corretta e attenuata, di Rufino. Ma quanto ne possiamo sagacemente intendere può farci valutare lo sforzo veramente gigantesco che Origene ha compiuto per travasare nell'àmbito dell'esperienza cristiana

quanto poteva apparire come il frutto migliore della secolare tradizione speculativa platonico-ellenistica.

Dei quattro libri costituenti quella che possiamo considerare come la sintesi del pensiero origeniano, *I Principî*, il primo libro è consacrato alla natura della Trinità, agli attributi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, alla natura degli esseri spirituali e materiali, degli angeli, degli uomini e degli astri. Il secondo libro è dedicato al problema cosmologico, alla ricerca cioè delle cause che hanno spinto Dio alla creazione ed alla definizione dei rapporti tra Dio e il mondo, sia nell' ordine della produzione causale, come in quello dell'azione redentrice, nel suo momento iniziale della incarnazione, come nel suo epilogo della universale ricapitolazione nel bene. Il terzo libro è tutto consacrato alla dimostrazione della capacità umana di attuare la legge divina, vincendo la seduzione tentatrice del mondo, del demonio e della carne. Il quarto libro è una magistrale trattazione dei metodi interpretativi della parola di Dio nella Bibbia.

Si può dire senza esagerazione che le elevazioni teologiche di Origene rappresentano l'espressione piú alta a cui potesse mai giungere l'istinto del divino, celebrato da Platone e dai neo-platonici. Come questi ultimi, Origene, al di sopra e al di fuori del mondo materiale, al di sopra e al di fuori di ogni essere creato, pone l'Essere supremo, sfuggente ad ogni comprensione e ad ogni valutazione della mente umana, depressa e obnubilata dal peso mortifero della carne. Assolutamente sgombro di elementi

sensibili, l'Essere supremo sfugge inesorabilmente ad ogni raffigurazione e ad ogni comparazione. Debbono quindi ritenersi inesatte le immaginazioni che compaiono nella Bibbia per dare comunque il sentore di Dio. Tali immaginazioni debbono essere trasferite dalla sfera sensibile in quella soprasensibile, dalla visione corporea in quella intellettuale. L'Iddio che è la monade assoluta, l'Uno per eccellenza, ha avuto bisogno di un organo adeguato per stabilire un contatto col molteplice. E questo organo è il Logos, il quale, comprendendo in sé tutti i tipi, tutte le forme archetipe delle cose generate, non è piú semplice ed incomposito come il Padre, ma rappresenta il primo gradino nella transizione fra l'Uno e il molteplice. A lui è stata affidata la forgiatura immediata e diretta del mondo, di cui però naturalmente il Padre rimane il primo e originario creatore. Questo Figlio è suscettibile di parecchi appellativi. I piú appropriati fra questi saranno quelli di Logos e di Sofia, che meglio ne additano le funzioni specifiche. Perché il qualificativo di Logos designa in maniera perfetta la partecipazione del Figlio all'opera della creazione e la sua presenza nei rapporti dell'uno col molteplice, mentre il qualificativo di Sapienza gli appartiene indipendentemente dall'esistenza delle creature ed investe senz'altro il rapporto ineffabile dell'Uno con la possibile disseminazione dei molti fuori di Lui.

Commentando il versetto del prologo giovanneo: *in principio era il Verbo*, Origene, dopo avere dimostrato, in base a numerosi

passi della Scrittura, l'identità assoluta fra la sapienza e il primo principio, conclude che il Verbo era nel Principio e quindi nella Sapienza, essendo egli stesso Sapienza e Principio. Ma in quale istante questa sapienza pullulò ineffabilmente e misteriosamente dalle viscere generanti del Padre? Vi fu mai un tempo nel quale la sapienza potesse non esistere? La speculazione di Origene trascende nettamente il tempo e la durata. Se il Padre è luce e se il Figlio è il raggio di un lume eterno, si può mai concepire un tempo in cui il raggio non emani dal centro luminoso? Commentando un altro passo di Giovanni, Origene scrive: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato – cosí parla il Padre, l'oggi del quale permane in eterno, perché Dio non conosce né alba né tramonto, ma conosce solo una continuità ininterrotta, che comprende integra la sua vita non prodotta ed eterna. Questo, l'oggi perenne in cui si consuma la generazione del Figlio che non ha inizio, come non ha inizio il giorno in cui tale generazione è stata celebrata». Questo non vuoi dire che il Figlio sia una forza spersonalizzata e indistinta. No. È una sua ipostasi. Vale a dire è un essere personale sostanzialmente esistente. Presso ad esso lo Spirito Santo, che pur procedendo dal Padre non è Figlio, non è il monogenito. Ingenerato ma prodotto, primo principio di ogni cosa in virtú del Verbo, lo Spirito viene a costituire la prima espressione del Padre attraverso il Verbo ed assume di fronte a quest'ultimo la medesima posizione di dipendenza che ha il Figlio di fronte al Padre. Diverse nella loro sfera d'azione, queste

forme della divinità non assumono nella speculazione origeniana una scambievole posizione che possa dirsi aderente in anticipo a quelle che saranno le definizioni del Concilio niceno. La dottrina trinitaria di Origene apparirà ambigua alla teologia ortodossa posteriore. Questo non vuoi dire che Origene non debba essere esattamente considerato come un precursore insigne di quella sistemazione del problema di Dio e dei suoi rapporti col mondo che affaticherà cosí lungamente la riflessione delle scuole ecclesiastiche all'indomani della conversione di Costantino.

Dalla tradizione gnostica Origene eredita la sua convinzione profonda del mistero irriducibilmente inviolabile in cui è chiusa l'essenza profonda della virtú divina operante nell'universo fisico e morale. Ma d'altro canto questo mistero della divina rivelazione nel cosmo e nello spirito umano ha spiragli di luce che Origene cerca di cogliere con l'intuito della sua riflessione e con i dati della tradizione scritturale. Questa rivelazione biblica non è che la espressione di quella bontà che ha portato il Padre inconoscibile a manifestarsi sempre in forme diverse e via via piú perfette fino all'avvento del Cristo. I libri sacri, che rappresentano il lento cammino della rivelazione, non debbono essere considerati come cosa umana, ma divina «in quanto sono stati scritti e ci sono stati trasmessi sotto il soffio dello Spirito, attraverso la mediazione di Gesù Cristo, in virtú della volontà del Padre». Sebbene in un certo senso il còmpito della ispirazione possa riportarsi indifferentemente al Padre, al Figlio od allo Spirito Santo,

pure consistendo esso soprattutto in un'opera di grazia e santificazione, rientra piú propriamente nella sfera dell'attività dello Spirito. L'azione che lo Spirito spiega sull'anima di chi scrive o di chi parla è cosí considerevole, che questa anima perde ogni rilievo personale, per divenire valido strumento di Dio. Considerata come opera divina, la Scrittura è perfetta e pienamente ricca degli attributi della verità, dell'utilità, dell'integrità.

Origene insiste con peculiare efficacia sull'unità dell'ispirazione biblica, dai libri di Mosè agli ultimi scritti del Nuovo Testamento, dichiarando che «solamente colui il quale non sa riconoscere l'armonia dei libri santi può credere talvolta di cogliere una dissonanza tra il Vecchio e il Nuovo Testamento, tra la legge e i profeti, tra l'un Vangelo e l'altro, tra Paolo e i suoi compagni di apostolato. Ma chi sia esperto nelle leggi di questa musica divina, sapiente nei suoni, sapiente nelle opere, saprà ben riecheggiare questa mirabile sinfonia, toccando, a norma delle varie occasioni, ora le corde della legge, ora quelle del Vangelo, ora quelle dei profeti, ora quelle degli Apostoli, per trarne l'armonia unissona. Perché in realtà tutta la Scrittura è un divino strumento, cosí regolato alla perfezione da dare, con suoni diversi, un unico concento meraviglioso».

Naturalmente Origene non manca di stabilire una gerarchia tra l'economia del Vecchio e l'economia del Nuovo Testamento. Il giorno in cui il Figlio di Dio si fece mezzo della nostra cono-

scenza del Padre, costituendosi per noi scala, destinata a introdurci nella parte piú recondita e piú sacra del tempio, vale a dire nel Santo dei Santi, l'utilità della vecchia economia si è sensibilmente assottigliata. Cosí il valore del modello in creta cessa, quando la fusione nel bronzo sia compiuta. Perché nulla si perda dei frutti di questa immensa epopea svoltasi sotto l'impulso dello Spirito, non bisogna vagliarla tutta con gli stessi criteri. Bisogna piuttosto utilizzarla in modo da trarre, da ciascuna parte, conveniente motivo di edificazione e di ammaestramento. Ripetendo a suo modo le distinzioni che lo gnostico Tolomeo aveva formulato nella sua lettera a Flora, Origene osserva che se si dovranno prendere alla lettera i precetti etici del Vecchio Testamento che posseggono un valore eterno, quali il Decalogo, altre pratiche giudaiche, che hanno perduto il loro valore contingente, dovranno essere considerate come simbolo e tipo di superiori realtà spirituali. Dovrà essere interpretato allegoricamente non solo tutto quello che sembra in contrasto con la dignità spiritualissima di Dio, bensí anche ogni racconto storico, il quale non può dal punto di vista religioso che avere valore di simbolo e di figura.

Ricollegandosi cosí alla tradizione allegoristica filoniana, Origene giustifica il largo uso che egli fa del metodo ermeneutico, che al di là dei fatti storici e dei racconti biblici episodici scorge una realtà spirituale soggiacente, che è l'unica la quale possegga un valore perenne di norma e di edificazione spirituale. Origene

ritrova l'uso di tale metodo nel comportamento stesso del Salvatore il quale, parlando sotto forma di parabola, insegna ad accogliere come puri simboli parabolici quelle esplosioni della collera di Dio e quelle alterazioni del suo volto, di cui è disseminata la narrazione del Vecchio Testamento.

Mille reminiscenze mistico-platoniche e copiosi elementi della tradizione gnostica affiorano cosí nella esegesi e nell'insegnamento di Origene. Se egli trae profitto dalla sua sagace conoscenza delle Scritture, per impugnare le concezioni troppo rudemente dualistiche della gnosi, non si sottrae al fascino della tradizione gnostica, quando entra nel terreno della cosmologia, della soteriologia e della escatologia. I presupposti della gnosi pesano sul pensiero origeniano specialmente per tutto ciò che concerne l'origine del mondo, considerato come una decadenza; per tutto ciò che concerne il problema della salvezza, la quale, in Origene come nella gnosi, si realizza mercè la venuta al mondo di un essere divino, intento a fornire all'anima caduta l'illuminazione progressiva della sua via verso il riscatto. E c'è anche del vecchio ottimismo platonico-gnostico nella credenza origeniana di un finale riscatto, che ricondurrà a Dio tutto ciò che da Dio è partito.

Ma anche da un altro punto di vista Origene dipende in pari tempo dalla cosmogonia gnostica come dalla angelologia del tardo giudaismo: nel modo di considerare la costituzione del mondo intermedio tra Dio e la natura sensibile.

Per salvaguardare gli attributi che non possono non essere assegnati al Padre, la saggezza cioè, la bontà, l'immutabilità, è necessario, secondo Origene, collocare vicino a Lui, oltre i limiti dello spazio e del tempo, spiriti sui quali si sia potuto esercitare il suo dominio di Essere onnipotente e la sua opera provvidente di Essere infinitamente buono. Non si può infatti pensare che un Essere assolutamente perfetto sia giunto in un qualsiasi istante a possedere qualcosa che prima non aveva e abbia potuto soltanto allora toccare il vertice della onnipotenza. Sono dunque sempre esistiti presso il Padre esseri soggetti al suo potere supremo. E allora si comprende di primo acchito come la creazione, nel significato normale della parola, cioè come posizione in esistenza di esseri che prima non esistevano, rappresenti nel pensiero origeniano non un inizio, ma una fase intermedia della storia umana. Sulle orme di Filone, Origene viene cosí a conciliare la visione ellenica dell'esistenza eterna di realtà spirituali poste misteriosamente in essere da tutta l'eternità dall'Essere supremo, e la concezione biblica della creazione. Esistevano dunque *ab aeterno* intelligenze tutte uguali, tutte buone, viventi in uno stato di beatitudine, presso la fonte prima dell'esistenza. Dotate quali erano di libero arbitrio, della capacità cioè di costituirsi in realtà di lustro e di decoro o in realtà di ignominia, non seppero concordemente volgersi al bene. Alcune progredirono nella perfezione, calcando le orme supreme di

Dio, altre caddero miserevolmente, pesantemente tratte dalla loro infingarda negligenza. Il mondo sensibile, con tutte le sue difformità ed imperfezioni, con tutto il caotico disordine che vi regna, ebbe origine da questo progressivo, parziale allontanamento dal divino, conseguenza di un atto di libera elezione. Tutta questa massa corporea che riveste il mondo, piú o meno densa secondo l'entità primordiale della colpa iniziale, è essa stessa il risultato della caduta progressiva delle realtà spirituali dal fuoco originario della impalpabile essenza divina. Alcune di queste anime colpevoli divennero invisibili ministri di Dio. Altre divennero astri splendenti e luminosi, altre divennero uomini, altre infine decaddero alla condizione di demoni, dal corpo deforme e repellente, anche se invisibile. Date le convinzioni astrologiche del tempo, non ci deve stupire affatto l'ipotesi avanzata da Origene che anche gli astri siano animati. Origene si basa sulla testimonianza biblica, che mette in stretto rapporto scambievole il mondo degli angioli e quello degli astri, designandoli entrambi col nome di armata celeste. E c'è in lui un'evidente reminiscenza del pessimistico pensiero di Giobbe, che neppure gli astri sono mondi e puri al cospetto di Dio.

Queste intelligenze, ciascuna delle quali nel primo stadio dell'elezione era una perfetta capacità conoscitiva, col venir meno al collegamento con la sorgente primordiale della luce e del calore, con l'affievolirsi progressivo dell'amore divino, divennero anime che portarono con sé nel loro fatale e lagrimevole

distacco dall'essenza divina, elementi estranei, capaci di ottundere e paralizzare i germi residuali della primordiale esistenza.

A ristabilire la turbata armonia, a redimere le creature, che originate dall'unità all'unità devono tornare, è necessario l'intervento di un essere divino, di un mediatore trascendente, sottopostosi alla consegna di vivere in mezzo agli uomini, rivestendo carne umana. Lo stesso Figlio di Dio viene cosí sulla terra allo scopo di assolvere il duplice mandato di redentore e di rivelatore del Padre.

Veramente, l'unione di un essere divino con un involucro corporeo doveva ripugnare irriducibilmente alla mentalità platonizzante di Origene. Egli scarta senz'altro quindi la possibilità di una unione immediata E pone la soluzione dell'arduo problema nella storia della preesistenza. Immagina cioè, mediatrice tra la divinità e il corpo, un'anima simile in tutto a quella degli altri esseri, ma meritevole di questo specialissimo onere per avere costantemente aderito al bene, sí da farne la sua seconda natura, simile al ferro che gettato nel fuoco si trasforma in una massa incandescente, o ad un vaso, che, ricolmo di unguento profumato, non può accogliere sostanza contraria.

Comparso sulla terra, Cristo lancia il suo appello salutare a tutti gli uomini, che hanno indistintamente la possibilità di rispondere alla chiamata, di cooperare anzi all'opera della salvezza. Se alcune anime usano delle cause esterne fortuite per cagionare

la propria perdizione, non ne sarà per questo offuscata l'inesauribile bontà di Dio, ma semplicemente fatta responsabile la miserabile negligenza umana.

«Come la pioggia cade benefica su tutti i terreni, ma non in tutti spiega una pari capacità fecondatrice, ed alcuni producono frutti buoni, altri triboli e spine, cosí Dio rovescia senza distinzioni la sua fecondante grazia sugli uomini. Se i frutti non sono tutti ugualmente buoni, sarebbe stolto attribuirne la colpa al seme. Se ne attribuisca piuttosto la colpa all'agricoltore che ha trascurato di arare e curare la terra con sufficiente diligenza. Non terra da terra, ma coltivazione da coltivazione differiscono».

Pur non esistendo tra gli uomini diversità sostanziali – e in questo Origene attenua una delle posizioni fondamentali dello gnosticismo – sussistono però tra loro differenze cospicue nella foggia con cui rispondono al programma della salvezza. Lo stesso Cristo non ha adottato gli stessi rimedi per tutti. Ha trattato i peccatori e i comuni fedeli in una maniera diversa da quella con la quale ha trattato i puri e i mondi di cuore, capaci di realizzare la gnosi e di assurgere alla conoscenza del Padre.

Il numero limitato di coloro che realizzano secondo Origene lo stato della gnosi si spiega col fatto che la conquista di questo stato richiede un affinato esercizio di virtú. Solo possono assurgere alla condizione di gnostici coloro i quali se ne rendono degni mercè ininterrotti progressi nella vita spirituale.

Origene ammette che per la categoria dei perfetti la salvezza si realizzi mediante la pura e nuda e diretta conoscenza della verità. Per tutti gli altri hanno efficacia la passione e la morte del Cristo, in cui i pervenuti alla perfezione scoprono soltanto il simbolo ineffabile di piú profondi e arcani ammaestramenti spirituali. Ribattendo Celso, Origene afferma esplicitamente che «gli avvenimenti della vita di Gesù non vanno interpretati tenendosi meccanicamente aderenti al significato letterale delle parole, quasi che nelle parole e solo nelle parole sia racchiusa tutta la verità. Chi si accosta con piú adeguata intelligenza alla Scrittura scopre in ogni parola un significato recondito ed un valore riposto». L'esoterismo cristiano era cosí instaurato da Origene.

Il quale però reputa necessario aggiungere immediatamente che la distinzione tra i diversi modi di conseguire la salvezza non vulnera e infirma affatto il concetto basilare della giustizia di Dio. La quale consente a tutte le anime di partecipare, sol che vogliano, ai frutti salutari della redenzione, dando inoltre a ciascuna la possibilità di conseguire la salvezza in una serie di periodi successivi e di passare da uno stato all'altro, innalzandosi verso la virtú o precipitando verso il male.

Illimitatamente fiducioso nella capacità del libero arbitrio, Origene non esita ad affermare che si può passare dalla condizione di angeli a quella di uomini e perfino a quella di demoni e viceversa. Non esita a soggiungere che le potenze demoniache possono rivestire gli involucri corporei eterei e luminosi delle

virtú celesti, aggiungendo che il nostro mondo empirico non è che un anello in una immensa catena, iniziata prima del mondo e destinata a prolungarsi nei secoli che si perdono all'infinito, in una serie indistinta di corsi ciclici.

Si potrebbe pensare che Origene finisca cosí con l'immaginare una serie illimitata di prove e di esperimenti che si susseguono con alterna vicenda. Ma l'ottimismo platonico prende alla fine il sopravvento sullo scrittore, il quale ammette alla fine che, qualunque sia la dose di male perpetrato dalla creatura, questa può giungere, sia pur con fatica, di gradino in gradino, al possesso inviolabile del sommo bene. Ma come e in quale veste?

Siamo alla visione finale della reintegrazione. Se l'involucro corporeo è il risultato opprimente di una decadenza provocata dalla colpa, si dovrà forse pensare che questo residuo di una decadenza possa partecipare alla beatitudine finale? Origene è stato nell'antichità cristiana quegli che ha fatto giustizia del miraggio millenarista. Le condizioni materialistiche di coloro che attaccati al significato letterale della Scrittura attendono l'attuarsi del Regno nel soddisfacimento di tutte le nostre capacità sensibili, eccitano lo scherno di Origene. Egli lascia ai fedeli piú semplici, rudi e grossolani, l'illusione dei miraggi millenaristici e della risurrezione della carne. Egli si indugia con visibile compiacimento nel rilevare le obbiezioni che possono sollevarsi contro la credenza nella risurrezione corporea individuale. «Come gli alimenti entrano a far parte del nostro corpo e si trasformano in

sostanze simili, cosí i nostri corpi si trasformano è passano a far parte di altri corpi, negli uccelli che si cibano di carne e nelle fiere. E quelli alla lor volta mangiati da uomini o da altri animali sono assimilati e diventano corpi di uomini e di altre fiere. Ripetendosi ciò innumerevoli volte, il medesimo corpo viene spesso a far parte di parecchi uomini. A chi dunque apparterrà questo corpo nella resurrezione?».

Origene parla frequentemente nelle sue opere di una finale distruzione della materia e ama parlare di un corpo puramente spirituale – era il vecchio termine di San Paolo – di cui saremo rivestiti nella beata vita futura.

Con una espressione di questo genere Origene allude alla totale trasfigurazione che subirà il nostro corpo al momento della reintegrazione finale e che importerà il completo annullamento di ogni qualità materiale. Una tale trasformazione sarà una spiritualizzazione completa che non lascerà alcun posto alla carne. Origene probabilmente le darebbe volentieri il titolo di incorporeità se egli non preferisse riserbare questo vocabolo alla impareggiabile ed insuperabile perfezione del Padre, del Figlio e dello Spirito.

Tutte le creature, nel finale ritorno del dominio di Dio tra le sue creature, perverranno al conseguimento di questo corpo glorioso, di cui è impossibile dare una raffigurazione adeguata. Vi perverranno anche le creature che hanno maggiormente peccato, come i demoni, perché quell'avvento di Dio costituirà il

trionfo incondizionato del bene e il coronamento di quell'inestinguibile desiderio del Dio supremo che tutti gli esseri si son portati come un senso nostalgico dalla primitiva sede di beatitudine. La vecchia escatologia spirituale di Platone ha cosí in Origene un suo interprete fedele ed appassionato. Risalendo verso la sede beata del Padre, l' anima compierà un intimo processo di purificazione, lasciando le sue residuali imperfezioni e riacquistando quelle energie primigenie, infiacchite e sacrificate, che la renderanno di nuovo capace di accogliere in sé il Divino. E allora finalmente si realizzerà la promessa secondo cui Dio dovrà essere tutto in tutti. Allora ogni essere mondato dal vizio, risanato dalla malvagità, farà di Dio il fine del suo sentimento, della sua intelligenza, del suo pensiero e nel possesso di Dio troverà la sua finale quiete.

Riassumendo in sé tutto il travaglio e tutto lo sforzo della tradizione gnostica e della scuola alessandrina, Origene formula e trasmette alla Chiesa una raffigurazione del mistero trinitario che doveva avere una profonda ripercussione su tutta la posteriore speculazione teologico-ecclesiastica. Origene in pari tempo propone una visione delle origini delle cose che voleva essere il diritto di cittadinanza concesso, nell'àmbito del pensiero cristiano, alle forme piú alte della cosmogonia platonica. Proclamava senza ambagi la responsabilità che ha l'uomo nella scelta della sua condizione e del suo destino. Nel suo spiritualismo a oltranza deli-

neava una dottrina cristologica che non avrebbe mancato di sortire conseguenze rischiose nelle polemiche del IV e del V secolo. Infine proclamava una ottimistica visione della ricostituzione finale in Dio, in aperto contrasto con la escatologia dei primissimi secoli cristiani. Maestro di larghissimo respiro e di infaticabile operosità, Origene segna una tappa saliente nella formazione del pensiero cristiano.

IX
CRISTIANESIMO E IMPERO

Se il cristianesimo entra nel mondo col supplizio del Cristo sul Golgota, il primo incontro della organizzazione cristiana col mondo politico è segnato dai supplizi dei cristiani nel Vaticano, all'indomani dell'incendio del 64. Svetonio, è vero, ci parla di una espulsione di ebrei da Roma per opera di Claudio nel 51, che è in rapporto con un tal Cristo. Il messaggio del Cristo, giunto clandestinamente a Roma attraverso le nuove portate da Gerusalemme da qualche ebreo delle sinagoghe romane reduce dal pellegrinaggio pasquale a Gerusalemme, aveva destato in mezzo agli ebrei romani un subbuglio, per placare il quale Claudio pensò bene di cacciare da Roma i piú turbolenti. Due di questi espulsi incontrarono Paolo a Corinto e Paolo ne fu incoraggiato a scrivere da lungi la sua lettera agli iniziati di Roma, che doveva essere come la sua presentazione per il giorno in cui avesse potuto realizzare il suo sogno di venire anche lui ad interpretare il Vangelo fra i gruppi credenti della metropoli. L'incendio neroniano del luglio 64 e la conseguente crudele repressione operata da Nerone costituiscono il battesimo storico della comunità romana e piú genericamente della Chiesa nei suoi contatti col potere politico. Da questo punto di vista il cristianesimo non po-

teva che offrirsi al mondo con i contrassegni piú eloquenti e meglio rispondenti alla sua natura: la croce infamante di Gesù alle porte di Gerusalemme e i roghi accesi da Nerone nei suoi giardini del Vaticano, per distruggere i rappresentanti di quella che Tacito, al declinare della sua vita, dettando il libro XV dei suoi Annali, definirà «superstizione esecranda».

Il problema dei rapporti fra cristianesimo e Impero non è un puro problema giuridico, come è stato piú di frequente inteso dall'epoca di Mommsen in poi: è un problema di morale associata e di temperie politica. Non lo si può considerare e risolvere avulso dal complesso dell'evoluzione morale e religiosa dell'Impero romano, nella concezione e nella pratica della regalità. Si può dire che se l'Oriente e l'Occidente, secondo la classica comparazione di Kipling, sono come due fratelli gemelli, costretti a vivere associati l'uno all'altro pur nel loro irriducibile contrasto, in nessuna zona questa comparazione è piú esatta quanto in quella politica.

L'Oriente ha una concezione sacrale e religiosa della regalità. E ogni volta che l'Occidente si è trovato stretto politicamente all'Oriente, l'Oriente, pur soggiacendo al predominio culturale e legislativo dell'Occidente, ha ad esso imposto la sua tecnica del governo monarchico e la sua concezione della divinità adorabile del sovrano. L'Oriente adora i suoi sovrani, dall'Egitto alla Siria, e dalla Persia agli Hittiti. Una cosa pare in realtà caratteristica del regime politico orientale: il concetto trascendente del sovrano, a

cui si deve la stessa adorazione che si deve agli dèi. Il bacio del piede, l'adorazione, la *proskynesis* di cui troviamo la prima menzione in Eschilo, rappresentante piu insigne di quanto comunemente non si creda della penetrazione delle idee iraniche nel Vicino Oriente e nell'Ellade del V secolo avanti Cristo, sono l'espressione della lealtà civica dei sudditi verso il loro sovrano. Probabilmente, la piú solenne manifestazione di questo culto della regalità la si ebbe il giorno in cui Ciro entrò trionfante in Babilonia e la popolazione si precipitò al suo cospetto per adorarlo. Quando la Grecia con Alessandro iniziò la sua avanzata verso Oriente, spezzando il dominio achemenida, Alessandro non poté fare a meno di venire adottando ed assorbendo tutte le pratiche della regalità orientale, mano mano che penetrava piú a fondo nel territorio della sua epica conquista. I suoi successori ne calcarono le orme orientalistiche e i Seleucidi cercarono di imporre la loro concezione del potere e della regalità anche a quel popolo che fu il piú refrattario alla divinizzazione del sovrano: il popolo ebraico. Israele fu una nazione troppo piccola per non fare della sua intransigente adorazione di Jahvè, di cui il sovrano è l'umile «unto», il suo baluardo morale di fronte ai poteri teocraticamente concepiti e organizzati dell'Egitto e dell'Assiria.

Roma rinnovò l'esperienza di Alessandro e mano mano che le sue conquiste andarono ampliandosi nell'Oriente Mediterraneo, anche essa dovette acconciare i suoi metodi di governo e le

sue concezioni politiche alle esigenze, alle tradizioni, ai costumi dell'Oriente.

Come è ben risaputo, Cesare avrebbe probabilmente costituito una vera e propria monarchia, se alle idi di marzo del 44 la carriera e la vita non gli fossero state proditoriarnente stroncate. Augusto, piú accorto e piú malleabile, volle, pur accentrando nella sua persona ogni potere, conservare la finzione giuridica del Senato, onde quel regime composito ed ambiguo che oggi si è convenuto chiamare diarchia. Ma la logica della storia e della politica fu piú forte del volere di Augusto, e quell'orientalesimo che Antonio aveva professato senza ambagi, che ad Azio sembrava essere stato debellato nel 31 avanti Cristo, riprese trionfalmente il suo prestigio e la sua efficienza, portando l'Impero romano ad una concezione e ad un esercizio del potere sempre piú improntati al modello orientale. Non furono soltanto le religioni orientali di mistero che ebbero sotto l'Impero il loro riconoscimento ufficiale ed il favore piú insigne, fu tutta la concezione della regalità orientalisticamente intesa, cui i successori di Augusto nell'Impero dovettero piú o meno consapevolmente e volutamente soggiacere. Si direbbe che assumere la porpora imperiale fosse rivestire qualcosa di rassomigliante alla camicia di Nesso. Gli imperatori ne sono automaticamente, quasi loro malgrado, tratti ad una oltracotanza tirannica, di cui la piú grande e insigne vittima sarà la comunità cristiana, anche in questo erede e continuatrice della comunità religiosa ebraica.

L'ambiguità che aveva caratterizzato l'organizzazione imperiale sotto Augusto trae gli imperatori fatalmente a cercare un modo ereditario o adottivo di costituire e garantire la continuità del potere. D'altro canto la finzione costituzionale e la crescente ingerenza delle truppe, pongono questa continuità alla mercè del partito senatoriale e delle truppe, specialmente quelle pretoriane. La storia dell' Impero è pertanto la storia di una serie di monche e precarie dinastie, nessuna delle quali riesce ad assicurare la propria continuità ereditaria, ma ciascuna delle quali, per rafforzare il proprio potere, finisce col portare alle piú paradossali e mostruose espressioni il culto religioso del sovrano.

Quando, nel 29 avanti Cristo, a due anni soli di distanza dalla vittoria di Azio, Augusto fu richiesto dalla provincia di Asia e dalla Bitinia di permettere che, sul modello tradizionale della regalità orientale, si istituisse colà il culto della sua persona, Augusto rispose che gli edificandi templi fossero congiuntamente dedicati alla dea Roma e all'imperatore. Roma deificata aveva già ricevuto dei templi fin dall'epoca delle guerre puniche. Il culto della persona del sovrano, nella visione di Augusto, si sarebbe dovuto inserire su questo culto simbolico della città che aveva portato in Oriente il prestigio italico. Augusto ha dunque rifuggito dal fare della propria persona un oggetto isolato di culto. Ma Cesare aveva ricevuto pochi anni dopo l'eccidio delle idi di marzo un tempio dedicato a lui nel Foro e l'apoteosi imperiale, rinnovatasi alla morte di Augusto, non tardò molto a diventare

la celebrazione e la consacrazione sacrale dell'imperatore vivente. Già Augusto, del resto, procedendo nel 7 avanti Cristo ad una riorganizzazione delle regioni di Roma, aveva prescritto che in ogni edicola dei *Lares compitales* il genio di Augusto avesse un posto tra i due. Le dinastie che si susseguono nel governo dell'Impero offrono questo di caratteristico, che, se cominciano tutte emulando la parsimonia e la prudente accortezza di Augusto, finiscono tutte nella maniera piú tragica e drammatica col portare la concezione religiosa del potere alle sue piú abnormi espressioni, con conseguenze cruente per la libertà spirituale e religiosa. Le comunità cristiane ne faranno periodicamente le spese.

Cosí, se la dinastia Giulio-Claudiana si chiude con gli orrori di Nerone, la dinastia Flavia, iniziata sotto cosí prosperi auspici con Vespasiano, si chiude con gli orrori Domizianei. Il regno di Nerone, l'ultimo degli imperatori Giulio-Claudiani, è segnato da forme estreme di *adulatio* e dallo spiegamento dei piú goffi onori sovrannaturali, tributati al sovrano, particolarmente mercè l'uso della corona raggiante sul conio delle monete. Vespasiano, sebbene gradisse che il suo governo fosse accompagnato dalla divulgazione di prosperi e lusinghieri presagi, non volle mai che si dimenticassero le umili origini della sua famiglia e schivò scrupolosamente ogni ostentazione, nell'ossequio pubblico alla sua persona. Il bisogno di far dimenticare la pompa demagogica e il fasto popolaresco di Nerone ispirò anche ai Flavi molte opere

grandiose a Roma. Di nuovo, il regime Flaviano pencola automaticamente verso l'accentuazione del culto imperiale, che porterà il governo di Domiziano a quelle manifestazioni di grandiosità, di cui si sono ricuperati gli avanzi in quella che è una delle piú insignì città del dominio romano in Oriente, ad Efeso. Ed è proprio da Efeso che, al tramonto del governo Domizianeo, quando sulle monete si segnavano quelle lettere *Domitianus Caesar XVI tribunicia potestate* (D. C. XVI) che offriranno all'autore dell'Apocalissi il numero simbolico contrassegnante il marchio che la bestia imprime sulla mano e sulla fronte dei suoi seguaci, esce il manifesto piú violento della ribellione cristiana al culto imperiale.

È sullo sfondo storico di questa evoluzione logica e fatale del potere religioso romano che va studiata la questione dei rapporti giuridici fra cristianesimo e Impero. Non è questione che possa essere risolta con una semplice analisi di testi legali e di editti persecutorî: non è questione che possa ricavare elementi di soluzione soltanto dalla ricostruzione delle dottrine politiche dei primi difensori del cristianesimo. È questione che deve essere prospettata alla luce di una evoluzione intima del potere politico romano ed alla luce degli orientamenti centrali della Chiesa in formazione.

Un altro elemento anche bisogna però tenere presente nella valutazione integrale della figura giuridica, con cui le Chiese cristiane si sono costituite nell'Impero e sono venute a contatto con

i poteri politici. La costituzione delle Chiese cristiane si è compiuta in un tempo nel quale il diritto romano di associazione, cosí dal punto di vista del diritto privato come da quello del diritto pubblico, era stato ormai sostanzialmente codificato. A norma di tale diritto, la costituzione di associazioni personali al di fuori della forma di quelle relazioni specifiche che poggiano su convenzioni contrattuali, dipendeva da un atto di autorizzazione statale, che possedeva forza costitutiva. Mercè tale atto del potere statale veniva concesso il diritto pubblico soggettivo, che costituiva e rendeva legittima l'associazione, e quindi la stessa vita associata, rivestita cosí, implicitamente almeno, della legalità. Solamente le società funerarie, i *collegia tenuiorum sive funeraticia*, poggiavano sul fondamento di una speciale legge, preesistente alla costituzione del diritto di associazione. Simile eccezione al diritto generale rispondeva ad un evidente interesse pubblico. Le Chiese cristiane si sono costituite inizialmente come società funerarie o sono rientrate nel diritto comune associativo? Si potrebbe dire che all'interrogazione è impossibile rispondere in maniera inappellabile. Si è creduto per molto tempo che veramente le Chiese *precostantiniane* fossero state organizzate come società funerarie. La tesi, cara a Giovanni Battista De Rossi, è stata poi ripetute volte sottoposta a contestazione. Si può pensare, forse molto meglio; che le comunità precostantiniane non siano state mai organizzate come società funerarie, ma si siano fatte riconoscere in rapporto a terzi, cosí di fronte agli organi

statali come di fronte a privati, sempre e fin da principio, come specifiche organizzazioni religiose. Le Chiese pertanto debbono avere goduto del diritto della libertà religiosa di associazione. Le restrizioni di simili diritti, quali noi le constatiamo sotto Valeriano come sotto Diocleziano ed i suoi associati nel potere, rappresentano misure repressive, suggerite da una politica reazionaria e da una disciplina di governo coattiva. In concreto, non sembra sia stato mai decretato uno scioglimento delle comunità ecclesiastiche collegato con la sottrazione di questo subbiettivo diritto pubblico di associazione o con una sanzione criminale. Non lo si constata neppure nella impostazione di quei processi penali che sono imbastiti e condotti contro individui professanti la religione cristiana, e rei di contravvenzione alle prescrizioni imperiali del sacrificio.

Le antiche Chiese cristiane ci appaiono come partecipi palesemente ad una piena vita giuridica. Godono della facoltà di capitalizzare, posseggono fondi. Attraverso i loro organi gerarchici conchiudono e stipulano contrattazioni giuridiche. Ci compaiono pertanto rivestite di autorizzazione e strette da obblighi. Sono le rendite dei loro possessi che coprono i bisogni ecclesiastici, sostengono materialmente la gerarchia, spiegano una vasta opera di assistenza che è in parte superconfessionale. In contrasto con le associazioni di diritto pubblico e privato alle quali, in base ai presupposti della sicurezza statale, era vietato di assolvere còmpiti di previdenza, come un diritto sovrano riservato allo

Stato, le Chiese appaiono già nell'età precostantiniana autorizzate a spiegare incombenze assistenziali, che non sembrano circoscritte da limiti. Le organizzazioni ecclesiastiche possono costituirsi parte nelle contestazioni giuridiche. La loro posizione giuridica è peculiare, anche da un punto di vista giuridico amministrativo. In rapporto con lo Stato sovrano viene ad essa riconosciuta nelle contese amministrative la capacità di stare in giudizio, cosí passiva come attiva. Durante la validità delle costituzioni speciali sul sacrificio, le Chiese sono soggetti di procedimenti amministrativi. Già prima del 313 esse occupano, nei rapporti con le autorità pubbliche, una posizione analoga a quella delle corporazioni di diritto pubblico. L'editto di Galerio, come la convenzione di Milano, avranno un carattere di palinodia e suoneranno ritiro di disposizioni repressive eccezionali. Verranno a decretare una *restitutio in integrum* e non costituiranno diritto. Di modo che occorre oggi concludere che la situazione di diritto privato e pubblico dimostra come le Chiese cristiane, già prima di Costantino, possedessero figura giuridica. È con una visuale piú vasta che noi dobbiamo quindi procedere alla definizione della genesi e dello sviluppo delle persecuzioni. E questa visuale deve estendersi al conflitto vasto che col cristianesimo si delinea fra la concezione ieratica e sacrale del potere e la concezione delle realtà trascendenti, sintetizzate dalla nozione del Regno di Dio che il cristianesimo ha professato entrando nel mondo.

Sul vasto campo di esperienze costituito dalla legislazione e dalla pratica politica dell'Impero romano in materia religiosa, l'attitudine di Roma di fronte al cristianesimo nascente, domina come fatto di maggiore rilievo. Perché mai i Romani, nella loro insigne tolleranza per le religioni e per i riti affluenti da ogni lido verso le rive del Tevere, hanno fatto una sanguinosa eccezione proprio per quel cristianesimo che, fra tutte le professioni sacre ospitate, solo doveva sopravvivere allo sfacelo dell'Impero, per surrogarlo nel monopolio e nella disciplina della civiltà? Perché mai i culti di Mitra o d'Iside non hanno registrato martiri, al contrario hanno prosperato tranquillamente all'ombra propizia del Palatino, mentre il culto di Cristo, introdotto inizialmente in qualche casa privata od in qualche sinagoga della Suburra, ha dovuto affrontare per tre secoli l'ostilità della massa e i verdetti del potere costituito?

Il problema ha due aspetti: un aspetto giuridico, un aspetto morale. Si tratta di sapere quale è la genesi legale e il fondamento giuridico della persecuzione. E si tratta d'altro canto di sapere in quale zona della vita pubblica il contrasto tra il messaggio cristiano e la tradizione religiosa del mondo romano si è piú apertamente profilato e piú ostinatamente svolto.

L'esistenza di particolari leggi anticristiane all'epoca di Nerone è esclusa dal dubbio stesso e dall'incertezza di Plinio nel modo di comportarsi al cospetto delle comunità cristiane, quali traspaiono dalla sua corrispondenza con l'imperatore Traiano, al

tempo della sua legazione in Bitinia tra il 111 e il 113. Plinio, il celebrato avvocato, l'uomo politico di fiducia di Traiano, lo scrittore forbito e raffinato, il mondano apprezzato e ricercato, confessa di non aver mai assistito a procedimenti legali contro i cristiani.

Avverte che v'è qualcosa nel loro atteggiamento religioso che è in contrasto aperto con la concezione romana dei rapporti tra vita politica e vita religiosa. Se non è disposto ad adoperare, nel definire il cristianesimo, i termini grossi e sonanti che adoprerà in quel medesimo torno di tempo Tacito, chiamando il cristianesimo una superstizione esecrabile, degna di essere annoverata fra tutto quello che di immondo e di atroce si riversa dall'Impero sulla Capitale, la sua terminologia non è molto diversa. È soltanto il suo temperamento rifuggente dalle frasi troppo sonanti che lo fa parlare di una superstizione senza misura, anziché di una superstizione esecrabile. Ma il suo apprezzamento è lo stesso e quindi il suo giudizio tenderebbe ad una sentenza radicale. Ma il suo buon senso romano e la sua equità istintiva lo trattengono da una sentenza precipitosa. Ha sottoposto i cristiani della Bitinia, che gli sono stati deferiti, a torture crudeli per estorcere confessioni e denuncie compromettenti. Ma la massa dei denunciati è grande ed è consigliabile il procedimento prudenziale. E poi si tratta di una qualità già universalmente e ufficialmente proscritta, si tratta cioè, quando si parla di cristiani, di una qualifica che implica delitti comuni e quindi una sentenza

automatica? È quel che Plinio non sa. Se fosse esistita veramente una legge esplicita contro il cristianesimo il suo imbarazzo non avrebbe avuto ragione d'essere. È l'indeterminata loro situazione legale che suggerisce e spiega il suo ricorso a Traiano.

E Traiano risponde. Risponde anche lui senza fare appello ad una legge preesistente, che autorizzerebbe le indagini e le inchieste. Traiano non vuole delazioni. Ma a anch'egli sa che l'opposizione fra professione religiosa cristiana e pieno dovere civile romano è radicale e funzionale, e qualora sia constatata la professione cristiana non indietreggia dall'autorizzare le supreme sanzioni.

La tradizione cristiana ha giudicato mite il contegno di Traiano alla luce di tutta la sua pratica di governo. Naturalmente, non ha nulla di comune con Caligola e con Nerone, espressioni estreme delle aberrazioni, cui conduce il culto imperiale nella dinastia Giulio-Claudiana. E il suo governo è un'aperta reazione al governo di Domiziano, anche egli vittima truce della aberrante psicopatia, a cui porta la concezione ieratica dell'autorità sovrana. La leggenda cristiana ha immaginato nel medioevo che Traiano, mercè l'intervento di Gregorio Magno, sia l'unico che dopo Cristo sia riuscito a salire in cielo senza il battesimo. E San Tommaso cercherà di giustificare teologicamente questa leggenda che Dante ha cantato. In realtà anche l' Impero di Traiano ha conosciuto vittime cristiane insigni e repressione antievangelica. Il conflitto era piú forte delle buone disposizioni sovrane. E

il conflitto è un conflitto di atteggiamenti spirituali, al variare dei quali la massa offre un contributo che è preponderante e decisivo.

I rapporti fra cristianesimo e Impero infatti hanno subìto una evoluzione profonda di cui occorre distinguere le fasi salienti. Inaugurato da Nerone in una maniera che non è agevole definire dal punto di vista legale, in sostanza, l'atteggiamento ostile e virtualmente persecutorio è rimasto l'atteggiamento fondamentale dello Stato romano di fronte al cristianesimo, fino a Costantino. Nulla di piú naturale, del resto. Sul terreno sociale si potrebbe dire che la grande novità e la grande scoperta del cristianesimo è la separazione netta dei valori politici dai valori religiosi. Di fronte ad una concezione dura, assoluta, della vita politica e del suo organo direttamente rappresentativo, lo Stato, il cristianesimo ha praticato nel mondo una super-politica, anch'essa assoluta, la quale implicava la svalutazione completa, dal punto di vista morale e religioso, della organizzazione statale. E un Impero romano che per logica fatale di cose tendeva automaticamente a rivestirsi, al modo delle monarchie orientali, di forme ieratiche e di pretese divine, era automaticamente tratto a scorgere nel cristianesimo il suo irriducibile avversario e ad assumere quindi un atteggiamento di difesa che si riversava immediatamente in una pratica persecutrice.

Ma questo funzionale contrasto non poteva non subire oscillazioni di intensità, a norma delle variabili circostanze ambientali

e delle sempre nuove situazioni di fatto. In un primo periodo si potrebbe dire che il potere centrale romano, di fronte alla propaganda cristiana, ha conservato un atteggiamento prevalentemente passivo, lasciandosi piuttosto guidare, se non trascinare, dalle pressioni popolari e dalle esigenze politiche locali. Questo periodo, che si potrebbe dire contrassegnato da rescritti imperiali i quali tendono a imporre piuttosto un argine e un freno all'avversione anticristiana della massa ignara e feroce, si prolunga fino al 202, quando Settimio Severo emana l'editto contro il proselitismo giudaico e cristiano. Sono allora i neofiti ad essere direttamente presi di mira. Un terzo periodo di vera e spietata persecuzione comincia con Decio e si chiude con Diocleziano, quando l'Impero, sentendo l'avanzarsi del processo di disgregamento che colpisce in maniera inesorabile la propria compagine, tenta con uno sforzo supremo di ristabilire ad ogni costo l'unità religiosa, indicendo una prescrizione totale del cristianesimo che raccoglie un numero indubbiamente ingente di martiri in tutte le provincie.

Che la massa fosse la responsabile maggiore delle prime persecuzioni anticristiane risulta da tutta la letteratura cristiana primitiva. Tertulliano descrive in una maniera grafica lo scoppio del sentimento popolare contro i cristiani. Occasioni frequenti erano offerte al suo divampare da tutte le disavventure pubbliche, in cui la superstizione plebea scopriva conseguenze della cosiddetta irreligiosità dei fedeli al Vangelo. Tertulliano dunque,

rivolgendosi ai pagani, ragiona cosí: «Ci chiamate fazione sediziosa. A me pare piuttosto che il qualificativo di faziosi andrebbe attribuito a coloro che cospirano selvaggiamente animati dall'odio cieco dei buoni, che chiedono selvaggiamente il sangue degli innocenti accampando perfino a giustificazione del loro insano risentimento la stolta e fatua supposizione che i cristiani siano la causa di ogni pubblica sciagura e di ogni disagio collettivo. Se il Tevere straripa, se il Nilo non bagna le campagne, se si verificano commozioni atmosferiche o terrestri, se sopravvengono la carestia o la peste, non si ode immediatamente che un grido selvaggio: – I cristiani ai leoni».

Ancora all'epoca dell'imperatore Massimino, alla vigilia si potrebbe dire dell'editto costantiniano, gli abitanti di Aricanda nella Licia in Anatolia chiedevano, e la loro voce ci è stata conservata in una epigrafe, la morte dei cristiani, come dispregiatori degli Dei, l'«empietà» dei quali faceva gravare sull'Impero la minaccia delle punizioni della irritazione divina.

L'iscrizione dice testualmente cosí: «Ai salvatori di tutto il genere umano, agli Dei Augusti Cesari, Galerio Valerio Massimino, Flavio Valerio Costantino, Valerio Liciniano Licilio, supplica formulata dal popolo fedele dei Lici e dei Panfilii. Avendo, o illustri imperatori, gli Dei vostri consanguinei colmato sempre di favori manifesti coloro che amano la loro religione e li pregano per la salvezza dei nostri signori invincibili, abbiamo creduto bene di

ricorrere alla vostra immortale maestà onde chiedere che i cristiani da lungo tempo e tuttora ribelli siano alla fine soppressi e non offendano piú con le loro assurde novità il rispetto dovuto agli Dei. Tale risultato potrà essere ottenuto interdicendo ed impedendo mediante un vostro divino ed eterno decreto le loro empie pratiche, e costringendoli a praticare il culto degli Dei vostri consanguinei e ad invocarli in favore della vostra eterna e incorruttibile maestà, cosa profittevole al benessere di tutti i vostri sudditi».

La piú antica letteratura ecclesiastica ci permette di constatare a volte come la furia della folla sovreccitata passi sopra ad ogni canone di procedura e ad ogni regolarità legale nel suo odio anticristiano. La lettera della Chiesa di Smirne, per esempio, sul martirio dell'ottuagenario vescovo Policarpo nel 155, descrive la scena feroce della folla che appresta materie infiammabili al rogo del martire e infierisce sul suo corpo, non curandosi affatto della sanzione legale al suo operato. E la lettera della Chiesa di Lione, in cui è descritta la sollevazione anticristiana del 177, ci fa vedere come il legato romano commetta una vera illegalità, condannando Attalo, cittadino romano, alle belve anziché alla decapitazione, proprio per dare soddisfazione alla moltitudine furente.

Che la folla e la folla sola, anonima, barbarica e grossolana, fosse la vera responsabile dell'odio anticristiano, appare del resto dalla natura stessa delle accuse mostruosamente fantastiche che si scorgono accumulate senza alcun discernimento sul capo dei

cristiani. Sono registrate tutte in un limpido tratto di quel gioiello dell'antica letteratura cristiana che è l'*Ottavio* di Minucio Felice. È l'interlocutore pagano del dialogo che parla. È quindi il personaggio particolarmente designato a conglobare nel suo atto di accusa tutte le imputazioni che corrono in mezzo al pubblico contro il messaggio cristiano. «Chi non deplorerà – egli dice – che individui di una disgraziata, illecita fazione osino ribellarsi ai nostri dèi, costituendo, con i piú spregevoli detriti della società, con donnicciuole ed analfabeti, una collettività tenebrosa, odiatrice della luce, che tace in pubblico, ma mormora sobillatrice negli angiporti, disprezza i templi, beffeggia le cose sacre, guarda con sussiego e dispregio i sacerdoti ufficiali e calpesta la porpora? Esposta ai tormenti, li sfida sfrontatamente dopo averli temuti, quando essi appaiono ancora lontani. Teme la morte eterna dopo la morte corporale, ma questa morte corporale non la paventa. Si radunano costoro in conventicole infami. Si riconoscono a convenuti contrassegni e si amano prima quasi di essersi conosciuti. Talora si accende fra essi un nefando vincolo di libidine religiosa e si chiamano fratelli e sorelle quasi a sperimentare l'invereconda voluttà dell'incesto. La loro stolta e demente superstizione trae gloria dai delitti. So che adorano una testa asinina e si vocifera che si prostrino ad adorazioni obbrobriose. La loro iniziazione si compie nel delitto. All'iniziando infatti è presentato un infante sapientemente dissimulato nel grano e sulla innocente vittima sono diretti i colpi micidiali del suo pugnale.

Allora i congregati suggono il sangue dell'innocente trafitto, se ne distribuiscono le membra federandosi cosí nel mistero di un crimine senza nome. Nel giorno festivo si radunano uomini, donne, sorelle, madri, figli in una indecorosa promiscuità di sessi e di età. Ben satolli, quando arde arroventato dalle vivande e dai vini il fuoco della lussuria, viene aizzato un cane legato al candelabro illuminante la scena con una ghiotta fetta di carne lanciata oltre la linea cui può estendersi la sua catena. Il desiderio della preda trasforma la bestia in lenone. Il candelabro è rovesciato e la comunità adunata si abbandona nelle tenebre alle proprie malsane voglie, tutti nella loro coscienza, se non nel fatto, incestuosi. Su labbra cristiane risuona costantemente la minaccia al mondo circostante. Tetri e misantropi nascondono nel silenzio le loro impubblicabili gesta. Non adornano il loro capo di fiori. Non profumano il loro corpo. Perfino ai sepolcri rifiutano l'omaggio floreale. Pallidi, tremolanti, son veramente degni di pietà. Disgraziati! Piace loro speculare sulle cose divine e dimenticano il detto sapiente di Socrate: – Quel che è sopra di noi non ci riguarda. – E dimenticano il dilemma inevitabile che a sovvertire la tradizione veneranda dei padri si cade inevitabilmente nella superstizione o nello scetticismo».

Cosí, al cadere del secondo secolo, l'interlocutore pagano dell'*Ottavio* sintetizzava le accuse pubblicamente circolanti contro la professione cristiana. Ve n'ha fra esse di quelle che equivalgono per la nostra valutazione ad altrettanti titoli di merito.

Nell'accusa invereconda poi della maldicenza pagana, notiamo l'incapacità di cogliere il valore mistico dell'amore fraterno che avvinceva vicendevolmente i seguaci del Vangelo.

E nel disdegno pagano per l'indifferenza cristiana alla vita ed alla morte, noi cogliamo il segno di una superba superiorità e di una imperturbabile forza spirituale di fronte alla minaccia delle pene e del martirio. Strano osservare che perfino Marco Aurelio, una delle anime piú nobili ed elevate che la cultura greco-romana fosse stata capace di produrre, nella freddezza compassata del suo stoicismo, svaluta e bistratta il coraggio dei martiri cristiani come una inutile e fatua ostentazione.

Gran parte delle accuse pagane circolanti contro le comunità cristiane con la loro stessa mostruosità tradiscono la fonte impura da cui emanano. È la folla anonima, grossolana e oscenamente pettegola che sospetta aberrazioni in grembo a quelle conventicole che debbono affidare al riserbo ed al segreto l'esplicazione della loro fede innovatrice e del loro programma spiritualmente rivoluzionario.

La presenza irrefrenabile di un intervento estraneo ed extralegale nello svolgimento procedurale della persecuzione è denunciato dalle numerose irregolarità che in questa procedura gli apologisti denunciano e rilevano.

Di queste irregolarità le piú appariscenti sono il negato patrocinio agli imputati e l'anormale uso del supplizio quale mezzo di istruttoria. Tertulliano apostrofa cosí con veemenza i pagani: «Se

noi siamo cosí nocivi al bene pubblico quanto supponete, perché mai non ci trattate come sono trattati gli altri sediziosi e gli altri delinquenti? Quando altri sono imputati di delitti affini a quelli che voi attribuite a noi, essi possono parlare in propria difesa o possono quanto meno pagare avvocati eloquenti perché li difendano. Solamente ai cristiani è vietato di dire qualsiasi parola intesa a perorare la loro causa, a difendere la verità, a prevenire una ingiustizia. Quando si tratta di noi, non si bada che a una cosa: a soddisfare cioè l'odio pubblico, strappando una confessione di fede invece di sottoporre ad istruttoria una imputazione criminosa. In un processo voi siete soliti per legge di indagare le circostanze di tempo e di luogo per valutare la reità. Nel caso nostro nulla di tutto ciò: eppure sarebbe proceduralmente utile sapere quanti infanticidi abbiano commesso i nostri imputati, quanti incesti abbiano consumato, a quanti immondi banchetti abbiano assistito e quali cuochi abbiano apprestato le vivande e quali cani abbiano provocato le tenebre. Né basta. Mentre di solito infliggete la tortura a rei che volete fare confessi, a noi infliggete la tortura non già per farci confessare il delitto che sarebbe nel caso nostro la professione cristiana, bensí al contrario per farcela rinnegare».

Infine si può osservare che l'atteggiamento stesso dei primi imperatori che si son dovuti occupare di cristianesimo sta lí a dimostrare che le vere ragioni dell'ostilità anticristiana stanno nel

sentimento del gran pubblico. A prescindere da Nerone che colpisce i cristiani onde sviare da sé il sospetto di colpabilità nell'incendio di Roma, mostrandoci cosí implicitamente che al popolo non doveva dispiacere simile trasferimento di reità, l'intervento imperiale in materia cristiana è fino al tramonto del secondo secolo diretto nettamente a frenare gli impulsi incomposti della folla e le denunzie interessate degli spioni. A tale ispirazione obbedisce la lettera dell'imperatore Traiano a Plinio, legato della Bitinia divenuta di recente provincia imperiale, contenente le misurate prescrizioni: «Non bisogna ricercare i cristiani. Se denunciati e rei convinti, occorre punirli, con la riserva però che se qualcuno nega di essere cristiano e dimostra la propria negazione, anche se nel passato sia stato sospetto otterrà grazia col suo pentimento. Delle denunzie anonime – soggiunge il savio imperatore – mai deve tenersi conto. Ché questo equivarrebbe ad offrire un esempio detestabile non degno del nostro tempo».

Piú esplicito ancora è il rescritto di Adriano diretto verso il 125 a Minucio Fundano, proconsole dell'Asia, sul medesimo argomento. «Non voglio che degli innocenti siano molestati e occorre impedire che i calunniatori possano impunemente esercitare il loro vile mestiere di briganti. Se i sudditi della provincia vogliono sostenere a viso aperto le loro rimostranze contro i cristiani accusandoli di qualche concreta mala azione al cospetto dei tribunali regolari, io non proibirò loro di farlo, ma non posso

in alcun modo tollerare che si ricorra invece a petizioni e a sollevazioni clamorose. Risponde molto meglio a norma di diritto che colui il quale presenta una accusa, specifichi gli addebiti. Se sarà dimostrato che il denunciato ha agito contravvenendo alle leggi, gli saranno inflitte pene proporzionate alla gravità della colpa. Ma in cambio sarà adottata ogni piú scrupolosa cura perché in caso di denunzia calunniosa il calunniatore sia punito nella maniera piú esemplare».

Lo stesso Marco Aurelio, che, non essendo scettico come Adriano né indolente come Antonino, mirò scrupolosamente alla tutela della religiosità romana, gravò ancor piú energicamente la mano contro i denunziatori. La leggenda ne trasse occasione per attribuirgli un rescritto oggi concordemente riconosciuto apocrifo, le cui disposizioni tolleranti sono una anticipazione mitica dell'editto costantiniano.

Questa tattica moderatrice degli imperatori venne però ripetutamente ad infrangersi di fronte alla irriflessa ostilità della folla, istintivamente, si direbbe, anticristiana. Proprio sotto il governo del mite imperatore filosofo la storia della Cristianità primitiva registra una delle piú barbariche scene di persecuzione anticristiana che ci offra il martirologio evangelico. L'episodio è narrato in un documento che può essere ben definito il capolavoro dell'antica letteratura agiografica: la circolare della Chiesa lionese.

Nell'agosto del 177, in occasione della festa annuale del culto imperiale, approfittando dell'assenza del legato, il popolo di Lione, che detestava i cristiani reclutati soprattutto nelle file delle colonie orientali emigrate sulle rive commerciali del Rodano, si agita e sulla pubblica piazza chiede tumultuosamente il massacro dei seguaci del Vangelo. Il tribuno della coorte urbana, sopraffatto dal clamore pubblico, imprigiona quanti gli sono denunciati. La notizia della sommossa richiama senza indugio alla sua sede il legato, il quale inizia il procedimento penale. Qualcuno degli imputati cede e sotto le sofferenze inaudite della tortura nega la propria professione cristiana. Di piú, alcuni schiavi pagani imprigionati insieme ai loro padroni di cui condividono la fede, posti anche essi alla tortura finiscono col confessare quanto i torturatori vogliono che essi confessino e secondo quanto ci riferisce la lettera della comunità lionese dichiarano che gli infanticidi, i pasti di carne umana, gli incesti e gli altri misfatti abbominevoli di cui va vociferando la voce pubblica sono realtà. La conferma eccita al parossismo il furore della folla.

Ora la folla si atteggia ad intransigente vendicatrice della morale che si presume offesa quando i designati trasgressori di questa appartengono a gruppi che essa odia. I tormenti inflitti ai cristiani toccano a Lione i limiti concessi alle risorse quasi inesauribili dell'umana ferocia. Impressionante soprattutto è la costanza della povera schiava cristiana Blandina, che affronta con imperturbabile energia le pene piú raffinate. Finisce sgozzata

mentre la folla stessa allibita deve mormorare allo straziante spettacolo: «Mai fra noi fu visto un fragile corpo di donna sostenere con fermezza spasimi piú cocenti».

Episodi come questo mostrano realmente come l'atteggiamento dell'Impero romano di fronte al cristianesimo subisca di volta in volta in pari tempo le pressioni della folla, facile alle esplosioni dell'odio e del rancore, e delle proprie preoccupazioni diversamente orientate secondo le esigenze variabili della sua disciplina assolutista. In fondo si ha chiara la sensazione che, come ha ben visto il Mommsen, l'atteggiamento dell'Impero di fronte al cristianesimo ha variato di momento in momento secondo la diversità delle circostanze e della temperie storica. Roma in fondo ha costantemente represso quelli che le apparivano come abusi di indole religiosa mediante misure di polizia. Tutto lascia supporre che il medesimo sistema sia stato seguìto nel trattamento fatto ai cristiani. In realtà, nella repressione della nuova fede non vengono invocate leggi penali che proscrivano senza limitazione la religione del Vangelo. Né riusciamo ad intravvedere decreti che abbiano definito in linea generale la professione cristiana come un inequivocabile delitto. I governatori delle provincie appaiono come gli autentici arbitri della persecuzione. E l'intervento degli imperatori costituisce piuttosto un semplice provvedimento amministrativo destinato a disciplinare l'esercizio dello *ius coërcendi*. Mai nei rescritti appare la nozione specifica o la denominazione giuridica di un delitto cristiano. Come mai

troviamo nella procedura la parvenza di una normale regolarità legislativa. E l'intento preciso degli apologisti nei loro rinnovati saggi letterari e polemici è appunto quello di sottrarre la causa dei cristiani al capriccioso arbitrio della coercizione, per sottoporla invece alle regole procedurali fisse dei tribunali criminali ordinari. I cristiani primitivi nulla avevano da temere da una istruttoria che avesse cercato di accertare quanto di vero fosse contenuto nelle ripugnanti accuse con cui erano colpiti dal pubblico ignaro e malevolo. E tutto invece potevano attendersi dagli ufficiali di polizia assillati dall'obbligo di tutelare nella maniera piú sospettosa l'ordine delle provincie sottoposte per non incorrere nella disgrazia fatale di Cesare e dal desiderio di ingraziarsi gli elementi piú turbolenti e quindi piú pericolosi delle popolazioni sorvegliate.

Si capisce del resto come l'insegnamento cristiano potesse essere esposto fatalmente al sospetto degli elementi ligi ai sistemi politici assoluti. Non portava esso un rivolgimento radicale nelle tavole dei valori politici ed etici correnti? Il cristianesimo predicava virtú che il mondo pagano ignorava quando addirittura non le disprezzava. Il cristianesimo stimolava l'interesse dello spirito verso una sfera di vita interiore e di realtà trascendenti che era consuetudinariamente del tutto trasandata, vilipesa o ignorata. Il cristianesimo accendeva nei cuori un senso di fratellanza umana che avrebbe potuto far sorridere di compassione i piú nobili rappresentanti della cultura classica. Infine, spostando le finalità

della vita verso una meta collocata al di là della morte, capovolgeva audacemente tutte le abituali regole di condotta.

Se la predicazione cristiana si fosse unicamente rivolta all'individuo imponendo al singolo un còmpito nuovo nella esplicazione della sua vita interiore, lo sdegno e l'ostilità del pubblico pagano non avrebbero avuto ragione di esplodere cosí minacciosamente. No. Non bisogna mai dimenticare che il cristianesimo è entrato nell'Impero non solo come sforzo operoso di redenzione individuale, bensí anche come una fattiva e organica energia sociale. I suoi seguaci hanno posseduto fin dall'inizio la salda coerenza di gruppo, hanno espresso la coscienza di un popolo e di una razza nuovi, ricchi di una fede, di una speranza e di un programma che si son proposti di instaurare nel mondo circostante per superarlo e soppiantarlo.

Eredi di una tradizione religiosa circoscritta quale il giudaismo; partecipi di una fede e di una speranza messianica che avevano il loro fulcro nella nozione del Regno di Dio, i cristiani asseriscono fin dagli esordi di avere ereditato i diritti del popolo d'Israele e di aver tolto ad esso i privilegi spettanti alla stirpe santa, alla comunità preferita e prediletta da Dio. La letteratura cristiana primitiva dimostra chiaramente come i credenti nel Vangelo abbiano recato nel mondo fin dal loro nascere una spiccata coscienza di razza, intendendo la parola razza in quella significazione spirituale che consente di fare del cristianesimo la terza stirpe dopo quella dei pagani genericamente intesi e dei

monoteisti al modo ebraico. Le lettere paoline come l'Apocalissi, il *Pastore* di Erma come le *Apologie* di Aristide e di Giustino, affermano recisamente che la stirpe santa dei cristiani risale attraverso una mistica prosapia a origini anteriori al mondo. Vedono anzi nel messaggio cristiano la ragione ultima e la finalità prestabilita della creazione universa. Secondo Paolo il popolo cristiano ha inaugurato col suo ingresso nel mondo la nuova fase della storia umana che si avvia ormai al suo supremo compimento e al suo drammatico epilogo. Cristo, il nuovo Adamo, ha spiritualmente generato la nuova umanità destinata a trasfigurare e fondere in una superiore fraternità le vecchie differenze nazionali, politiche e sociali. Il mondo romano non tardò ad acquistare una chiara percezione del nuovo nucleo morale che si andava costituendo in grembo alla collettività imperiale. E individuò ben presto il *tertium genus*. Tertulliano ci dà la sua testimonianza sull'uso di tale designazione, quando nello *Scorpiace* destinato all'apologia del martirio descrive uno scatto anticristiano del popolo adunato nel circo che grida: «Fino a quando sarà tollerata tra noi la terza razza?».

Questa terza razza accampava titoli che potevano facilmente suonare alle orecchie dei pagani come un affronto insolente. Pretendeva di essere insieme il popolo piú giovane e il piú vecchio, di portare con sé l'arca del futuro e dell'eternità. Se qualcuno avesse lanciato il rimprovero: siete dei giudei degeneri, i cristiani

avrebbero potuto tranquillamente replicare: noi siamo la comunità del Messia e quindi costituiamo l'autentico Israele. Per chi asseriva: voi siete semplicemente giudei, la risposta era pronta: noi siamo una creazione nuova ed un popolo nuovo. Se al contrario veniva loro rinfacciata la novità dell'insegnamento e la mancanza di una storia, i cristiani potevano prontamente replicare: soltanto in apparenza noi siamo di ieri perché la nostra vita nascosta, ma non per questo meno reale, risale alle origini stesse del mondo e precede quella di tutti gli altri popoli, perché noi rappresentiamo il primordiale popolo di Dio. E a chi sentenziava: voi non meritate di vivere, i cristiani avevano il coraggio di rispondere sdegnosamente: noi vogliamo morire per vivere, perché siamo cittadini di un mondo avvenire e nutriamo fiducia incrollabile nel trionfo della nostra risurrezione.

La profonda coscienza di costituire il popolo primigenio e predestinato; la certezza di una immancabile trasfigurazione beata nel veniente Regno di Dio si traducevano tra i cristiani in una autonoma e caratteristica foggia di vita. Nella lettera ai Filippesi San Paolo aveva affermato con solennità: «La nostra vera città è nei cieli». E l'epistola agli Ebrei aveva commentato: «Non possediamo qui la nostra cittadinanza permanente, noi attendiamo di essere cittadini dei cieli». Sorretti e ispirati da simile senso della caducità terrena e della provvisorietà della esistenza materiale, i cristiani si considerano pellegrini e stranieri nel mondo. Assorti nella fede rifuggono dai suoi interessi e dalle sue

preoccupazioni con lo sguardo impaziente verso quel Regno oltre-mondano alle soglie del quale si affrettano.

Simile atteggiamento ha la sua tipica espressione nella prima similitudine di Erma. Due città con i due rispettivi sovrani si levano l'una di fronte all'altra, la città terrena e la città celeste. Il cristiano non deve avere nulla di comune con la prima, la città terrena, e con il suo sovrano: il Diavolo. Tutta la sua esistenza viene automaticamente a svolgersi in una opposizione e in un contrasto insanabili alla vita, agli ordinamenti, alle leggi della città terrena. Già nelle lettere apostoliche viene posto in rilievo, piú di qualunque schema dogmatico, il dovere tassativo per il cristiano di una condotta illibata che faccia risplendere i fedeli del Vangelo come altrettante luci in mezzo ad un esercito di corrotti e di traviati.

Non come i gentili e neppure come i giudei, bensí come popolo sacro a Dio, realizzante fin d'ora sulla terra il mistero del Regno di Dio – ecco la nuova parola d'ordine. Tutti gli aspetti della vita fino ai piú intimi ed ai piú umili vengono automaticamente posti sotto la disciplina innovatrice dello Spirito e ordinati in nuove fogge. Tale concetto, che i cristiani cioè costituiscano uno speciale ordinamento e rappresentino la milizia prescelta del vero Dio e del Cristo, suggerito già dall'autore della lettera agli Efesini, trova i suoi piú decisi ed eloquenti assertori in Tertulliano ed in Cipriano. Non è arrischiato il sostenere che il signifi-

cato dell'appellativo di pagani che i cristiani attribuiscono ai gentili non sia quello di abitanti delle campagne che il vocabolo possiede in Cicerone e in Orazio, bensí quello di borghesi e di civili in opposizione a soldati, nel quale l'hanno adoperato Plinio e Giovenale. Tertulliano ha proclamato per tutti i suoi fratelli di fede: «Al cospetto del Cristo il fedele, anche se borghese, è soldato (*miles est paganus fidelis*); mentre il pagano, anche se è soldato, è al cospetto di Dio un semplice borghese e civile (*paganus est miles fidelis*)».

Contro questa coscienza federativa del cristianesimo primitivo, contro questa non dissimulata pretesa di superiorità morale, spirituale e religiosa, la massa pagana si ribella. Il cristianesimo, nelle sue espressioni piú audacemente innovatrici come la millenaristica, non rappresentava la corrosione minacciosa della costituzione imperiale? Cristianesimo e via imperiale romana non si rivelavano come i due termini di una antitesi irreconciliabile? In uno dei passi piú singolari del suo *Apologeticum*, Tertulliano ha avvertito questo dilemma irriducibile ed ha proclamato: «Fin dai tempi di Tiberio i Cesari avrebbero creduto nel Cristo se i Cesari non fossero necessari al mondo e se un cristiano potesse essere Cesare». Verrà il giorno in cui il corso romanzesco dei fatti umani opporrà una smentita recisa a questa antitesi tertullianea: i Cesari si faranno cristiani. Ma allora si dovrà vedere se saranno i Cesari che si convertiranno al cristianesimo o se non sarà il cri-

stianesimo che si convertirà al cesarismo. Alle sue origini il cristianesimo nasceva come visuale di una collettività organizzata sulle leggi dello spirito, la quale si contrappone risolutamente alla collettività basata sulle semplici norme della disciplina politica. E quando nella sua mastodontica configurazione territoriale l'Impero avvertirà la minaccia che rappresenta ad Oriente la presenza di foltissime comunità cristiane la cui fedeltà di fronte all'incalzare dei Parti è dubbia e precaria, la persecuzione divamperà, da Decio a Diocleziano, a Galerio e Massimino, non piú come un semplice e circoscritto provvedimento poliziesco, ma come espressione legale e organica della volontà romana di difendere il suo minacciato potere. Il cristianesimo attraverserà vittoriosamente la prova e, dopo l'infelice tentativo tetrarchico di ripartizione del potere imperiale escogitato da Diocleziano, questo potere dovrà, per tornare all'unità, capitolare di fronte al cristianesimo e il cristianesimo dovrà caricarsi sulle sue spalle l'onere di diventare strumento e cooperatore del nuovo regime imperiale.

X
LA RIVOLUZIONE COSTANTINIANA

Se l'apparizione del cristianesimo costituisce il fatto piú insigne nella storia spirituale del genere umano, il quarto secolo può designarsi, senza esagerazione, come il piú rimarchevole nella storia della vita pubblica dei popoli europei. Il cristianesimo cessa in questo secolo di rappresentare un movimento clandestino che insidia con la sua ostilità sorda e con il suo assenteismo pacifista la vita dell'organizzazione statale romana. Per opera di un sovrano audacemente riformatore, il cristianesimo è chiamato dapprima al riconoscimento ufficiale e poi alla funzione di religione di Stato. Il trapasso di queste posizioni doveva logicamente sortire conseguenze vaste e sostanziali cosí nella compagine della civiltà romana come nella struttura teorica e disciplinare della società religiosa nata dalla predicazione del Vangelo.

Nella storia della nostra civiltà mediterranea l'evo antico si diversifica dal nuovo, dal punto di vista etico-sociale, principalmente per questo. Nell'evo antico valori politici e valori religiosi sono strettamente associati gli uni agli altri, perché la religione rappresenta, né piú né meno, che un dovere civico come gli altri. Ottemperando alla pratica liturgica ufficiale l'individuo contribuisce a garantire l'assistenza favorevole delle forze superiori al gruppo familiare e sociale cui appartiene. Nell'evo nuovo invece

la sfera dei valori religiosi è bruscamente scissa da quella dei valori politici. L'anima individuale, pervenuta alla completa consapevolezza della propria dignità, entra in immediato rapporto col divino personale e raggiunge la propria salvezza in virtú di un misterioso processo di redenzione. Naturalmente non c'è nulla nella vita del singolo che non si ripercuota nella vita della comunità cui appartiene, ed anche la esperienza cristiana, come la esperienza religiosa nel mondo antico, si inserisce automaticamente e si innesta sull'insieme dei rapporti politici e sociali che sono compresi nel fatto stesso dell'umana convivenza. Ma lungi dal sottostare ad essi e dal servirli, li domina e li sanziona, li eleva e li trasfigura mercè lo sdoppiamento di una duplice collettività a cui il singolo appartiene, la collettività dei rapporti sensibili e la collettività dei rapporti spirituali.

Occorsero tre secoli perché l'Impero potesse ammettere la propria capacità di sopravvivere alla accettazione di pratiche e di credenze religiose difformi da quelle tradizionali e occorsero pure tre secoli perché il cristianesimo potesse acconciarsi ad accettare il riconoscimento e non piú la semplice tolleranza del «secolo» presente.

Il secolo IV può considerarsi come un periodo di assestamento in cui la società politica e la società religiosa si avviano a fissare i diritti ed i doveri reciproci dopo la rivoluzione profonda operata da Costantino con la sua conversione.

Non è possibile farsi una idea adeguata dei coefficienti politico-dinastici ed etico-culturali della grande riforma religiosa compiuta da Costantino se non si passa rapidamente in rassegna lo sviluppo della politica romana sotto il forte e coerente governo di Diocleziano.

L'Impero romano ha portato fin dalle sue origini, come già abbiamo avuto occasione di rilevare, una certa ambigua e inquietante polarizzazione antitetica, tra le vecchie forme democratiche non completamente abolite e le velleità assolutiste ed orientalistiche che lo facevano intransigente e persecutore. Di qui un certo senso permanente di instabilità e di malessere, che si traduceva molto spesso in un pànico disperato di fronte ad una possibile e catastrofica disgregazione.

Alla metà del terzo secolo, quando era diventato già di moda attribuire alla *empietà* e all'*ateismo* dei cristiani le grosse iatture del mondo, San Cipriano rispondeva agli accusatori del cristianesimo sostenendo invece che tutto faceva pensare essere il mondo ormai decrepito e avviato quindi alla sua definitiva decadenza. « L'inverno non dà la copia di piogge necessaria al nutrimento delle semenze affidate alla terra; l'estate non dà una cosí torrida temperie solare da permettere il maturar delle spighe; la primavera non dà sufficiente fecondità di frutti. Le cave montane stanche ed esauste dànno minor quantità di argento e di oro; le polle d'acqua sembrano inaridirsi ogni giorno. Vien meno l'agricoltura nei campi, la pesca nel mare, la milizia negli accampamenti, la

giustizia nel Foro, la lealtà nelle amicizie, la perizia nelle arti, la disciplina nei costumi». E continuando con l'interpellare l'avversario pagano San Cipriano domanda: «Credi tu che la pinguedine e la produttività della vecchiaia possano comunque gareggiare con la fresca produttività della giovinezza? È pur necessario che si vada assottigliando e impoverendo la forza di tutto che si appressa al suo occaso. I raggi del sole son piú pallidi e fiacchi al tramonto; la luce lunare si affievolisce nelle ultime notti; l'albero che fu ai suoi tempi verde e ricco si deforma nella sterilità della sua vecchiaia e la sorgente che fu ricca e copiosa agli inizi non manda che poche gocce quando la decrepitudine l'impoverisca. Questa la sentenza che grava sul mondo, questa la legge di Dio, che tutto quel che è nato, corra verso la morte; tutto quel che è cresciuto, una volta invecchi; tutto quel che è forte, si indebolisca e attraverso un processo di progressiva infermità e diminuzione, scompaia» (*Ad Demetrianum*).

Le penose e agitate incertezze, le sedizioni e i disordini attraverso cui si svolge, può dirsi senza notevoli periodi di tregua, la vita politica dell'Impero romano, e che facevano pensare malinconicamente al vescovo cartaginese del terzo secolo che il mondo tutto si avviasse al tramonto, non dipendevano tanto dalla eterogeneità delle popolazioni che Roma aveva soggiogato e che potrebbe quindi supporsi aspirassero a riguadagnare la loro autonomia. Roma le aveva fatte sue, che non erano ancora in gran parte cosí mature alla vita civile e politica, da sentire il peso

del dominio straniero. E d'altro canto l'appartenere all'*Orbis Romanus* dava a tutti un senso di tale robusta fierezza da equivalere in qualche modo al nostro moderno sentimento patriottico. E non è neppure da pensare che Roma facesse eccessivamente gravare sui sudditi il peso di un suo accentramento burocratico. Una quantità di concessioni e di privilegi garantivano a città ed a provincie diritti di legislazione autonoma, che equivalevano ad un vero e complesso decentramento. Né infine il governo monarchico era tale a Roma da dover apparire a tutti nelle provincie come un intollerabile despotismo. In realtà l'Impero aveva finito col rappresentare una vittoriosa rivincita delle provincie sul mal governo della oligarchia senatoriale.

Il vero tarlo roditore della compagine imperiale romana fu piuttosto nella mancanza di una disciplina regolare e sanzionata nella trasmissione del potere; nella lenta corrosione esercitata sempre piú dai barbari sulle frontiere; nella disgregatrice aspirazione di singoli e di masse a conquistare una personalità etica su cui lo Stato finisse con l'essere incapace di esercitare il suo ferreo dominio.

Le riforme di Diocleziano miravano ad assicurare allo Stato romano un tale decentramento militare che rendesse piú agevole e piú spedita la difesa delle frontiere; una tale forma di regime imperiale che la trasmissione del potere supremo fosse posta al sicuro da sorprese e da pronunciamenti; una tale rigidezza nella distribuzione dei ceti e delle classi, che mai le risorse da estorcersi

dalle *curiae* e da chi le rappresentava di fronte allo Stato, venissero meno al fisco.

A rendere indefettibile la nuova costituzione Diocleziano la impregnò di spirito religioso, portando alle ultime conseguenze la divinizzazione imperiale e la vecchia concezione del còmpito politico riserbato alla religiosità ed al sacerdozio.

In questo vasto ed organico programma di restaurazione conservatrice, a cui il governo dioclezianeo si impegnava tanto piú risolutamente quanto piú viva si era fatta la coscienza del pericolo imminente, la persecuzione anticristiana doveva prima o poi innestarsi come un corollario indeclinabile.

La fortunosa età su cui dominano le due figure antitetiche di Diocleziano e di Costantino ha i suoi ricordi affidati ad una produzione letteraria ricca per quanto variamente autorevole. Gli scrittori di questa letteratura sono gli uni di parte pagana gli altri di parte cristiana. Alla parte pagana spettano i *Panegyrici* latini, compilati e pronunciati in date solenni agli inizi del quarto secolo. Con essi vanno registrati gli *Scriptores Historiae Augustae* che redassero a varie riprese (Elio Sparziano, Vulcanio Gallicano, Trebellio Pollione ai tempi di Diocleziano; Flavio Vopisco, Elio Lampridio, Giulio Capitolino qualche decennio piú tardi) le biografie imperiali da Adriano a Caro. Pagano è Aurelio Vittore che scrive ai tempi di Teodosio la sua cronistoria *De Caesaribus* e pagano è pure Eutropio, autore, ai tempi di Valente, di un *Breviarium ab urbe condita*. Al tramonto del quarto secolo dopo una vita

pubblica insigne Ammiano Marcellino pure pagano redigeva le sue voluminose *Res gestae* e agli inizî del quinto Zosimo scriveva la sua *Nuova storia*.

Di parte cristiana noi possediamo due fonti di primissimo ordine: il *De mortibus persecutorum*, oggi concordemente rivendicato a Lattanzio, e gli scritti storici di Eusebio vescovo di Cesarea, la cui documentazione e le cui fonti, dopo essere state ripetute volte sottoposte a sottile e spietata critica, appaiono oggi, di nuovo, insospettabili.

Caio Aurelio Valerio Diocleziano era stato proclamato imperatore il 17 novembre del 284 dalle legioni che sotto Caro e Numeriano avevano compiuto una dura campagna in Persia. Egli regnò da solo su tutta la vastità dell'Impero fino al primo di aprile del 285, nel qual giorno si associò nel governo imperiale, come Augusto, Caio Aurelio Valerio Massimiano. Allora fu fissato solennemente il carattere religioso e sacrale dei due imperatori. L'uno chiamato a reggere l'Oriente con capitale a Nicomedia sul Golfo Astaceno (oggi Ismid), l'altro chiamato a reggere l'Occidente con capitale a Treviri. Nei panegirici ufficiali del 289 e del 290 i due imperatori sono designati quali inauguratori di una prosapia divina: Diocleziano è chiamato Giovio; Massimiano è chiamato Erculeo; Giove ed Ercole sono indicati come genitori ed avi dei due sovrani: «Son vostri genitori coloro che conferirono a voi nome e dignità imperiali». A loro volta gli imperatori sono assimilati alle due divinità da cui han tratto il nome e la dignità,

e i templi sono ugualmente comuni alle due divinità ed ai due imperatori. In essi è adorata come *Numen* la divinità presente dei sovrani. Anzi, in un primo momento, data la concordia esistente fra i due Augusti, fu possibile indirizzarsi alle loro due rispettive divinità associate nel medesimo tempio. Il panegirista lo dice esplicitamente: «Qual mai spettacolo diede la vostra pietà, quando nel Palazzo di Milano a coloro che erano stati introdotti per adorare le divine fattezze, appariste entrambi insieme e trasformaste la tradizione del singolo culto, con l'apparizione repentina del duplice nume!». E quando nella costituzione tetrarchica i due Augusti si associarono i due Cesari, l'insieme dei quattro sovrani fu paragonato all'amalgama degli elementi terrestri e celesti, che secondo le idee astrologiche e cosmogoniche del tempo, sono precisamente quattro.

Il primo di marzo del 293 Diocleziano, bramoso di aggregarsi nuovi colleghi che lo assecondassero nel governo militare e burocratico dell'Impero, elevava alla dignità di Cesari Costanzo Cloro e Galerio. L'unità legislativa e statale fu in certo modo mantenuta, perché Diocleziano conservò un privilegiato *titulus primi ordinis* che lo autorizzava ad emanare leggi valide anche nel territorio dei colleghi. Nella nuova ripartizione dell'Impero, a cui si era cosí addivenuti, Diocleziano si riservò l'Oriente asiatico e l'Egitto, con capitale Nicomedia. Massimiano conservò per sé l'Italia, la Spagna e l'Africa, con capitale Milano. Dei due Cesari, il primo in dignità, Costanzo Cloro, ebbe la Gallia e la Bretagna,

da lui conquistata nel 296 su Allectus, con residenza a Treviri o a Eboracum. A Galerio toccò la Pannonia superiore, l'Illirico, la Tracia, la Tessaglia, vale a dire tutta l'attuale penisola balcanica, con residenza a Sirmio (oggi Mitrovitza sulla Sava). Contemporaneamente alla istituzione della tetrarchia, Diocleziano attuò una serie di riforme amministrative, in virtú delle quali il territorio imperiale venne ad essere ripartito in un maggior numero di provincie e di magistrature.

Simili novità costituzionali dovevano necessariamente far sentire la loro azione sui rapporti fra società civile e società religiosa. Non è da pensare che in Diocleziano ci fosse, fin da principio, la stoffa di un violento e deciso persecutore. Questo dalmata di grande ingegno e di sottilissima capacità amministrativa doveva comprendere molto bene i pericoli insiti in una cieca politica di repressione. Ma l'accentramento burocratico nelle singole parti in cui fu suddiviso l'Impero; la piú intima fusione di politica e di religione con una conseguente identificazione dei doveri civici coi doveri religiosi, dovevano necessariamente condurre al dissidio definitivo tra l'Impero nettamente totalitario e la religione, che era nata appunto come rivendicazione dell'autonoma coscienza umana di fronte alla prepotente pressione dell'organismo statale.

Dai tempi di Aureliano il cristianesimo aveva goduto di una pace relativa. Al principio del libro ottavo della sua *Storia ecclesiastica* Eusebio di Cesarea ci fa una pittura piuttosto idilliaca di quei

giorni, e i tratti della sua descrizione ci fanno in realtà arguire che il cristianesimo avesse ormai guadagnato un indiscusso diritto di cittadinanza nel grembo della società imperiale. Probabilmente al 295 va assegnata la conversione di Arnobio, il retore celebrato di Sicca nella Numidia proconsolare. Dalla sua scuola era uscito pochi anni prima per recarsi a Nicomedia, e insegnare colà, per volere di Diocleziano, retorica latina, un altro retore, che doveva offrire piú tardi alla difesa del cristianesimo tutto il lussureggiante fervore del suo ingegno meridionale: Cecilio Firmiano Lattanzio.

La temperie storica propizia e la libertà largamente sfruttata avevano fatto sentire la loro azione depauperatrice sulla disciplina interna e sulla rigidezza morale delle comunità cristiane. Se Eusebio denuncia nelle medesime pagine della sua *Storia ecclesiastica* parecchi abusi che l'epoca della pace aveva introdotto nelle comunità cristiane d'Oriente, i canoni emanati dal sinodo di Illiberis (Elvira) nella Spagna fra il 300 e il 303, ci dànno la documentazione di strani accomodamenti agli usi pagani, a cui i cristiani si erano acconciati e che l'autorità vescovile credeva di dovere reprimere con tutto il possibile rigore. Tali canoni, per esempio, ci dimostrano che le comunità cristiane della Spagna annoveravano fedeli che tornavano con facilità e senza scrupolo alla frequenza dei templi pagani ed alla consumazione dei sacrifici. I medesimi canoni ci attestano l'esistenza di cristiani che assolvevano senza ritegno le funzioni del flaminato. Flamini, come

si sa, erano i sacerdoti del culto di Roma e di Augusto, in funzione presso le provincie e i municipi. La Spagna contava tre flamini provinciali per le sue tre provincie (la *Tarraconensis*, la *Boetica* e la *Lusitanica*) e numerosi flamini municipali. La carica era annuale, ma chi l'aveva ricoperta una volta diveniva senz'altro e rimaneva *flamen perpetuus*. Le mansioni e gli oneri del flaminato comportavano necessariamente sacrifici idolàtrici e la presidenza dei giuochi che ogni nuovo flamine doveva, come un *munus*, organizzare per la città che lo aveva nominato e che implicavano di solito la morte di gladiatori e scene di immoralità nelle rappresentazioni mimiche. I medesimi canoni di Elvira ci fanno constatare la crudeltà delle matrone cristiane contro gli schiavi e la credenza diffusa tra i cristiani nella efficacia delle pratiche magiche.

Ma non è da pensare che tutte le comunità cristiane del IV secolo incipiente si trovassero ad un livello morale e disciplinare cosí basso come quello che ci mostrano le comunità spagnole colpite dai canoni di Elvira.

Nell'Africa proconsolare ad esempio e nella Numidia è certo che il cristianesimo aveva conservato nella sua maggioranza quella intransigenza rigida, di cui meno di un secolo prima Tertulliano si era costituito cosí veemente patrocinatore. Tutte le espressioni della vita pagana, ma soprattutto il servizio militare e le sue periodiche manifestazioni dinastiche e lealistiche, trova-

vano colà i cristiani fieramente avversi. Universalizzata, la diffidenza dei cristiani africani avrebbe potuto mandare in malora l'esercito romano.

Si comprende quindi perfettamente come nel suo vasto e urgente piano di riorganizzazione imperiale; nel proposito netto di distinguere il potere civile dal militare, accompagnato però dal presupposto che ogni mansione assolta in servizio dello Stato dovesse rivestire un carattere sacro e religioso, Diocleziano doveva prima o poi trovarsi nella impellente necessità di eliminare dall'esercito tutti quegli elementi che, entrativi per legge (i figli dei veterani erano ad esempio costretti al servizio militare), non vi adempivano però il proprio dovere secondo la disciplina.

Eusebio ci dice appunto che «improvvisamente, quegli che ne aveva ricevuto il potere (il Demonio), si destò come da un lungo letargo. In principio ingaggiò la sua battaglia contro le Chiese – dopo il tempo (di persecuzione) trascorso fra Decio e Valeriano – segretamente e nell'ombra, non iniziando la guerra d'un colpo solo, ma scagliandosi da principio contro coloro che prestavano servizio militare. Esso partiva dall'idea che sarebbe stato agevole perdere tutti gli altri, qualora fosse in antecedenza riuscito nella lotta con questi. Fu possibile allora vedere moltissimi che prestavano servizio militare abbracciare volentieri la vita privata per non divenire i transfughi della religione del Dio formatore dell'Universo. Quando il ministro della guerra allora in carica

ebbe iniziato la persecuzione contro le truppe, classificò dapprima ed epurò coloro che prestavano servizio sotto le armi. Offrí loro la scelta o di obbedire e di continuare cosí a godere del loro grado o al contrario di esserne spogliati, qualora avessero fatto il contrario di quel che era comandato. Numerosi soldati del Regno del Cristo senza esitare preferirono la confessione della loro fede all'onore insigne e alla posizione eminente che avevano. Di questi, raramente accadeva che alcuni avessero da sopportare non solamente la perdita della loro dignità, ma anche la lotta per la loro piú pia esistenza. Colui che in quel momento dirigeva il piano si conduceva con misura non osando arrivare all'effusione del sangue se non per alcuni. A quanto pare temeva la massa dei credenti e non osava gettarsi nella lotta contro tutti insieme».

In verità non erano mancate da parte di cristiani esaltati le provocazioni. Specialmente in alcune regioni dell'impero atti di insubordinazione e rifiuti di prestar servizio militare avevano destato l'allarme nelle autorità provinciali e centrali. Un documento di indubitabile valore storico, gli *Acta Maximiliani*, ci dà, riproducendo gli atti dell'archivio proconsolare di Cartagine, una scena di questo genere. È la scena dell'arruolamento di Massimiliano figlio di Fabio Vittore forse veterano e certamente agente del fisco, *temonarius* (riscuotitore cioè dell'*aurum tironicum*, balzello pagato da chi voleva ottenere l'esonero di qualche suo dipendente dalla milizia). La scena si svolge a Teveste il 12 marzo del 295, al

cospetto del proconsole Cassio Dione, che presiede un consiglio di leva. Il rifiuto del servizio merita a Massimiliano il martirio. Fatti simili dovevano necessariamente ingenerare nella autorità romana non solamente il proposito di eliminare dall'esercito tutti coloro che professavano sentimenti cristiani e che pertanto non offrivano alcuna garanzia di adempiere convenientemente il loro dovere, ma a lungo andare anche il proposito di sopprimere la causa prima della insidiosa insubordinazione, vale a dire la propaganda cristiana. I filosofi neoplatonici Porfirio e Ierocle soffiavano nel fuoco mostrando la necessità di colpire a morte una religione che oltre a rappresentare, secondo loro, un cumulo di assurdità, minava fatalmente la compagine dello Stato romano.

In uno dei piú vivaci capitoli del suo *De mortibus persecutorum* Lattanzio ci fa assistere ad un colloquio che si sarebbe svolto nella reggia di Nicomedia agli albori del 303, fra Galerio e Diocleziano, a proposito di cristianesimo. Il primo inculca la persecuzione piú feroce, il secondo si mostra riluttante. Galerio la vince e la persecuzione fu decisa. Non si scatenò subito in tutto il suo furore, ma seguí un crescendo di cui Eusebio ci ha segnalato le tappe. Si cominciò il 23 febbraio del 303 con l'imporre la distruzione degli edifici sacri, il sequestro della suppellettile e dei libri religiosi, la degradazione di tutti i cittadini professanti il cristianesimo e la riduzione in schiavitú dei cristiani plebei. Un secondo editto nel corso del medesimo anno, riproducendo le misure adottate cinquanta anni prima da Valeriano, cercò di colpire

il clero nella supposizione che, catturati i pastori, il gregge si sarebbe disperso e le comunità si sarebbero disciolte. Un terzo provvedimento che ha tutta l'aria di essere un decreto di amnistia garantiva agli imprigionati la libertà purché si acconciassero a sacrificare. Infine, constatata l'inefficacia delle mezze misure, nel 304 Diocleziano emanava l'editto della persecuzione generale e implacabile contro tutti i professanti il cristianesimo.

Fu questo veramente il periodo aureo del martirio cristiano. Il copioso e farraginoso lavoro della leggenda, che all'indomani della conversione costantiniana cominciò a deporre il suo velo sempre piú spesso sulle figure di coloro che con l'affrontare impavidi la morte avevano reso possibile il trionfo della libertà di coscienza, ha reso straordinariamente arduo ricostruire con certezza le pagine piú notevoli nella storia dei martiri dioclezianei. Ma noi possiamo affermare che a questo periodo vanno assegnate le figure piú insigni del martirologio, per quanto le amplificazioni delle *Passiones* del quinto e del sesto secolo, e piú ancora il lavoro capriccioso degli agiografi del posteriore Medioevo, primo fra tutti Adone vescovo di Vienna nel nono secolo, abbiano reso quasi impossibile talora fissarne con precisione la datazione cronologica.

La resistenza cristiana fu piú forte della persecuzione statale e il fallimento della politica religiosa non dovette essere l'ultimo movente dell'abdicazione di Diocleziano a Nicomedia e di Massimiano a Milano il 1° maggio del 305. Si costituiva cosí una

nuova tetrarchia. Costanzo Cloro conservava il governo della Gallia e della Bretagna e assumeva il *Titulus primi ordinis*. Galerio assumeva per sé il governo del Ponto, della Bitinia, della Tracia, della Grecia, della Macedonia, della Mesia, della Pannonia inferiore. Severo Secondo ereditava i dominî di Massimiano e precisamente l'Italia, la Rezia, la Pannonia superiore, l'Africa e la Spagna. A Massimino Daza veniva assegnata la diocesi dell'Asia a sud del Tauro, la Siria e l'Egitto. Agli inizi del 306 Costanzo muoveva guerra ai Pitti in Bretagna e li soggiogava. Ma le sue forze declinavano. Sentendosi vicino a morire reclamava la presenza del figlio Costantino natogli dall'unione con una *stabularia*, con una modesta albergatrice cioè di Drepano conosciuta venticinque anni prima. Costantino giungeva ad Eboractun appena in tempo per accogliere l'ultimo respiro del padre che si spegneva il 25 luglio. Egli era proclamato immediatamente imperatore dalle truppe. Dopo uno scambio di ambascerie Galerio, che assume il titolo *primi ordinis*, gli riconosce la qualità di Cesare. Nell'ottobre successivo Costantino compiva una felice campagna contro gli Alamanni e i Franchi. E la vittoria sua veniva celebrata con ludi solenni. Verso il medesimo tempo Galerio faceva eseguire operazioni catastali e ricerche amministrative per introdurre un nuovo *census*. Le esecuzioni del fisco e la estensione della *capitatio* a Roma determinavano nella vecchia capitale imperiale una ribellione di pretoriani e di popolo che conduceva

al potere il 28 ottobre 306 Massenzio figlio di Massimiano. Severo Secondo iniziava allora una spedizione contro Roma. Massenzio però richiamava il proprio padre dal suo ritiro e gli faceva riassumere la porpora. L'esercito di Severo, formato tutto di antichi soldati di Massimiano, di fronte alla nuova situazione si sbandava. Severo si rifugiava precipitosamente a Ravenna e si rendeva a discrezione al vincitore. I sovrani d'Occidente cercavano allora di stringersi maggiormente fra loro e il 31 marzo 307 Costantino, ripudiata la concubina Minervina da cui già aveva avuto un figliuolo, Crispo, celebrava a Treviri il suo matrimonio con Fausta figlia di Massimiano, ricevendo da questi il titolo augustale.

Irritato da questa coalizione politica dell'Occidente, Galerio riprendeva la spedizione fallita di Severo, ma trovava anch'egli una resistenza accanita nelle regioni di confine e doveva ritirarsi in disordine.

La compattezza occidentale non si manteneva a lungo. Massimiano, che aveva riassunto nel 307 il titolo di Augusto, ma non aveva territorio proprio da governare, tentava di sottrarre il potere effettivo al figlio che riusciva invece ad espellerlo dai propri Stati. Si rifugiava allora presso il genero Costantino, mentre Massenzio, volendo rassodare il proprio dominio in Africa, vi mandava ambasciatori a raccogliere omaggio. Ma le truppe fedeli ancora al vecchio esule proclamavano imperatore il viceprefetto del pretorio, Lucio Domizio Alessandro.

Non avendo potuto ridurre con le armi al regime tetrarchico la Roma ribelle, Galerio cercava di ridurvela con una nuova ripartizione territoriale. L'11 novembre del 308 si radunavano a Carnuntum nella Pannonia (oggi Hainburg) Diocleziano, Galerio e Licinio amico del secondo. Quest'ultimo riceveva la porpora e il titolo di Augusto prendendo nella tetrarchia il posto di Severo. Il regime tetrarchico però si rivelava ormai insufficiente a soddisfare le velleità di predominio delle singole circoscrizioni cesaree. Nell'aprile del 309 Massimino Daza era proclamato Augusto dalle sue soldatesche e Galerio, quasi per trovare in Occidente un possibile alleato contro il nuovo Augusto d'Oriente, riconosceva anche a Costantino la dignità imperiale. Roma pertanto col suo Massenzio rimaneva isolata in Occidente e la Spagna, separata da Roma dal mare e dalla Gallia, aderiva pacificamente al governo di Costantino. I rapporti fra questi e il suo cognato Massenzio, che si erano già annebbiati quando nel suo palazzo di Arles Costantino aveva ospitato il suocero ribelle, si facevano sempre piú tesi.

Nella prima metà del 310 oscure mene di palazzo alimentate dall'inquieto Ercole inducevano Costantino a sopprimere l'incomodo ospite. Allora Massenzio, con evidente intenzione di rappresaglia, faceva coniare monete commemorative dedicate *Divo Maximiano Patri*, mentre Costantino faceva martellare il nome di Ercole: nelle epigrafi, ne faceva rovesciare le statue, ne condan-

nava la memoria. La guerra fra i due cognati appariva ormai inevitabile. Nel giugno del 311 Massenzio mandava in Africa il suo prefetto del pretorio Rufo Volusiano e il suo generale Zenone che vincevano e trucidavano l'usurpatore Alessandro. L'Africa poteva cosí provvedere ai bisogni dell'annona di Roma e agli approvvigionamenti che Massenzio accumulava nella previsione del conflitto. Costantino dal canto suo preparava l'esercito delle Gallie e ispezionava la frontiera del Reno per scongiurare sorprese da quella parte durante le ostilità. Nel settembre del 312 Costantino valicava le Alpi e iniziava la campagna che doveva condurlo alla vittoria del Ponte Milvio, all'affermazione pubblica della sua adesione al cosí detto cristianesimo e al cosí detto Editto di Milano.

La tattica religiosa dell'Impero romano in questo breve ma turbinoso periodo che va dalla abdicazione di Diocleziano alla vittoria di Costantino su Massenzio, segue le oscillazioni della politica. Costanzo Cloro e Costantino non rivelano zelo alcuno nell'applicare le leggi persecutorie emanate nel biennio 303-304. Parecchi indizî anzi farebbero pensare che già nell'ambiente di Costanzo Cloro il cristianesimo godesse speciali simpatie. Dal canto suo Massenzio, preoccupato di consolidare il suo potere vacillante con una larga politica di tolleranza, evita con ogni cura di turbare lo spirito pubblico della sua città e delle sue provincie. Massimino invece, il feroce e rozzo nipote di Galerio, imprime alla sua politica religiosa un carattere di raffinata crudeltà.

Fin da quando era ostaggio alla corte di Nicomedia, Costantino doveva aver concepito un proposito di abbattere il regime tetrarchico e di ristabilire l'unità dell'Impero. Iniziando la sua carriera augustale egli si riannodava attraverso un duplice tramite alla dinastia erculea. Suo padre infatti era stato adottato da Massimiano Ercole ed egli ne aveva sposato la figlia. Ercole sarebbe rimasto il dio tutelare del governo costantiniano se nel 310, come abbiamo visto, mentre Costantino dirigeva sul Reno la seconda campagna contro i germani, Massimiano non avesse teso insidie al genero ospitale e non ne avesse quindi provocato lo sdegno vendicatore. Massimiano fu condannato a morire per delitto di lesa maestà e implicando la sua morte la *damnatio memoriae* cadeva il suo culto personale mentre in Oriente la dinastia giovia sopravviveva ancora per quattordici anni.

Il cambiamento nel culto ufficiale della casa costantiniana appare già effettuato nel corso del 310, dal panegirico che un anonimo retore tenne a Treviri alla presenza di Costantino, ricorrendo l'anniversario della fondazione della città. In questo panegirico è innanzi tutto affermato il principio ereditario contro il principio dell'adozione, che è alla base del regime tetrarchico. Costantino vi è additato come discendente da Claudio II il Gotico e sovrano quindi per diritto di sangue. In secondo luogo il panegirista consacra ufficialmente il cambiamento di culto operatosi alla corte di Costantino dopo il crimenlese di Massimiano. La divinità, il prestigio della quale riempie di sé il panegirico, è

Apollo. Sarà il Dio ereditario della dinastia nuovamente riconosciuta, quella dei secondi Flavi. Da quel momento le zecche appartenenti a Costantino coniano copiosissime monete su cui è inciso il tipo costante del *sol invictus*: giovane dalla lunga chioma vestito di clamide fissata sulla spalla, con una corona raggiata in testa, che tiene ora la frusta, simbolo della quadriga, ed ora il globo, simbolo astrologico del dominio, e protende la mano destra con la palma dischiusa in avanti in segno di protezione.

Adottando il culto di Apollo come culto ufficiale della casa regnante Costantino del resto non fa che uniformarsi alle predilezioni religiose dei suoi amministrati. Nelle tre Gallie, il culto di Apollo, corrispondente al culto della vecchia divinità del fuoco cara ai Celti, era larghissimamente diffuso. L'immagine del sole radiato non scomparirà dalle monete costantiniane neppure dopo il passaggio al cristianesimo del vincitore *ad Saxa Rubra*. L'amministrazione monetaria continuerà a coniare monete col tipo abituale avvalendosi di poteri che non furono immediatamente soppressi da Costantino cristianeggiante.

Una traccia anzi del culto solare praticato da Costantino fra il 310 e il 312 apparirà perfino nella nuova capitale cristiana dell'Impero, Costantinopoli, poco tempo prima della solenne inaugurazione sua, avvenuta l'11 maggio del 330. Sebbene infatti Costantino vi avesse proibito cerimonie pagane e vi avesse ridotto il culto imperiale a incolori celebrazioni di giuochi, una statua gigantesca di Elios vi fu introdotta, i cui tratti erano stati

opportunamente forgiati in modo da arieggiare la fisionomia dell'Imperatore.

Mentre cosí Costantino attuava in Occidente la sua elastica e lungimirante politica religiosa, in Oriente maturavano avvenimenti di singolare rilievo. Proprio mentre l'anonimo retore celebrava a Treviri nel luglio del 310 le vittorie di Costantino sugli Alamanni e registrava i privilegi di cui l'aveva insignito Apollo, Galerio cadeva malato a Nicomedia di un cancro implacabile. Dopo dieci mesi di crude sofferenze il vecchio persecutore del cristianesimo, in preda ad un profondo rivolgimento spirituale che non sorprende in uno spirito rozzo uso ai piú superstiziosi terrori, emanava il 30 aprile del 311 a Nicomedia il primo editto di tolleranza che il cristianesimo potesse annoverare al proprio attivo. Il testo che ci vien conservato da Lattanzio e da Eusebio ce lo fa riconoscere come una vera palinodia. Galerio vi riconosceva che i provvedimenti adottati per far tornare tutti i sudditi alle tradizionali consuetudini non avevano ottenuto il successo che si era sperato. A causa di ciò, egli affermava di dover dare prova della sua condiscendenza, autorizzando senz'altro la professione cristiana e concedendo esplicitamente ai cristiani il libero diritto di riunione, purché contenuto nei regolamenti di polizia.

Per la prima volta da quando il Vangelo aveva risonato nel mondo, l'Impero romano proclamava in un testo ufficiale la liceità della professione cristiana e del culto cristiano. Pochi giorni

dopo Galerio moriva. Massimino invadeva senz'altro la parte asiatica dei suoi Stati, mentre Licinio occupava la Tracia e giungeva in vista della Propontide.

Massimino prendeva cosí possesso dell'Anatolia. Egli non era disposto a conformarsi alle ultime volontà dello zio Galerio e l'Anatolia, la regione piú profondamente penetrata di propaganda cristiana fra tutte le regioni dell'Impero, stava cosí per subire alla vigilia del definitivo riconoscimento cristiano l'ultimo attacco violento di un programma di unificazione religiosa pagana ispirato da un singolare sincretismo pan-egiziano.

Tale politica era destinata ad una irreparabile catastrofe. L'alleanza stretta fra Costantino e Licinio; la campagna in Italia di Costantino; la vittoria di questi ai Sassi Rossi e la conseguente politica di tolleranza verso il cristianesimo, costrinsero, alla fine, Massimino a cambiare tattica. Ma era ormai troppo tardi. Nella inevitabile lotta con Licinio egli ebbe la peggio. E con la sua scomparsa, la politica innovatrice di Costantino e di Licinio ebbe modo di irraggiarsi in tutto il Vicino Oriente.

La grande riforma religiosa costantiniana, cioè il riconoscimento ufficiale della comunità cristiana presa nel suo ecumenico complesso, appare a chi la studi nei suoi coefficienti immediati come il risultato di un cosí singolare e complicato intreccio di fattori che può essere giudicata del tutto vana e antistorica l'orientazione di alcuni critici, i quali hanno voluto trovare la spie-

gazione di quella politica semplicemente nelle condizioni statistiche delle confessioni religiose dell'Impero, agli albori del IV secolo.

Costantino è stato un sovrano di grande ingegno e di fortissima volontà, che ha precorso i tempi ed ha segnato sull'organismo statale un'impronta nettamente personale. Molti dei suoi provvedimenti, del resto, suggeriti dalle circostanze del momento, hanno trovato soltanto nel posteriore sviluppo storico del mondo romano ed orientale la possibilità di esplicare tutta l'efficienza di cui erano ricchi. Ad ogni modo, un rapido esame del quadro statistico dell'Impero dal punto di vista religioso alla vigilia del memorando rescritto di tolleranza è indispensabile.

Il quadro statistico non è facile. È puramente approssimativo. Non si è probabilmente molto lontani dal vero calcolando, in blocco, la popolazione di tutto l'Impero romano dell'epoca di Costantino, intorno alla cifra di una ottantina di milioni, distribuiti però in maniera molto difforme da quella che le attuali condizioni demografiche dell'Europa Mediterranea e dell'Asia Anteriore potrebbero lasciar supporre. Tutto induce ad esempio a pensare che nel quarto secolo avevano una popolazione relativa molto superiore all'attuale le regioni dell'Africa proconsolare e della Numidia e dell'Anatolia, le regioni appunto in cui il cristianesimo aveva raggiunto il piú alto grado di diffusione. Sulla popolazione totale dell'Impero i cristiani potevano rappresentare,

verso il 310, la quarta parte. Ma questa minoranza non era distribuita in modo uniforme su tutta l'estensione dell'Impero; al contrario, era ripartita in modo che in alcune provincie i cristiani costituivano il nucleo piú ragguardevole della popolazione, in altre invece avevano appena organizzato le loro comunità di tipo episcopale.

Dal punto di vista della statistica cristiana i territori imperiali si possono distinguere agli inizi del quarto secolo in quattro categorie. Innanzi tutto i territori nei quali il cristianesimo contava già la metà circa della popolazione e costituiva già la confessione religiosa prevalente. Al secondo posto vanno assegnati i territori in cui i cristiani costituivano una minoranza colta e fattiva, capace di fronteggiare le altre professioni religiose. Un terzo gruppo è formato da quei territori in cui il cristianesimo era ancora scarsamente diffuso. Si possono annoverare a parte i territori in cui il cristianesimo giungeva allora per la prima volta, o mancava ancora del tutto.

Alla prima categoria possiamo assegnare le provincie appartenenti all'attuale territorio dell'Asia Minore, in cui il cristianesimo non aveva cessato di fare progressi dai primi viaggi missionari di San Paolo e dallo sviluppo della comunità efesina nel secondo secolo incipiente. Nella Frigia, nella Bitinia, nel Ponto, alcune zone dovevano ormai essere apertamente cristiane. Si possono aggiungere la zona tracica che guarda sull'Ellesponto, l'Armenia ed Edessa.

Alla seconda categoria vanno assegnate: 1. l'Africa proconsolare e la Numidia, che potrebbero forse anche assegnarsi senza grave pericolo di errore alla prima; 2. Antiochia e la Celesiria; 3. Alessandria con l'Egitto e la Tebaide; 4. Roma, la Bassa Italia e alcune zone dell'Italia centrale (nel 250, a giudicare dai dati offertici da una lettera di Papa Cornelio che Eusebio riporta nel VI libro della sua *Storia ecclesiastica*, i cristiani a Roma non dovevano essere meno di 30.000: e con tutta probabilità cinquanta anni piú tardi il loro numero si era raddoppiato); 5. la Spagna; 6. le coste dell'Acaia, della Tessaglia, della Macedonia; 7. le coste meridionali della Gallia.

Nella terza categoria possono comprendersi: 1. la Palestina, eccezione fatta per alcune città greche come Cesarea, dove il contingente cristiano era senza dubbio molto imponente; 2. la Fenicia, aperta al cristianesimo solamente sulle coste; 3. l'Arabia; 4. alcune località della Mesopotamia; 5. tutte le zone interne dell'Acaia, della Macedonia, della Tessaglia, dell'Epiro, della Dalmazia, della Mesia e della Pannonia; 6. l'Italia settentrionale; 7. la Mauritania e la Tripolitania.

Finalmente alla quarta categoria possono ascriversi la Gallia media e la settentrionale, la Belgica, la Germania, la Rezia.

Una semplice enumerazione di questo genere è sufficiente a mostrare come il cristianesimo orientale possedesse statisticamente una superiorità schiacciante sul cristianesimo occidentale. Sicché il passaggio ufficiale dell'Impero alla professione cristiana

segnò il passo decisivo verso quella trasformazione orientalistica, che, cominciata può dirsi nella seconda metà del terzo secolo sotto Aureliano, aveva preso il suo aire deciso e travolgente sotto Diocleziano.

Gli scrittori ecclesiastici del IV secolo, quali Arnobio, Eusebio, Agostino, non hanno torto quando confessano il loro stupore di fronte ai progressi straordinari che la fede cristiana aveva realizzato di generazione in generazione. Settanta anni soltanto erano trascorsi dalla costituzione della prima comunità etnico-cristiana in Antiochia di Siria, e già Plinio, scrivendo a Traiano, si mostrava preoccupato del successo rapido della nuova fede nella remota Bitinia. Passano altri 70 anni, e la controversia a proposito della celebrazione pasquale ci mostra una federazione di gruppi cristiani, che va da Lione ad Edessa ed ha a Roma il suo centro di propulsione e di raccolta. Passa un altro settantennio e l'imperatore, secondo una frase riferitaci da San Cipriano, un imperatore che si chiama Decio, è costretto a dichiarare che sarebbe piú disposto a tollerare a Roma un emulo imperiale, anziché un vescovo cristiano. Passa un altro settantennio, e la croce è inalberata come vessillo da truppe romane.

Il conflitto di Costantino con Massenzio si chiude con la battaglia ad *Saxa Rubra*. Il 26 ottobre del 312 l'esercito costantiniano, forte di 40.000 uomini a piedi e di 10.000 uomini a cavallo, giungeva per la Cassia alle porte di Roma. Massenzio, che disponeva di forze molto superiori, aveva fortificato la città sulla

sponda del Tevere a Ponte Milvio. Se si fosse contentato di tenersi chiuso in Roma, avrebbe potuto sostenere l'assedio. Ma ingannato da una errata valutazione dell'abilità di Costantino e timoroso dell'opinione pubblica che doveva fargli rimprovero di indolenza e di viltà, volle tentare un agguato e disponendo un fragile ponte di barche a nord del ponte volle far passare di nascosto le sue truppe sulla sponda destra del fiume. Ma le vedette di Costantino avvertirono l'insidia e Costantino il 27 lanciava i suoi soldati sul centro delle truppe nemiche asserragliate in posizione malagevole fra le alture e il Tevere, nella pianura di Tor di Quinto. La vittoria fu clamorosa. Il 28 ottobre Costantino entrava solennemente in Roma accolto dal Senato e dal popolo tripudianti. Il Senato pagano dedicò al vincitore il tempio innalzato da Massenzio al proprio figlio Romolo, e stabiliva di offrirgli come degno omaggio una statua d'oro, uno scudo ed una corona. Il Senato inoltre decretava che Costantino assumesse il titolo di primo Augusto, col potere annesso di legiferare per tutto l'Impero.

Fra i Romani che quel giorno vollero uscire per la Flaminia incontro al sovrano ed alle sue truppe trionfanti non dovettero mancare i cristiani che poterono ben rallegrarsi di vedere sugli scudi della guardia del corpo di Costantino un segno ad essi familiare: e precisamente una lettera greca, la *Chi*, posta di traverso, le cui aste si venivano ad incontrare ad angolo retto, e la cui asta

verticale ripiegata all'apice prendeva la forma di una *Ro*. Erano le iniziali del nome di Cristo: il segno della salvezza cristiana.

Secondo il racconto di Lattanzio, cronologicamente il piú vicino agli avvenimenti, Costantino aveva fatto imprimere il segno fatidico alla vigilia della decisiva battaglia in séguito ad un avvertimento ricevuto in sogno. Piú tardi gli scrittori cristiani mostreranno di saperne molto di piú intorno agli ammaestramenti celesti che avevano indotto Costantino a segnare sugli scudi la sua professione cristiana.

L'apologia è stata sempre una grande e favolosa creatrice di leggende.

In realtà il simbolo della Croce e il monogramma con la *Chi* e la *Ro* intrecciate quale *compendium scripturae* del nome di Cristo non avevano bisogno di spiegazioni per i cristiani. Già qualcuno degli apologisti aveva segnalato l'universalità del simbolo della croce. L'aveva riconosciuta Minucio Felice, l'aveva riconosciuta Tertulliano. In quanto al compendio del nome di Cristo espresso con le due iniziali greche del nome insieme intrecciate, esso è troppo bene attestato dai monumenti cristiani della Roma cristiana pre-costantiniana per poter supporre che Costantino lo facesse disegnare sugli scudi senza prevedere e calcolare in tutte le possibili conseguenze l'apprezzamento e l'interpretazione che sarebbero stati dati al suo gesto innovatore.

Costantino rimase in Roma per tutto l'inverno 312-313, adottando una serie di provvedimenti legislativi diretti a garantire il

ritorno pacifico dell'Italia e dell'Africa latina nella ricostituita unità dell'Occidente.

Ai primi di febbraio del 313, restaurato l'ordine nella città, Costantino si trasferiva a Milano, dove pure si recava Licinio, per celebrare il matrimonio con la sorella del vincitore del Ponte Milvio, Costanza. Si può arguire che, avendo ormai preso decisamente la sua via sul terreno della politica religiosa, Costantino avesse fretta di incontrarsi col collega d'Oriente (Massimino doveva sembrargli ormai quasi quantità trascurabile) per emanare di comune accordo le leggi che avrebbero radicalmente spostato i principi fondamentali su cui si reggeva la concezione politica dell'Impero romano. La vecchia mentalità pagana avrebbe ancora continuato ad impregnare di sé molte delle manifestazioni pubbliche dell'attività statale. Ma un nuovo spirito avrebbe presieduto d'ora innanzi ai rapporti fra la società politica e la società religiosa e il regime dell'universale libertà di coscienza, che Costantino intendeva inaugurare, si sarebbe automaticamente trasformato nel regime del privilegio e del predominio, a vantaggio della confessione cristiana.

A Milano, Costantino e Licinio riprendevano ed ampliavano la politica di universale tolleranza per tutte le forme religiose che Galerio aveva già inaugurato due anni prima dal suo letto di morte. Solo piú tardi Costantino, che conservò sempre il titolo e l'autorità giuridica di Pontifex Maximus, intervenendo direttamente nelle questioni interne del cristianesimo e concedendo al

clero cristiano privilegi insigni, mostrò di voler fare del cristianesimo e delle sue forze morali quello *instrumentum regni* che era stato fino allora il paganesimo.

L'editto di Galerio, garantendo universalmente libertà di culto e di riunione a quanti facevano professione di cristianesimo, era venuto implicitamente ad autorizzare l'esistenza e l'attività anche di gruppi cristiani che intendendo la loro fede religiosa nella maniera piú totalitaria potevano costituire centri pericolosi di agitazione antistatale. Il rescritto emanato a Milano da Costantino e da Licinio, ribadendo e corroborando il principio dell'editto galeriano, intese nel medesimo tempo richiamare l'attenzione delle autorità provinciali sul fatto che c'era un criterio specificativo sicuro per riconoscere quali erano i gruppi di cristiani che meritavano il diritto di riunione e quello di possedere. Dovevano appartenere cioè al grande corpo universale dei fedeli. Il rescritto di Milano riconosceva pertanto l'unità dell'organismo sociale cristiano, la legittimità reintegrata dei suoi diritti di riunione e di possesso, e conferiva ad esso una fisionomia giuridica che racchiudeva in germe tutti i poteri e tutti i privilegi che la Chiesa sarebbe andata d'ora in poi rapidamente guadagnando.

A distanza di un anno appena dal matrimonio solennemente celebrato a Milano tra Licinio e Costanza i rapporti tra i due sovrani e cognati si facevano già straordinariamente tesi. L'incertezza dei confini tra gli Stati rispettivi; la rinascente bramosia, cosí dell'Occidente come dell'Oriente, di allargare il potere sui

territori che ne costituivano la saldatura nell'Illirico, facevano prevedere immancabile il conflitto. E questo, preparato dalle due parti nella prima metà del 314, scoppiava nell'autunno. Dopo avere raccolto i suoi eserciti nell'Italia settentrionale, Costantino passava nel settembre per Aquileia, Noviodunum, Siscia, si incontrava nella Pannonia con le truppe di Licinio e riportava a Cibali una prima importante vittoria. Retrocedendo attraverso la Tracia, Licinio innalzava Valente alla dignità imperiale. A Mardia, tra Filippopoli e Adrianopoli, Costantino riportava una seconda vittoria. Nella pace che ne seguí le provincie della Pannonia, dell'Illiria, della Macedonia, della Grecia, della Mesia, passavano a Costantino ed a Licinio restavano la Tracia, l'Asia, la Siria, l'Egitto.

Si iniziava allora un periodo di pace che sarebbe durato quasi un decennio. Costantino lo impiega per attuare tutta una nuova legislazione politico-religiosa, in virtú della quale il cristianesimo fu posto in grado di penetrare nella costituzione stessa dell'Impero e imporvi il suo spirito democratico e le sue nuove valutazioni etiche.

Già agli inizî del 313, trovandosi a Roma dopo la vittoria di Massenzio, Costantino aveva emanato un editto per garantire l'equa ripartizione delle gabelle e assicurare a ciascuno che si ritenesse ingiustamente gravato la possibilità del pronto ricorso. L'ingiusta ripartizione delle imposte per opera degli impiegati

delle finanze imperiali era uno dei piú efficienti fattori di dissolvimento della vita imperiale. Non erano soltanto i tabularii, cioè gli impiegati che fissavano i ruoli dei balzelli da pagare, che commettevano abusi e gravavano la mano sui meno ricchi, alleggerendo invece gli oneri dei privilegiati della fortuna. Anche i riscuotitori delle tasse si abbandonavano ad arbitrî. Costantino cerca di riparare anche a questi con una legge del 313 cadente, emanata da Treviri e diretta al proconsole dell'Africa, Eliano. Nel medesimo anno Costantino riservava a sé, contro facili abusi di potere, il diritto di dichiarare esenti dagli oneri curiali coloro che fossero stati colpiti da particolari infortuni, esenzione che rendeva nulla la loro capacità di rispondere, dinanzi al fisco imperiale, per la solvibilità delle curie cui appartenevano. A questo stesso primo periodo del governo unitario di Costantino in Occidente crediamo debba assegnarsi la legge con la quale fu abolito il supplizio della croce e fu sostituito con quello della forca, evidentemente per atto di omaggio al simbolo piú espressivo della redenzione cristiana.

Costantino trascorreva la prima metà del 315 nelle provincie novellamente conquistate. Nel luglio veniva a Roma per la seconda volta, celebrando con un anno di anticipo i suoi decennali. In quella occasione era inaugurato l'arco innalzato a commemorazione della vittoria che egli, *instinctu divinitatis*, aveva riportato sul «tiranno» Massenzio e sul suo partito.

Tra le numerose leggi emanate in quell'anno dall'imperatore meritano di essere ricordate: quella con cui era demandata al fisco od all'amministrazione privata del sovrano la cura di quei fanciulli che i genitori non riuscivano a mantenere; l'altra con la quale le finanze dello Stato erano impegnate a sovvenire quei genitori bisognosi che fossero stati indotti dalla miseria a vendere schiavi i loro figli; la legge con cui si prescriveva il raggiungimento della prova apodittica in quei processi di adulterio, di omicidio e di maleficio che potevano condurre ad una sentenza di morte; infine quella con cui si vietò di imprimere un marchio deturpante sul volto dei condannati ai giuochi gladiatori od alle miniere.

Il 316 fu in gran parte trascorso da Costantino in Gallia. Solo nell'autunno si trasferiva a Milano e nei primi mesi del 317 passava in Oriente, fermandosi successivamente a Sirmio, Serdica, Tessalonica. A Serdica il primo marzo elevava i due figli Crispo e Costantino, questo secondo nato ad Arles nell'agosto 314, alla dignità di Cesari. In tale occasione dovette probabilmente essere innalzato per la prima volta il famoso *Labarum*, affidato come stendardo di cavalleria (*vexillum*) ad un nucleo sceltissimo di soldati cristiani. Pure nel 317 l'imperatore dovette pensare a fare incidere sul suo elmo in grandi lettere il monogramma, che era in cima all'asta verticale del labaro. Le monete infatti coniate a Siscia a partire da quell'anno ce ne dànno la prova palmare. Cosí

il sovrano dava al suo Impero una espressione ed una testimonianza solenni della sua calcolata adesione alla religione cristiana.

Ma non bisogna credere che di fronte a simili manifestazioni personali di fede cristiana compiute dall'imperatore, l'amministrazione dell'Impero si piegasse senz'altro all'esempio sovrano e rinunciasse ad approfittare del regime di uguaglianza dei culti bandito a Milano, per aderire in blocco alla nuova religione. Mai come in questo momento l'interferenza dei due culti apparve piú complessa e mai gli atteggiamenti delle autorità rivelarono piú nitidamente quella intima contraddizione che caratterizza il regime costantiniano. Mentre cosí la zecca di Siscia incideva sulle monete, sull'elmo imperiale, il monogramma cristiano, Costantino era sempre *Pontifex Maximus* ed altre zecche registravano sulle loro monete le vecchie diciture pagane.

Il 318, che Costantino trascorse in gran parte ad Aquileia, fu anno di intensa operosità legislativa. Una legge riveste particolare importanza ed è quella con cui, al fine di garantire ai cristiani la «imparzialità» dell'amministrazione giudiziaria, Costantino investiva i vescovi di un potere giudicativo che dovette rappresentare il piú insigne e il piú innovatore dei privilegi. Già fin dal 316, autorizzando i vescovi a sanzionare con la sola loro presenza la manomissione degli schiavi, senza che vi fosse piú bisogno di ricorrere per questo al pretore ed alle vecchie formalità di legge, Costantino aveva conferito ai vescovi una personalità giuridica ed un potere pubblico che dovevano sensibilmente accrescerne

il prestigio e l'azione. Ora, con la nuova costituzione in forma di rescritto al prefetto Ablavio, all'ordinaria amministrazione della giustizia un'altra se ne venne a sovrapporre, alla quale i cristiani potevano fare appello quando avessero voluto. Significava questo conferire ad essi una magnifica posizione di privilegio. Se salendo al trono d'Occidente ed accingendosi a trasformare la politica religiosa dell'Impero, Costantino aveva trovato i cristiani ancora in minoranza, egli ora fa il possibile per trasformare al piú presto, mercè privilegi e favori, questa minoranza in maggioranza. Ci può essere privilegio piú ambìto e praticamente piú fruttifero che una amministrazione giudiziaria propria e privilegiata?

Il 319 Costantino lo trascorre a Sirmio, a Serdica ed a Tessalonica. Una costituzione di quell'anno diretta da Costantino al popolo romano vietava la aruspicina privata e l'autorizzava solamente nelle cerimonie pubbliche. Nel gennaio dell'anno successivo Costantino, spingendosi sempre piú innanzi e risolutamente nella politica di favore per la società cristiana e per il suo clero, aboliva le limitazioni e le inabilità giuridiche con cui le leggi Giulia e Papia Poppea avevano cercato di colpire il celibato e la mancanza di prole. Tali leggi avevano duramente circoscritto i diritti ereditari di coloro che non avevano prole. Al celibe era stata sottratta qualsiasi capacità di ereditare in virtú di testamento. Chi era privo di figli ma coniugato poteva ereditare soltanto la metà di quello che gli fosse stato lasciato da un estraneo e la decima

parte della sostanza del proprio coniuge. Per quanto concerneva i genitori di un solo figlio, solamente il *Pater solitarius* poteva integralmente ereditare quanto gli fosse stato lasciato per testamento. Per godere di un simile diritto, la donna libera invece doveva avere tre figli almeno e la liberta quattro. Costantino abrogava risolutamente tutte le limitazioni imposte dal vecchio diritto alla capacità di ereditare, desunte dallo stato familiare dei singoli. Ed equiparava su questo terreno uomini e donne, liberi e liberti. Lasciava soltanto intatta la limitazione che circoscriveva ad un decimo dell'asse ereditario la capacità di ereditare del coniuge sopravvissuto, e privo di figli. Era una nuova politica demografica.

Il 321 è anno di capitale importanza nello sviluppo trionfale del riconoscimento giuridico della prassi cristiana e della costituzione della personalità giuridica della Chiesa. In quell'anno Costantino ribadiva ad allargava con un rescritto ad Osio la facoltà già concessa ai dignitari del clero di sanzionare e garantire con la loro presenza e con il loro nome la validità delle manomissioni. Riconosceva come giorno festivo il *Dies dominicus* che la cancelleria imperiale designa però sincretisticamente come *Dies solis*. Infine garantiva universalmente il diritto di testare a favore della comunità cristiana. Fu questa legge che moltiplicò rapidissimamente la proprietà ecclesiastica. Ad un cinquantennio di distanza, le leggi di un imperatore cristiano come Valentiniano, avrebbero dovuto a questa proprietà imporre un freno, perché

essa non si trasformasse in una pesantissima ed ingombrante mano-morta.

È difficile pensare che questa politica sempre piú pronunciatamente filo-cristiana di Costantino non avesse finalità politiche immediate. L'unificazione imperiale e l'accaparramento dell'Oriente non costituivano la sua meta piú accarezzata? Nel 322 cominciarono a profilarsi i segni del nuovo conflitto con Licinio. Condotta vittoriosamente una campagna contro i Sarmati al tramonto dell'anno, Costantino, agli inizi del 323, risaliva da Tessalonica verso le frontiere della Mesia e batteva i Goti in pieno territorio di Licinio. Simile violazione del confine che divideva l'Impero d'Oriente da quello d'Occidente equivaleva ad una vera e propria dichiarazione di guerra. Per rappresaglia, Licinio assumeva un contegno ostile verso i propri sudditi cristiani, in cui poteva ragionevolmente sospettare sentimenti di simpatia verso il rivale, che spiegava ormai apertamente lo sguardo avido sui territori a sud della Propontide.

Nel novembre del 323, celebrando i suoi *quindecennalia*, Licinio imponeva ai suoi sudditi cristiani di partecipare anch'essi ai sacrifici celebrati in suo onore. Come risposta immediata, con abile mossa che dovette suscitare echi profondi in Oriente, Costantino indirizzava un rescritto ad Elpidio, prefetto del pretorio in Italia, con cui proibiva sotto le sanzioni piú gravi di costringere gli ecclesiastici e piú genericamente i cristiani ad assistere a pubblici sacrifici espiatori, accompagnati da processioni intorno

ai recinti delle città e da *lectisternia* offerti agli dèi per impetrare assistenza in speciali occasioni della vita pubblica. E ancora una volta il conflitto fra i due Imperi assumeva aspetto e contenuto religiosi.

Firmatario del rescritto milanese, garante del medesimo regime di autodecisione religiosa che questo aveva introdotto, nelle regioni in cui aveva imperversato la politica di Massimino, Licinio non poté naturalmente nei primi anni del suo governo orientale assumere contegno di ostilità e di diffidenza di fronte alle comunità cristiane. È dal 322, da quando cioè la vicinanza di Costantino ai confini dei suoi Stati e la politica di questi cominciarono a suscitare le sue apprensioni ed i suoi sospetti, che il suo atteggiamento si deve essere sostanzialmente modificato. Scrivendo il libro X della sua *Storia ecclesiastica* a pochi mesi di distanza dalle vittorie costantiniane del 324, Eusebio di Cesarea ci ha conservato una memoria sommaria e sensibilmente partigiana, ma ad ogni modo diretta ed immediata, del regime persecutorio, instaurato piuttosto subdolamente da Licinio in questo periodo.

Ragguagli anche piú minuziosi possiamo cogliere nel primo libro di quella vita di Costantino, che Eusebio medesimo cominciò, in veste di panegirista, al tramonto del 337. Pur facendo la debita tara a tutto quello che il tono apologetico può aver dato di sovrabbondante a queste rievocazioni, noi possiamo ad ogni

modo constatare il carattere ipocritamente capzioso dei provvedimenti legislativi con cui Licinio si accinse ad indebolire e vulnerare il cristianesimo, nel quale egli poteva, legittimamente del resto, scorgere un pericoloso alleato di Costantino e del suo programma di unificazione imperiale.

Dice Eusebio nella *Storia ecclesiastica*: «Avendo (Licinio) deciso di muovere guerra a Costantino, cominciò in pari tempo ad impugnare quel Dio dell'Universo che sapeva venerato dal suo rivale. Intraprese pertanto a perseguitare gradatamente e nascostamente quei cultori di Dio che erano sotto la sua giurisdizione, di nessuna trama insidiosa responsabili contro il suo governo. Cacciò dapprima tutti i cristiani dalla sua casa imperiale: privando cosí se stesso, disgraziato, di quella assistenza di preghiera che costoro solevano, come per dovere patrio, innalzare a Dio e per lui e per tutti. Ordinava quindi che tutti coloro i quali prestavano servizio militare nelle città fossero spogliati della loro dignità ed eliminati dal loro rango qualora si fossero rifiutati di sacrificare ai demoni. Ma tutto ciò è ben poca cosa in confronto con quel che seguí. Proibí infatti con una legge che si venisse in soccorso di quei miseri, che erano chiusi in prigione, somministrando ad essi il vitto, o che si mostrasse un po' di misericordia per quanti soffrivano nei vincoli la fame. Licinio avrebbe voluto cosí imporre che non esistesse piú alcun uomo animato da sentimenti di pietà e che nulla potessero fare di caritatevole quanti sono indotti da natura ad avere compassione del prossimo. Fu

in realtà codesta una legge mostruosa e feroce in quanto cercava di soffocare ogni senso di dolcezza instillato da natura, poiché era stabilito come sanzione che chiunque avesse cosí mostrato pietà dovesse soggiacere alle medesime pene degli imputati, dovesse cioè essere chiuso in catene nelle prigioni e dovesse essere accomunato con i rei, chiunque fosse colui che aveva prestato umanitario soccorso».

La biografia di Costantino specifica ancor piú, registrando le fasi successive attraverso cui passò la larvata persecuzione anticristiana di Licinio: «Dapprima tacitamente e subdolamente prende di mira i ministri di Dio che si trovano nel territorio della sua giurisdizione e che nulla avevan fatto di criminoso contro il suo potere, mendicando insidiosi pretesti contro di loro. Né rinvenendo alcun decente capo d'accusa né trovando modo plausibile di nuocere ad essi, emanava una legge ordinando che mai i vescovi per nessuna ragione al mondo tenessero riunioni fra loro, né ad alcuno di essi fosse lecito di recarsi nella comunità del vicino, né fosse consentito tenere adunanze, consigli od inchieste in comune sugli affari piú importanti. Era questo un ottimo pretesto per conculcare i nostri diritti. I trasgressori della legge incappavano immediatamente nelle penalità stabilite. E coloro che avessero obbedito alla legge finivano immediatamente col rovinare le leggi ecclesiastiche, poiché non è possibile risolvere le controversie di maggior momento senza tenere dei si-

nodi. Dopo di che emanò una seconda legge con la quale imponeva che gli uomini non si trovassero mai con le donne nel tempio per pregare e che le donne non frequentassero le venerande aule cristiane in cui si inculcava la virtú. Ai vescovi fu cosí vietato di impartire alle donne l'insegnamento dei divini precetti, imponendosi che ad istruire le donne, altre donne fossero designate. E poiché tutti ridevano a simili disposizioni del sovrano, altre ne escogitò a distruzione delle chiese, ordinando cioè che le solenni adunanze religiose del popolo fossero celebrate fuori delle porte cittadine, in aperta campagna, osservando che l'aria libera fuori del recinto conveniva molto meglio all'adunanza che non quella dei luoghi di culto in città».

Sebbene Eusebio osservi, e se ne capisce il perché, che i provvedimenti adottati da Licinio contro il cristianesimo finivano col suscitare il riso del pubblico, noi possiamo scorgere molto bene la logica politica che ad essi presiedeva. In procinto di ingaggiare un nuovo e definitivo conflitto col cognato ambizioso il quale sognava ormai evidentemente di riunificare nelle sue mani l'Impero, l'imperatore d'Oriente diffida istintivamente della fedeltà politica dei cristiani e dapprima li elimina dall'amministrazione imperiale e dall'esercito, quindi toglie loro il libero diritto di riunione, cercando di separare gli uomini dalle donne nei luoghi di culto nei quali l'azione femminile doveva essere cosí intensa, e nella organizzazione culturale della società ecclesiastica, e confi-

nando infine le riunioni religiose fuori della città, dove evidentemente esse non potevano assumere che con molto maggiore difficoltà carattere sedizioso.

I rapporti fra Costantino e Licinio raggiungevano il massimo della tensione agli inizi del 324. Costantino riprendeva la emissione di monete dinastiche che avevano già caratterizzato il periodo immediatamente precedente la guerra del 314. Tali monete commemorative sono coniate con i nomi degli imperatori divinizzati Claudio il Gotico, Massimiano Ercole, Costanzo Cloro. Anche altre piccole monete sono coniate in questo tempo con i nomi di *Helena* e di *Fausta* designate quali *nobilissimae feminae*. Gli eserciti dei due rivali muovevano dalle rispettive sedi nella primavera del 324 e si scontravano ad Adrianopoli. Il labaro cristiano sventolava dinanzi alla cavalleria della guardia imperiale di Costantino. Questi riportava il 3 luglio una grande vittoria sull'avversario, costretto a fuga precipitosa. Costantino si portava immediatamente innanzi e stringeva di assedio Bisanzio. Licinio, lasciate poche guarnigioni di scorta a retroguardia, si trasferiva con il grosso del suo esercito e con tutto il suo tesoro a Calcedonia nella Bitinia e creava Augusto Martiniana affidandogli la sorveglianza dell'Ellesponto. Tra il luglio e l'agosto Crispo distruggeva la flotta di Licinio comandata da Abauto e nel settembre immediatamente successivo Costantino attraversava a sua volta il Bosforo approdando in Asia al promontorio di Crisopoli. Nelle vicinanze di Calcedonia egli vinceva per la seconda

volta Licinio il quale si chiudeva allora in Nicomedia. Costanza si recava a trovare il fratello vincitore e ne otteneva che lo sposo avesse momentaneamente salva la vita abdicando. Nel novembre Bisanzio era ribattezzata col nome del trionfatore per essere piú tardi e precisamente nel 330 solennemente inaugurata dopo la sua trasformazione. In quell'occasione nuove monete erano coniate con le immagini delle *Augustae* Elena e Fausta e Costantino adottava un maestoso diadema imperiale intrecciato di pietre preziose e di alloro e un mantello purpureo; assumendo in pari tempo i titoli di *Victor ac Triumphator omnium gentium, Rector totius orbis, Ubique Victor*.

Da questo momento gli emblemi pagani scompaiono completamente dalle monete dell'Impero.

Appena entrato in possesso dei territori orientali Costantino bandiva a tutti i nuovi sudditi quei principî di politica filo-cristiani che ormai da parecchi anni avevano soppiantato in Occidente i principi di politica di tolleranza sanzionati con il rescritto milanese del 313.

Gli editti costantiniani conservatici da Eusebio nel secondo libro della sua vita di Costantino ci mostrano come questi si desse immediatamente ad elargire in Oriente ai cristiani quei privilegi che in Occidente erano già entrati ormai nella legislazione ufficiale.

Ma anche qui, con un singolare per quanto non fortuito parallelismo, il governo imperiale, drizzato l'asse della sua politica

in favore del cristianesimo, si trovò immediatamente di fronte ai dissidi interni che il travolgimento della politica religiosa suscitava nel seno della società cristiana.

Il trapasso dell'Impero da pagano a cristiano non poteva effettuarsi in nessun posto senza provocare reazioni diverse nel popolo cristiano. E mentre in Occidente, all'indomani del rescritto milanese, si profila in una delle zone piú delicate e religiosamente piú importanti, l'Africa romanizzata, il grande dissidio donatista, in Oriente sarà la polemica ariana che darà fuoco alle polveri.

Veramente già da parecchi anni l'Egitto e la Palestina specialmente erano intimamente scossi da un dissenso riguardante la natura del Logos e i suoi trascendenti rapporti col Padre. Ma simile controversia che forse senza il cambiamento politico dell'Impero sarebbe rimasta una pura discussione teologica facilmente domata e sistemata dalle decisioni di qualche sinodo locale, innestata invece sulle agitazioni morali e politiche che la trasformazione religiosa dell'Impero d'Oriente portava con sé, divenne un conflitto clamoroso che richiamò per decenni l'attenzione del pubblico e del governo e originò una serie di controversie, l'eco persistente delle quali si prolungò rumorosamente per secoli.

Il cristianesimo era nato portando sul terreno sociale una incolmabile eterogeneità di fini e di metodi fra l'aggregazione

umana, nudamente politica, e l'aggregazione religiosa. Tertulliano aveva aforisticamente sentenziato che due dati di fatto irriducibili si opponevano alla conversione cristiana degli imperatori: il fatto che il mondo non può fare a meno di Cesari e l'altro, che un cristiano non può mai agognare al cesarato. La grande rivoluzione politica realizzata da Costantino sembrava costituire una smentita all'aforisma tertullianeo. In realtà si spalancavano le porte ad una rivalità fra Impero e cristianesimo che avrebbe accompagnato da presso lo sviluppo della società cristiana. È il conflitto fra politica e religione che darà, d'ora in poi, in permanenza, carattere di aspra e combattuta drammaticità alla storia del fatto cristiano.

Il successo e l'assestamento

XI
LE CRISI DEL IV SECOLO

Dopo millenni di lentissima preparazione spirituale e politica, il mondo mediterraneo aveva trovato nel governo unitario di Roma la sua disciplina e la sua unità. Tra il 28 e il 27 avanti Cristo, Ottaviano, col titolo di *Imperator* prima, di *Augustus* poi, aveva unificato nelle sue mani, si può dire, i poteri normativi generali per la disciplina della collettività mediterranea.

Dis te minorem quod geris, imperas,

aveva cantato Orazio riconoscendo che c'era nell'assunzione di Ottaviano a tale dignità qualcosa di sacro e di invulnerabile, sgorgante dal fatto stesso che dai celesti egli aveva attinto le sue mansioni e il suo destino.

A pochi anni di distanza, un oscuro dramma giudiziario svoltosi a Gerusalemme avrebbe dato in maniera prodigiosa la genesi alla costituzione di una comunità spirituale e carismatica, nella quale sarebbero venute automaticamente a confluire tutte le aspirazioni ad una ecumenicità impalpabile, che avevano fermentato nelle secolari tradizioni delle religioni dualistiche e mistiche.

La storia della civiltà mediterranea sarebbe stata d'ora in poi la storia del contrasto fra Cesare Augusto e i rappresentanti di

quel Maestro galileo che Roma, per bocca del suo rappresentante in Giudea, aveva condannato al supplizio infamante della Croce.

Per secoli, Cesare Augusto e Pietro, il pescatore galileo diventato Apostolo, si sarebbero trovati di fronte a contendersi il governo degli uomini.

Cesare Augusto vive dal 29 avanti Cristo; Pietro vive nell'episcopato romano dal declinare del primo secolo. Quante metamorfosi hanno subito i loro volti e quanti vari atteggiamenti hanno assunto i loro rapporti!

Sono nati come antagonisti, hanno cercato di volta in volta di rappaciarsi e di regolare legalmente le loro reciproche mansioni e la loro rispettiva autorità. Ma l'andatura dei loro rapporti ha qualcosa di costantemente drammatico e la prima volta che Cesare Augusto ha cessato di essere dio per lasciare al suo rivale libertà di movimenti e di azioni ha immediatamente aperto il varco ad uno scatenamento di conflitti, che rende il IV secolo cristiano il piú agitato e movimentato di tutta la storia cristiana.

Il problema si delineò immediatamente all'indomani del rescritto milanese di tolleranza: quale atteggiamento avrebbero dovuto assumere i cristiani di fronte a un potere che dopo avere perseguitato per secoli il Vangelo gli offriva una tutela probabilmente piú pericolosa del martirio?

Il problema si presentò piú acuto e pressante là dove il cristianesimo aveva assunto piú apertamente e irriducibilmente carattere antiromano: nell'Africa domata e governata da Roma.

Era naturale del resto che un sovrano di Occidente, il quale agli inizi del IV secolo si fosse prefisso di pacificare i propri Stati e di chiudere un regime burrascoso di guerre e di incertezze che ormai da troppi anni si prolungava, rivolgesse la sua particolare attenzione all'Africa romanizzata. Massenzio aveva avuto colà il suo fianco vulnerabile. Costantino doveva logicamente porsi assolutamente al sicuro da ogni spiacevole sorpresa, proprio da quella parte. Erano ancora molto lontani i tempi in cui Roma e l'Italia avrebbero potuto fare a meno dei rifornimenti granari dall'Africa, e in cui un poeta, Claudiano, avrebbe potuto constatare, con intima soddisfazione, che le importazioni di grano spagnolo avevano reso ormai impossibile il pericolo di una carestia, in séguito a mancate importazioni dall'Africa, come l'Africa era apparsa il sicuro rifornimento granario suppletivo, in caso di mancanza del grano egiziano.

Segetes mirantur Iberas
horrea, nec Libyae senserunt damna rebellis
iam transalpina contenti messe Quirites.

Ma ogni tentativo di pacificazione dell'Africa doveva prendere le mosse dal problema religioso. Il cristianesimo africano rappresentava ormai una forza da cui sarebbe stato folle prescindere e Costantino era troppo accorto politico per ripetere l'errore di Diocleziano. Egli si affrettò pertanto a sanzionare e ribadire in maniera particolare i principi dell'autodecisione religiosa,

enunciati nel rescritto milanese, a favore dei cristiani dell'Africa. Scrisse cosí una lettera al proconsole Anulino, che Eusebio ci ha conservato. Data la delicatezza del problema religioso e della sua trasformazione sotto il governo costantiniano, il testo merita di essere registrato: «Salve, o Anulino carissimo! È consuetudine della nostra benevolenza non soltanto non manomettere quanto spetta all'altrui diritto, bensí anche restituirlo a chi di dovere. Pertanto ordiniamo che non appena avrai ricevuto questa lettera, tu disponga che quanto in passato appartenne nelle singole città o altrove alla comunità universale dei cristiani ed è attualmente tenuto dai decurioni o da chiunque altro, sia immediatamente restituito alle loro Chiese. Abbiamo stabilito infatti che quanto antecedentemente tali Chiese possedettero, torni integralmente in loro potere. Intuendo la tua devozione come questa sia l'esplicita volontà del nostro comando, ti affretterai a far sí che gli orti, le case e qualunque altra cosa abbia appartenuto al diritto delle medesime Chiese, tutto sia al piú presto ad esse restituito. Saremo certi cosí che tu avrai col massimo scrupolo ottemperato a questo nostro comando».

Cosí, a distanza di pochi giorni forse dall'avere emanato il rescritto della libertà religiosa, Costantino si affrettava ad imporre al proconsole dell'Africa romana, indubbiamente pagano, di reintegrare nel possesso dei beni sequestrati le comunità cristiane esistenti nel territorio sottoposto alla sua giurisdizione. Ma, sempre durante la sua permanenza a Milano, Costantino si

spingeva molto piú in là e, cercando di porsi direttamente a contatto con il piú alto dignitario ecclesiastico del cristianesimo africano, garantendo a lui ed ai suoi fedeli l'ambito privilegio imperiale, si sforzava di trasformare in partito del governo quella organizzazione cristiana, che con ogni verosimiglianza aveva fino allora convogliato tutte le velleità autonomistiche ed antiromane dell'Africa. La Chiesa cosí non solamente veniva ad assumere una figura giuridica ed una capacità legale fino allora per lo meno contestate e ripetutamente violate, ma veniva anche ad appropriarsi la missione di rappresentare nell'Africa, permanentemente recalcitrante, la *longa manus* del potere centrale sovrano di Roma. Un cambiamento di tale entità non poteva effettuarsi senza risoluti e tenaci contrasti.

Eusebio ci ha conservato, tradotto in greco, il testo della lettera che Costantino, ai primi di marzo del 313, inviava a Ceciliano, vescovo di Cartagine: «Poiché ci piacque che fosse assegnato qualcosa per il loro sostentamento ad alcuni determinati ministri della legittima e santissima religione cattolica in tutte le provincie dell'Africa, della Numidia e della Mauritania, ho scritto ad Orso, illustrissimo razionale dell'Africa, ordinandogli di fare sborsare alla tua eccellenza tremila folli. Tu dal canto tuo non appena avrai ricevuta tal somma ne curerai la distribuzione ai sopraddetti, in conformità ad un Breve che Osio ti ha indirizzato. Che se tu creda manchi qualcosa al compimento di ciò che

vi debbo a questo riguardo, ti devi senz'altro rivolgere ad Eraclide amministratore dei nostri possessi, chiedendo quanto ti appaia necessario. Ho già dato anche a lui istruzioni affinché senza esitare ti faccia versare quanto la tua eccellenza vorrà chiedergli. E poiché sono stato informato che alcuni individui di idee tutt'altro che equilibrate si dànno attorno per fuorviare il popolo della santissima e universale Chiesa con insane dottrine, sappi che ho scritto in antecedenza al proconsole Anulino e al vicario dei prefetti Patricio, affinché fra le altre incombenze che hanno, attendano in particolare a questa, né tollerino che simili cose accadano. Per cui, qualora tu vegga costoro perseverare nel loro insano proposito, senza esitazione di sorta tu ricorri ai su menzionati giudici, e riferisci tutto quel che accade, affinché essi secondo quanto loro ho comandato, procedano contro i perturbatori. La divinità del grande Dio ti conservi per lunghi anni!».

Chi erano questi perturbatori dell'ordine pubblico e della disciplina ecclesiastica contro i quali Costantino mobilitava in pari tempo il vescovo di Cartagine e i propri burocrati? Erano evidentemente coloro ai quali il favore imperiale doveva apparire come un'offesa alla pura intransigenza evangelica. Possiamo constatare senz'altro quali profondi rivolgimenti il nuovo regime religioso inaugurato da Costantino portasse con sé e possiamo constatare in pari tempo la rapidità con la quale la politica di tolleranza si trasformava in politica di particolare protezione concessa al cristianesimo.

Contemporaneamente alla lettera con cui Costantino assegnava a Ceciliano la somma di tremila folli argentei, un'altra lettera era diretta ad Anulino, con la quale erano agli ecclesiastici garantiti privilegi di rilevante importanza. Anche di questa lettera Eusebio ci ha conservato il testo tradotto: «Risultando da molteplici argomenti che qualora sia trascurata la religione con la quale è praticato il culto altissimo della santissima celestiale virtú, lo Stato va alla malora, mentre qualora essa sia legittimamente accolta e custodita, ne deriva al nome romano la massima prosperità e a tutti i rapporti umani la piú insigne felicità, cosí operando le divine energie, ci è parso opportuno che coloro i quali con la dovuta purezza e con la costante osservanza della legge offrono il loro ministero al culto della religione divina, ricevano la conveniente mercede per il loro lavoro. Stabilisco pertanto che coloro i quali nell'ambito della provincia a te affidata assolvono il loro còmpito di ministri di questa santa religione nella comunità universale cui presiede Ceciliano e che si è soliti chiamare chierici, siano dichiarati immuni da ogni onere pubblico, affinché né inganno, né sacrilega imposizione possano distrarli dal culto dovuto alla divinità. Al contrario attendano costoro, al sicuro da ogni fastidio, al servizio della propria legge, poiché assolvendo costoro il piú scrupoloso servizio verso le divine realtà, ne risultano il massimo giovamento ed il massimo profitto allo Stato».

Chi ricordi come la vita amministrativa e politica dell'Impero romano poggiasse in ultima analisi sulla saldezza delle curie municipali e sulla loro responsabilità fiscale di fronte allo Stato, comprende d'un subito come il privilegio della esenzione dai *munera curialia*, concesso al clero cattolico, mentre moltiplicava gli aspiranti ad esso, scompaginava l'organizzazione municipale, con serio rischio per lo Stato romano. Questo rischio si dovette fare ben grave quando successive costituzioni costantiniane, conservate nel codice teodosiano, che tutto induce a collocare nel medesimo anno 313, estesero il medesimo privilegio clericale alle altre provincie e ai gradi inferiori della gerarchia cattolica.

Costantino si sforzava cosí di avvincere al carro dello Stato le simpatie e la gratitudine delle comunità cristiane dell'Africa proconsolare. Di fatto le sue elargizioni ed i suoi privilegi non fecero altro che scindere il cristianesimo africano in due partiti irreconciliabilmente avversi: il partito di Ceciliano, che si acconciò con grato animo al regime nuovo della tutela imperiale e il partito di Donato, che continuò contro lo Stato romano, per quanto passato al cristianesimo, il medesimo contegno di resistenza e di opposizione che aveva caratterizzato la teoria e la prassi politica prevalente della Chiesa africana precostantiniana.

Le lettere di Costantino tradiscono già una certa preoccupazione per la propaganda scismatica di qualche gruppo cristiano che a Cartagine ha disconosciuto l'autorità di Ceciliano. Per tutto

il secolo IV la polemica divamperà in grembo alla Chiesa d'oltremare.

Quali le origini del conflitto? Dobbiamo risalire un po' indietro per rintracciarle e dobbiamo fare ricorso ad ipotesi se vogliamo individuarle. Se infatti siamo molto bene informati sulla controversia donatistica dal momento in cui la controversia di Costantino pone su nuove basi il problema dei rapporti fra Chiesa e Stato, siamo però molto a corto di notizie intorno al periodo che possiamo chiamare d'incubazione e che va dal 302 al 313. Noi possediamo, è vero, in appendice ai sette libri di polemica che verso il 370 il vescovo cattolico di Milevi, Ottato, redasse contro il primate donatista di Cartagine, una serie di documenti, alcuni dei quali risalirebbero direttamente o indirettamente alla preistoria del cosiddetto donatismo. E i ripetuti contraddittori tra ortodossi e donatisti, di cui Agostino ci ha cosí copiosamente conservato gli atti nelle proprie opere antidonatiste, attingono di frequente ad incartamenti nei quali molto presto i due partiti in conflitto misero insieme i reciproci capi di accusa. Ma questi documenti non ci dicono nulla sulle ragioni profonde del diuturno dissidio e mirano semplicemente a mostrare che anche fra i donatisti, quelli cioè che si vantavano di essere i rigidissimi tutori della incontaminata illibatezza sacerdotale, v'erano stati, in principio, alcuni rei di *traditio*.

Perché appunto lo scisma di Donato ha il suo inizio cronologico all'epoca della persecuzione dioclezianea. Questa era passata attraverso vari momenti. L'inauguratore del regime tetrarchico e riorganizzatore dell'Impero non era giunto d'un tratto alla generale proscrizione del cristianesimo, ma aveva tentato da prima di scompaginare la società ecclesiastica, manomettendone la suppellettile sacra, distruggendone i libri, imprigionandone i capi. In questo primo atteggiamento del potere persecutorio le comunità cristiane non avevano tutte dato ugualmente prova di capacità di resistenza. Molti fedeli avevano pensato che pur di salvar la vita si potevano bene consegnare i codici sacri e gli oggetti religiosi della comunità. Nell'Africa proconsolare vi dovettero essere vescovi che non esitarono a venire a contatto con le autorità politiche per escogitare forme di accomodamento e di sotterfugio. Il popolo, piú intransigente dei suoi pastori, si ribellò qua e là allo spirito conciliante dei propri vescovi, che giudicò rei di *traditio*, di consegna cioè della sacra suppellettile cristiana: e quindi *traditores*.

Ricordando quel che era stato il cristianesimo di Tertulliano, noi possiamo legittimamente supporre che anche agli inizi del IV secolo, ad alcuni ceti della popolazione cristiana in Africa, la fede del Vangelo apparisse come il palladio ed il baluardo delle rivendicazioni autonomistiche di fronte al potere oppressivo di Roma. Come dunque accettare di venire con esse a contatto sacrificando il proprio patrimonio religioso?

Un documento agiografico indubbiamente manipolato da mano donatista, ma conglobante appunti genuini di una udienza giudiziaria, che sarà piú tardi invocato concordemente dai due partiti contendenti in un contraddittorio del 411, ci fa cogliere sul vivo la formazione dello scisma ai primi tempi della persecuzione dioclezianea. Ed è la *Passio* dei 49 fedeli di Abitina (oggi Chaud) nell'Africa proconsolare, che i passionari del medioevo hanno fedelmente conservato e riprodotto. Un gruppo di fedeli si separa dal proprio vescovo Fondano, reo di avere consegnato ai rappresentanti del governo le Sacre Scritture, e con a capo un prete si raduna per la celebrazione dei sacri misteri in casa di un tale Emerito. Denunciati per delitto di riunione illecita, sono arrestati e sottoposti a processo. L'interrogatorio ha frasi che rivelano incisivamente lo stato d'animo di questi fedeli, che rifiutano qualsiasi intromissione del potere politico nella vita religiosa. I fedeli rivendicano il loro diritto di libera riunione religiosa. Esser cristiani equivale a tenere libere riunioni nel nome di Cristo, per la celebrazione dei sacri misteri. Non c'è professione di cristianesimo individuale, il cristianesimo lo si vive soltanto nella libera pienezza della fraternità sacramentale.

Questo contrasto fra la condiscendenza e la cedevolezza dell'alto clero e la fiera resistenza del popolo si deve essere verificato in molte altre località e in altre località ancora debbono essersi costituiti gruppi in rotta con l'autorità vescovile, ritenuta

traditrice del suo mandato. Lo scisma si veniva cosí automaticamente organizzando.

Secondo alcuni atti frammentari di un sinodo tenutosi a Cirta verso il 305, in occasione della installazione del nuovo vescovo della città, e sotto la presidenza del primate della Numidia, Secondo di Tigisi – atti conservatici da Sant'Agostino nella sua opera contro Cresconio – i personaggi ecclesiastici che avrebbero poi levato piú forte la voce contro la presunta *traditio* di Ceciliano e dei suoi consacratori non avrebbero dovuto avere in verità la coscienza monda dalla stessa imputazione, che costituirà piú tardi il pomo della discordia tra l'episcopato donatista e quello ortodosso.

Questo processo verbale, della cui autenticità sarebbe illogico dubitare dal momento che non la contesteranno i donatisti quando il documento sarà loro rinfacciato, ci illumina a sufficienza sul reale contenuto dello scisma donatista. Sarebbe ingenuo pensare che un singolo episodio di consegna dei testi e della suppellettile sacra (*traditio*) o motivi anche piú futili quali saranno quelli che addurrà piú tardi la letteratura polemica, possano adeguatamente spiegare il violento dissidio che travagliò la Chiesa africana, può dirsi fino alla sua tragica scomparsa. Bisogna pensare piuttosto che partiti politici e tendenze sociali non conciliabili si ammantarono di una veste religiosa e cercarono, con accuse di indole morale, di screditarsi e di esautorarsi a vicenda.

Nulla sappiamo purtroppo delle disposizioni di spirito e della partecipazione attiva dei cristiani dell'Africa al governo autonomo di Domizio Alessandro. Sta di fatto che il potere di Massenzio non fu riconosciuto in Africa che nel 311, quando Rufo Volusiano ebbe ragione del sovrano locale, il quale fra l'altro sostenne l'ultimo assedio proprio a Cirta, una delle cittadelle del donatismo.

Costantino ricorse ad ogni mezzo per vincere le resistenze di questa indomabile città. Ne riparò le rovine, la ribattezzò col suo nome. Ma invano. La resistenza della città al governo di Massenzio continuò concordemente contro il vincitore ad *Saxa Rubra.*

Sappiamo da Ottato che proprio all'indomani della vittoria di Rufo Volusiano contro Domizio Alessandro, che riunì l'Africa al governo di Massenzio, un diacono cartaginese, sul punto di essere imprigionato per aver fatto circolare un manifesto sovversivo contro il «tiranno», si rifugiò in casa del vescovo Mensurio di Cartagine e questi si rifiutò energicamente di consegnarlo alla forza pubblica, e fu pertanto chiamato a Roma a scolparsi. Questo Mensurio apparirà accusato dai donatisti della Numidia di soverchia condiscendenza al potere imperiale, durante la politica di repressione inaugurata da Diocleziano.

Particolari come questo, per quanto sporadici e frammentariamente noti, inducono legittimamente a pensare che i pettegolezzi ed i rancori personali in cui i vecchi polemisti di parte or-

todossa additano la causale dello scisma donatista furono semplicemente l'occasione che diede una sagoma riconoscibile ad un conflitto di tendenze molto piú vasto e profondo di quanto a prima vista non si penserebbe.

Quale contegno avrebbe assunto l'Africa proconsolare di fronte ad un nuovo sovrano che non era un sovrano locale ma che però faceva professione di cristianesimo e si presentava in atteggiamento amichevole, con un rescritto di tolleranza, con un programma di politica democratica e con in piú le mani piene d'oro?

Mensurio di Cartagine moriva, non sappiamo né come né dove, durante il viaggio di ritorno da Roma. Gli succedeva Ceciliano, che era stato suo diacono e suo cooperatore fin dal 302. Egli abbandonava la politica dell'intransigenza e accettava senz'altro il favore imperiale. In un primo momento gli intransigenti e gli irriducibili si trovarono in un serio imbarazzo. Quale sarebbe stata la politica susseguente di Costantino se non c'era speranza di farlo piegare verso determinati partiti e ceti locali? Solo prospettandoci un quesito di questo genere noi possiamo spiegarci le sorprendenti mosse dei donatisti che invocano, proprio essi, sul principio, una sentenza arbitrale imperiale, che piú tardi definiranno incompatibile con la piena e incontrollabile libertà della professione cristiana.

Sta di fatto che l'elezione di Ceciliano fu operata con una inconsueta rapidità, quasi si temesse l'insuccesso della candidatura

e una certa opposizione ed ostilità si delinea immediatamente e si coagula intorno alla matrona Lucilla, che secondo la testimonianza di polemisti ortodossi come Ottato, avrebbe da lungo tempo covato del risentimento contro Ceciliano, per motivi di una palmare futilità. Ceciliano, infatti, l'avrebbe ripetute volte rimproverata perché portava con sé quale reliquia un frammento di osso di qualche martire della persecuzione dioclezianea non autorizzato (forse perché aveva spavaldamente sfidato l'autorità politica) e questa opposizione intorno alla matrona indisciplinata leva contro Ceciliano l'accusa di essere stato consacrato vescovo, nell'assenza dei vescovi numidi, da un vecchio *traditor*, Felice di Aftugni. In verità, le successive inchieste ordinate da Costantino avrebbero accertato che l'accusa era campata in aria e che Felice di Aftugni non era stato durante la persecuzione di Diocleziano il debole e il fedifrago che si diceva.

Ma evidentemente l'accusa rispondeva a forti interessi di partito, e come suole accadere in simili congiunture, fece ugualmente la sua strada. I vescovi numidi accorsi sotto la guida di Secondo di Tigisi vollero imporre a Ceciliano di venire a giustificarsi alla loro presenza. E poiché Ceciliano si rifiutò di soggiacere alla loro imposizione e si limitò a dire che se la sua consacrazione appariva loro illegale, la rinnovassero, lo dichiararono senz'altro deposto ed elessero in sua vece il diacono Maggiorino prima e poi Donato di *Casae Nigrenses*, da cui lo scisma trasse il suo nome di donatismo.

La situazione del cristianesimo africano era a questo punto, quando sopraggiunsero le lettere su ricordate di Costantino ad Anulino e a Ceciliano. I donatisti si risentirono per il favore sovrano accordato ad un vescovo che essi denunciavano come *traditor* e consacrato da *traditores*. Si presentarono pertanto in massa al proconsole e chiesero l'annullamento di quei privilegi. Anulino stesso ebbe a raccontare la scena in una lettera partita da Cartagine il 15 aprile del 313, che Agostino ci ha conservato.

Costantino dovette ricevere il reclamo donatista in Gallia dove si trovava, chiamatovi dalla ribellione dei Franchi sulla frontiera del Reno e dovette essere ben lieto di una simile richiesta di arbitrato. Erano i primi frutti della sua nuova politica religiosa che venivano ad assicurargli un certo diritto di intervento nelle cose ecclesiastiche. Senza indugiare, disponeva che dieci vescovi del partito di Ceciliano e dieci del partito avverso accompagnassero a Roma i due principali contendenti e che a Roma tutta la controversia fosse presa in esame alla presenza del vescovo locale Milziade, di alcuni vescovi italici e di tre vescovi galli, che egli stesso distaccava da sé come suoi plenipotenziari. Questi furono Marino di Arles, Reticio di Autun e Materno di Colonia.

Di tutto l'iniziato procedimento e dei suoi propositi Costantino dava comunicazione al vescovo di Roma Milziade con una lettera che Eusebio ci ha conservato nel libro X della sua *Storia ecclesiastica*. Cominciavano i rapporti ufficiali tra l'imperatore ed il

vescovo di Roma. Il documento segna pertanto una tappa nello sviluppo della nuova politica religiosa sgorgata dalla trasformazione cristiana dell'Impero. Eccone il testo: «Dappoiché i vari documenti acclusi mi sono stati trasmessi dall'illustrissimo pro console dell'Africa Anulino e da essi risulta che Ceciliano vescovo della città dei cartaginesi è fatto segno da alcuni suoi colleghi, sparsi per l'Africa, ad accuse molteplici, e poiché mi appare singolarmente molesto che in queste provincie dalla divina provvidenza affidate con moto spontaneo alla mia devozione e in cui è ampia moltitudine di popolo, la comunità profondamente scissa in due partiti vada inclinando verso partiti riprovevoli e tra i vescovi si insinuino discordie: mi è parso opportuno che il medesimo Ceciliano, insieme a dieci dei vescovi che sembrano accusarlo e altri dieci che egli ritenga necessari alla sua causa, navighi verso Roma. Ivi, alla vostra presenza ed alla presenza di Reticio, di Materno e di Marino, vostri colleghi, che appunto perciò disposi fossero fatti sollecitamente partire per Roma, potrà essere ascoltato secondo quel che vi possa apparire meglio rispondente alla legge divina. Affinché possiate pertanto avere la piú ampia fonte di informazione intorno a tutta questa vertenza, ho trasmesso copia di documenti inviatimi da Anulino ai vostri colleghi summenzionati. Preso atto di tali documenti, la vostra gravità saprà in qual modo la questione debba essere scrupolosamente giudicata e secondo giustizia conclusa. Non è infatti ignoto alla vostra sagacia che cosí vivo è in me l'ossequio alla

legittima Chiesa cattolica da bramare con tutte le forze che nessuno scisma e nessun dissidio siano da voi lasciati infierire dovunque».

Per la prima volta il vescovo di Roma era cosí direttamente invitato dal potere imperiale a risolvere una controversia ecclesiastica. Il piccolo sinodo, degli atti del quale fanno menzione cosí Ottato come Sant'Agostino, tenne le sue adunanze nel palazzo del Laterano allora proprietà dell'imperatrice Fausta, e poi dalla amministrazione imperiale donato al vescovo di Roma. Le adunanze si tennero in tre giorni distinti, il 2, il 3 e il 4 ottobre del 313. Il primo giorno, Donato e i suoi partigiani furono invitati a dimostrare la consistenza delle accuse mosse a Ceciliano. La prova non fu raggiunta. Mancavano cosí i testimoni come i documenti. In cambio, fu possibile dimostrare che Donato aveva altra volta suscitato dissensi a Cartagine, che aveva ribattezzato fedeli già iniziati e in contrasto con le consuetudini ecclesiastiche imposto le mani a vescovi decaduti dalle loro funzioni, con la pretesa di riabilitarli. Tutto ciò fu dimostrato dagli amici di Ceciliano. Il secondo giorno i donatisti tornarono alla carica presentando un secondo atto di accusa contro Ceciliano. Ma neppure questa volta riuscirono ad addurre prove inoppugnabili del loro asserto. Nel terzo giorno Ceciliano fu dichiarato senz'altro immune dalla taccia di *traditio*, sotto cui i donatisti l'avevano denunciato. Nessun verdetto fu pronunciato sui vescovi donatisti, anzi

il sinodo sentenziò che qualora essi fossero stati disposti a rientrare nell'unità ecclesiastica, avrebbero potuto conservare le loro sedi, decretando in pari tempo che in tutte le città africane dove un vescovo donatista si trovasse a fianco dell'ortodosso, il piú anziano di ordinazione rimanesse a capo della locale amministrazione ecclesiastica, mentre il meno anziano poteva essere preposto ad altra Chiesa. I donatisti non si piegarono al verdetto del piccolo comitato romano. Accampando cavilli e proteste, ponendo in dubbio l'imparzialità di Milziade, lamentando di essere stati condannati dopo una troppo sommaria esplorazione degli atti, chiesero a gran voce all'imperatore un supplemento di istruttoria e un nuovo giudizio, in ambiente meno sospetto di Roma.

Costantino fu ben felice di aderire. Ogni piú penetrante intervento nella vita della comunità cristiana doveva riuscire straordinariamente gradito alla sua volontà di governo totalitario. E per il primo agosto del 314 convocò un piú solenne sinodo, questa volta in Gallia, ad Arles. Possediamo, degli atti preparatori del Concilio, la lettera di invito mandata dall'imperatore al vescovo di Siracusa, Cresto, e la lettera, pure imperiale, al vicario dell'Africa. Dopo una breve esposizione dei fatti, l'imperatore dichiarava di essere costretto a forza a provvedere, affinché la controversia, che dopo la sentenza già pronunciata sarebbe dovuta apparire spontaneamente appianata, giungesse finalmente al suo termine.

Nella lettera al vicario dell'Africa, Costantino ordinava che, tenuto conto delle proteste sollevate dai dissidenti contro la sentenza del sinodo romano, fosse inviato ad Arles per il primo agosto Ceciliano con qualcuno dei suoi sostenitori e con un certo numero dei suoi avversari.

Non sappiamo con precisione quanti furono i convenuti ad Arles. La titolatura della lettera indirizzata dal sinodo al termine dei suoi lavori a Silvestro, che era successo a Milziade nell'episcopato romano agli inizî del 314, porta i nomi di 33 vescovi: intorno ad essi dovette essere un bel nucleo di ecclesiastici minori venuti da tutte le provincie soggette a Costantino. Non possediamo però gli atti sinodali. La lettera diretta a Silvestro ci dice che, come a Roma, anche ad Arles gli accusatori di Ceciliano non erano riusciti a dimostrare la fondatezza delle loro calunnie e che pertanto erano stati condannati. Ciò implica naturalmente l'assoluzione di Ceciliano.

Ma il sinodo di Arles non volle limitarsi a giudicare la controversia donatistica e colse l'occasione per pronunciare una parola autorevole sulle piú vive questioni religiose del momento, quali la controversia circa l'epoca della celebrazione pasquale e l'altra circa la validità del battesimo amministrato da eterodossi. I canoni sanzionati dal sinodo esercitarono una certa efficacia sullo sviluppo disciplinare del cristianesimo nel IV secolo. Il canone terzo, ad esempio, stabiliva di escludere dalla comunione cristiana coloro che avessero abbandonato le armi. La dizione del

canone è alquanto ambigua. Nei codici essa dice precisamente cosí: «De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione». Che cosa significa esattamente la frase «projiciunt arma in pace»? La forma è cosí oscura che in qualche codice gli amanuensi hanno sostituito all'inciso «in pace» l'altro inciso: «in bello» o «in proelio», volendo cosí fare intendere che l'espulsione dalla comunità cristiana era sanzionata contro coloro che abbandonassero il loro posto durante il combattimento. Ma è intuitivo che sanzionare pene canoniche contro simili felloni, che non sarebbero sopravvissuti gran che al loro gesto di diserzione, sarebbe stato completamente e ridicolmente superfluo. Il canone deve avere avuto di mira piuttosto quei cristiani che, pure in regime costantiniano, nel regime cioè di un imperatore che ostentava le sue manifestazioni di filo-cristianesimo, continuavano a nutrire, in nome della loro fede, per il servizio militare, quella ostilità e quella ritrosia che avevano caratterizzato tante espressioni del cristianesimo precostantiniano. Il sinodo colpisce quei cristiani, dunque, che disertano la milizia, per motivi religiosi. E possiamo supporre che alla vigilia del conflitto con Licinio, Costantino contò qualcosa nella decisione sinodale. Si profilava il problema che avrebbe assillato molte coscienze in tutti i venienti secoli della storia cristiana, se cioè fosse lecito al cristiano adoprare le armi nella guerra.

Già un canone del sinodo di Elvira aveva stabilito che un cristiano investito di cariche pubbliche avrebbe dovuto astenersi

dal frequentare le adunanze religiose, finché la carica da lui occupata lo costringesse a frequenti e pericolosi contatti col paganesimo. Col cambiamento radicale sopravvenuto in séguito alla nuova politica religiosa instaurata da Costantino, il rigore dei canoni di Elvira non aveva piú ragione di essere. I convenuti ad Arles stabiliscono che i cristiani possono occupare tutte le cariche pubbliche nei governatorati delle provincie, a condizione che rimangano sotto la tutela e la sorveglianza del vescovo della città in cui risiedono.

Fin dai tempi di Agrippina, vescovo di Cartagine, nella seconda metà del secondo secolo, la Chiesa africana aveva seguìto la consuetudine di sottoporre a nuovo battesimo tutti coloro che, battezzati originariamente da eterodossi, chiedevano di essere ammessi nella Chiesa ortodossa. Per difendere tale prassi della sua Chiesa, San Cipriano aveva affrontato una polemica straordinariamente vivace col vescovo di Roma, Stefano, il quale prescriveva che agli eretici chiedenti l'ammissione nelle file della comunità ortodossa non si amministrasse un nuovo battesimo, bensí si imponessero semplicemente le mani *in poenitentiam*. Il sinodo di Arles sanzionò definitivamente la prassi romana contro la prassi cartaginese, sostituendo però alla formula di Papa Stefano *in poenitentiam* l'altra formula *ad Spiritum Sanctum*.

Traendo le logiche conseguenze della vecchia prassi africana e dei principi che essa presupponeva, i donatisti avevano dichiarato nullo ed invalido il battesimo amministrato da un ministro

indegno, fosse pure questi ortodosso. Il sinodo li riprovava apertamente.

Riferendosi alla questione capitale che teneva divisi i cristiani dell'Africa, il sinodo dedicava un canone alla figura del *traditor* e prescriveva che per rimuovere un *traditor* dalla sua dignità ecclesiastica occorreva che l'accusa fosse legalmente comprovata, che risultasse cioè dai verbali ufficiali la *traditio* compiuta e non fosse soltanto corroborata da maldicenze e da voci che potevano essere alimentate da avversione personale. Per quanto poi concerneva coloro che si diceva fossero stati ordinati da *traditores*, il sinodo stabiliva che fossero lasciati alle loro funzioni e al loro rango, purché mostrassero di possedere le qualità necessarie.

Ma neppure le sentenze di Arles valsero ad appianare il dissidio africano. I donatisti ricominciarono ad assediare l'imperatore con proteste e con suppliche, chiedendo ancora una volta la revisione della loro causa. Dopo averli congedati ed autorizzati a tornare in Africa, l'imperatore prese pretesto dalle pressioni e dalle rimostranze fatte a lui per esaminare di persona la vertenza. L'orientamento cristiano dell'Impero portava ben presto le sue pregiudizievoli conseguenze. La rivalità e il dissenso dei dirigenti le comunità cristiane offrivano il destro all'imperatore di inserirsi sempre piú nella gestione interna della Chiesa e nello sviluppo della amministrazione carismatica.

Costantino invitava i dissidenti e Ceciliano alla propria presenza, impegnandosi a dare ragione ai donatisti nel caso che anche uno solo dei capi di accusa da essi sollevati contro Ceciliano riuscisse provato. Ma i donatisti si sottraevano alla prova e preferivano tornare in Africa ad organizzare sedizioni e complotti. Costantino aveva occasione di deplorare in una lettera al vicario dell'Africa Celso simile strascico di rancori e di lotte. Ma probabilmente il suo rammarico non era che verbale: in cuor suo doveva ben rallegrarsi di una situazione confusa e precaria, che rendeva sempre piú numerose le occasioni propizie al suo intervento. Sembra cosí che nell'autunno del 316 egli riuscisse ad avere alla sua presenza i rappresentanti dei due partiti ed a pronunciare un verdetto che fu anche esso favorevole a Ceciliano. Due vescovi, Eunomio ed Olimpio, furono mandati in Africa a curare definitivamente l'applicazione delle decisioni sinodali ed imperiali. Ma riuscendo sterile anche la loro missione, Costantino, ormai stanco di una cosí penosa controversia, emanava fra il tramonto del 316 e gli inizi del 317 una legge, ripetutamente menzionata da Sant'Agostino, con la quale si ordinava di togliere ai donatisti tutti i luoghi di culto.

La legge di tolleranza emanata a Milano subiva cosí, sotto la pressione delle stesse discordie ecclesiastiche, la sua prima eccezione. Per la prima volta si aveva un partito religioso cristiano perseguitato dallo Stato come partito sovversivo, in contrasto con la protezione e il favore accordati generosamente al partito

che è chiamato ortodosso e che in pratica è semplicemente il partito riconosciuto e favorito dallo Stato. Con questa legge costantiniana si chiude, possiamo dire, la prima fase della grande controversia donatistica, che ha importanza soprattutto per le ripercussioni da essa portate nello sviluppo dei rapporti fra società cristiana e Impero cristianizzato. Non era che una delle crisi sgorgate su fatalmente dalla trasformazione religiosa imperiale. Le altre si sarebbero determinate sul terreno della speculazione religiosa e della disciplina unitaria ecclesiastica. Ai secoli delle persecuzioni succedevano i secoli delle controversie interne della Chiesa, determinate piú o meno direttamente e piú o meno apertamente dal soggiacente e tormentoso problema dei rapporti possibili tra una società nata dalla visione del Regno trascendente, e quella società politica, che ha soprattutto il programma dell'organizzazione terrena e della disciplina burocratica della comunità umana.

XII
ROMA E BISANZIO

La vittoria *ad Saxa Rubra* aveva assicurato a Costantino il dominio dell'Occidente: prima tappa decisiva nella riconquista di quell'unità imperiale nelle proprie mani, che deve essere stata fin dagli inizi l'aspirazione piú profonda e l'ambizione piú alta di Costantino. Ma la vittoria su Massenzio non sembra che dovesse costituire un elemento di salda rispondenza e di cordiale simpatia fra la vecchia capitale occidentale e il nuovo dominatore. Il dislocamento delle capitali già operato da Diocleziano al momento della ripartizione tetrarchica definitiva rispondeva ad esigenze cosí impellenti della difesa militare e dell'organizzazione burocratica dell'immenso Impero che, pur riunificandolo, la necessità di mantenere gli organi centrali del potere a piú diretto contatto con le frontiere e con le popolazioni d'Oriente si sarebbe fatta indeclinabilmente sentire.

Era necessario comunque non abbandonare a se stessa la vecchia Roma, e quando all'indomani della vittoria su Licinio e negli eventi che la seguirono Costantino si avvicinò alla celebrazione dei suoi vicennali, parve logico e conveniente che la data ricevesse la sua consacrazione a Roma. Verso la fine dell'ottobre del 325 Costantino prese tutti i provvedimenti per tornare in Italia.

Prima di lasciare l'Oriente emanò una legge che proibiva in termini energici i giuochi cruenti dei gladiatori. Era anche questa una manifestazione di omaggio e di ossequio ai principî del cristianesimo.

Il viaggio fu lento e contò numerose tappe: Naisso, Sirmio, Aquileia, Milano. Si sarebbe detto che Costantino presentisse in cuor suo le giornate drammatiche e amare che l'attendevano nella città del suo primo grande trionfo militare. Entrava a Roma nel luglio del 326. Le accoglienze, per quanto apparentemente fastose, non dovettero tradire veri sentimenti di simpatia e di fedeltà. Comunque la tragedia che si svolse allora a Roma tra le mura della casa imperiale fa pensare che un fortissimo partito di opposizione riguardasse le nuove direttive della politica costantiniana con un sentimento di irriducibile inimicizia e che qualcosa si tramasse nell'ombra, complici i membri stessi della famiglia imperiale, per un ritorno a quelle vecchie direttive di governo politiche e religiose, che Costantino aveva cosí bruscamente scardinato.

Costantino aveva tre fratelli, Dalmazio, Annibaliano e Giulio Costanzo, nati dal secondo matrimonio di Costanzo Cloro con la figliastra di Massimiano. Essi non erano soltanto fratellastri dell'imperatore, ma erano legati anche per vincolo di sangue a sua moglie Fausta. Non si potrebbe dire che tra Costantino e i suoi fratellastri corressero buoni rapporti. La madre di Costan-

tino, la vecchia stabularia di Drepano, Elena, doveva avere istillato nell'animo di suo figlio sentimenti di irriducibile diffidenza di fronte a coloro che erano usciti da un matrimonio contrapposto al suo vecchio vincolo con Costanzo Cloro. Elena deve aver portato dalle sue origini orientali e istillato nell'animo di suo figlio un sentimento che non era il piú propizio a tutto quello che rappresentava le tradizioni e le consuetudini dell'Occidente romano. Fausta era nell'àmbito della vita familiare imperiale la prima e piú diretta vittima delle gelosie e dei rancori di Elena, e dal canto suo ripagava con altrettanta forte acredine i sentimenti della suocera e provava per il figlio di primo letto di Costantino il medesimo sentimento che Elena provava per lei. Crispo, il giovane e brillante comandante che aveva avuto una parte cosí cospicua nella vittoria su Licinio, doveva essere la vittima designata delle sue rappresaglie.

Sta di fatto che la permanenza a Roma di Costantino in occasione dei suoi vicennali fu accompagnata da una foschissima tragedia domestica che doveva riflettere la sua ombra oscura su tutto il governo costantiniano. E doveva far chiamare l'epoca di Costantino una rinnovata epoca neroniana.

A Roma le latenti rivalità e i feroci rancori di corte ebbero modo di giungere ad un tale grado di esasperazione da mettere capo ad un oscuro dramma. Senza che noi ne possiamo individuare con precisione le ragioni, Crispo, il giovane e popolare fi-

glio di Costantino, fu subitamente arrestato e, senza alcuna procedura legale, confinato a Pola nell'Istria, e si seppe ben presto che era stato poi soppresso in prigione. Il provvedimento, che deve avere avuto indubbiamente ragioni politiche, ne chiamò un altro. Elena, precipitatasi dall'Oriente a Roma, indusse l'animo debole e fosco di Costantino ad un'altra sentenza capitale. Questa volta le ire imperiali si riversarono, suggestionate da Elena, contro Fausta, rea di avere suscitato e alimentato i sospetti del padre contro la crescente gloria del giovane Crispo. Fausta fu soffocata nel bagno.

Questi cupi e tragici avvenimenti domestici dovettero rendere intollerabile la permanenza a Roma di Costantino. Se il trasporto della capitale in Oriente era una necessità strategica, militare, economica, i sentimenti personali dell'imperatore dopo la tragedia romana dovettero rendere questa necessità tanto piú pungente e dovettero pertanto affrettare l'attuazione del piano.

Tornato a Bisanzio, Costantino nel novembre del 329 gettava le fondamenta di una nuova città destinata a uguagliare e soppiantare la vecchia capitale del mondo romano. Pochi mesi dopo Costantino la inaugurava solennemente dandole il suo nome: Costantinopoli.

Come Diocleziano, Costantino giudicava Roma, non senza ragione, pessimamente situata per bastare e per soddisfare alle nuove necessità che si imponevano automaticamente all'Impero. Il pericolo gotico e il pericolo persiano rappresentavano una

pressante minaccia cosí sul Danubio come in Asia. Le forti popolazioni dell'Illirico offrivano in realtà eccellenti risorse per la costituzione della difesa, ma per organizzare saldamente questa difesa Roma era troppo lontana.

Con la costituzione della nuova Roma Costantino dava inizio all'Impero bizantino. Cosí per la sua situazione geografica nel punto dove l'Europa si incontra con l'Asia, come per l'importanza militare ed economica che ne risultava, Costantinopoli rappresentava il centro naturale intorno al quale poteva egregiamente raggrupparsi il mondo orientale. In virtú dell'impronta ellenica che la contrassegnò fin dalla sua origine, soprattutto per il carattere che le conferí il cristianesimo, la nuova capitale sarebbe differita profondamente dall'antica ed avrebbe simboleggiato con sufficiente proprietà le aspirazioni e le nuove tendenze del mondo orientale. La concezione nuova della monarchia che si era già venuta da lungo tempo elaborando nell'Impero orientale, avrebbe dovuto trovare nella nuova capitale il suo campo di attuazione piú favorevole. Per uno strano paradosso storico Costantino era tratto d'istinto a fare del cristianesimo il coefficiente piú acconcio alla realizzazione piena di quella tendenza che aveva accompagnato fin dalle origini il potere imperiale romano: la tendenza a divenire una autorità assoluta e di diritto divino. Costantino poté avvolgere tale autorità in tutti gli splendori del costume, del diadema e della porpora e con tutte le pompe dell'etichetta e con tutto il fasto cortigiano che accompagnavano in

Oriente lo spiegamento del governo regale. Ritenendosi ormai, come si erano ritenuti sempre i sovrani d'Oriente, dio sulla terra; pensando che nella sua intelligenza si riflettesse l'intelligenza suprema; Costantino mise in atto tutte le sue risorse per dare risalto al carattere sacro del sovrano, per separarlo dal resto dell'umanità mercè le forme solenni e ieratiche del suo regime, per fare in una parola della regalità terrestre come un'immagine ed un riflesso della regalità divina.

Abbandonata al suo destino, spogliata della sua effettiva capacità di capitale, Roma poté prendere la sua rivincita realizzando una divisione di poteri che sarebbe stata la genesi e l'elemento connettivo del medioevo occidentale.

Del resto la scelta della nuova capitale non era infelice. La bella situazione e l'ottimo porto di Bisanzio costituivano elementi di rilevantissima importanza nello sviluppo della politica imperiale ad Oriente. Fin dai tempi piú antichi i due stretti del Bosforo e dell'Ellesponto e le coste della Propontide, di cui aprono e chiudono l'ingresso, erano stati celebrati dalla poesia, dalla leggenda, dalla storia. Il Bosforo – passaggio del bue – era il luogo dove, perseguitata dal furore geloso di Hera, Io era riuscita a passare dall'Europa in Asia. Per quel passaggio periglioso si era avventurato Giasone, diretto a sfidare l'incantesimo magico di Medea. Verso il Mediterraneo l'ingresso dell'Ellesponto guardava la pianura di Troia, il Monte Ida, la Tomba di Achille e vedeva sfociare il piccolo corso d'acqua, che portava un nome

illustre: lo Scamandro. Là Serse aveva gettato quel ponte gigantesco, per trasferire la massa dei suoi armati, che Erodoto ci ha descritto.

Le origini stesse della piccola città di Bisanzio erano avvolte in un alone di bene auspicanti leggende. Bizas, il primo fondatore della città, era designato come rampollo di Zeus e di Io, e la città aveva conosciuto momenti di prosperità e di grandezza. Ora cominciava per essa la nuova storia. La trasformazione edilizia della città e la sua amplificazione procedettero con rapidità fulminea: a distanza di nove mesi dalla posa della prima pietra, la nuova capitale era con grande pompa inaugurata, l'11 maggio del 330. Tutti i mezzi furono buoni per chiamarvi nuovi abitanti: elargizioni, spettacoli, distribuzioni di viveri. Costantino cercò soprattutto di attrarre verso la nuova capitale i ricchi di Roma e delle provincie, i senatori, le famiglie nobili dell'Impero.

L'abbellimento artistico e religioso della città fu compiuto con i criteri piú eclettici. Le statue di Castore e di Polluce come i treppiedi di Delfi ornarono il nuovo ippodromo. Ai lati del Foro furono trasportate la statua di Cibele dal monte Dindimo e una statua della Fortuna da Roma. Una statua dell'imperatore fu innalzata nel centro della città in forma di Apollo, con intorno al capo un'aureola luminosa. Insieme a questi residui di paganesimo la città fu abbellita di chiese cristiane e la consacrazione della città intera fu fatta, secondo la parola di Eusebio, nel nome del Dio dei martiri.

Una legge emanata da Costantino il 29 novembre del 330 attribuisce già alla città il nome di Costantinopoli.

L'amministrazione civile della città fu scrupolosamente calcata sul tipo amministrativo della vecchia Roma. Separata dalla provincia d'Europa di cui faceva parte, affrancata dalla supremazia metropolitana di Eraclea, Costantinopoli ebbe il suo prefetto del pretorio e il suo prefetto urbano. Ebbe anche il suo senato, per il quale era stato costruito un magnifico palazzo presso il principale edificio ecclesiastico. E i senatori ricevettero le medesime denominazioni onorifiche e furono investiti delle medesime mansioni, ormai del resto straordinariamente ridotte, che costituivano l'appannaggio del senato romano piú di nome che di fatto. Il senato bizantino non uscí mai dal rango di un consesso decorativo, privo di qualsiasi effettiva efficienza.

Il nuovo edificio statale costruito da Costantino ebbe per base l'instaurazione di una aristocrazia completamente estranea ai ricordi ed alle tradizioni della vecchia aristocrazia romana. Si trattò però di una aristocrazia direttamente scelta e designata dal sovrano, di null'altro incaricata che di costituire intorno a lui una casta privilegiata e servile nel medesimo tempo, strumento della sua volontà e in pari tempo scenario obbligato della sua pompa ieratica.

Riprendendo e sanzionando definitivamente le riforme amministrative già introdotte da Diocleziano, Costantino fissò la divisione dell'Impero in quattro prefetture del pretorio: quella

d'Oriente, quella dell'Illirico, quella dell'Italia e quella della Gallia. La prefettura d'Oriente comprese cinque diocesi: l'Oriente propriamente detto, l'Egitto, l'Asia, il Ponto, la Tracia. La prefettura dell'Illirico comprese le diocesi della Macedonia, della Dacia, dell'Illirico propriamente detto. La prefettura d'Italia a sua volta si ripartì in tre diocesi: l'Italia propriamente detta, il territorio di Roma, l'Africa. Infine la prefettura delle Gallie comprese tre diocesi: la Spagna, la regione delle sette provincie, la Bretagna.

Le due città imperiali conservarono una loro configurazione autonoma.

Questa minuta ripartizione del territorio imperiale creò una burocrazia numerosa e autoritaria, che ebbe al suo vertice un grande consiglio di Stato al fianco dell'imperatore. Esso sostituiva quel consiglio di senatori che agli inizi del governo imperiale aveva dovuto assistere Augusto nel suo governo e che con l'andar del tempo si era trasformato in un piccolo gruppo di favoriti. Scopo precipuo di Costantino fu quello di evitare con ogni cura una qualsiasi confusione e commistione fra il potere civile ed il potere militare, eliminando cosí le forze armate dalla politica, nella quale esse avevano nell'ultimo secolo spiegato una azione tanto preponderante. Separando i poteri civile e militare, Costantino di rimbalzo rafforzava le capacità incontrollabili del sovrano.

Riforme cosí grandiose, rivolgimenti cosí sostanziali, non potevano andare esenti da un inasprimento durissimo del regime

fiscale. Il novero delle imposte dirette ed indirette subisce nell'epoca costantiniana un accrescimento impressionante e la fiscalità si fa violenta e sospettosa. Una lotta disperata si delinea tra i bisogni impellenti dell'Impero trasformato e la sterilità crescente della pubblica fortuna. Le leggi finanziarie di Costantino ce lo mostrano di volta in volta preoccupato dei bisogni urgenti del tesoro e della miseria crescente del popolo. Le piú grandi cure sono dal suo governo dedicate alla delimitazione del catasto. Costantino parte dal principio che la proprietà, non la persona, è soggetta al contributo diretto. D'altro canto la proprietà oberata fu piú volte incapace di rispondere all'appello del fisco e tutti gli storici di Costantino ci riportano concordemente che egli dovette piú di una volta rimettere integralmente a provincie intere cospicue somme di contributi arretrati.

Il regime fiscale dell'Impero romano era in qualche modo paralizzato dal fatto che le municipalità provinciali avevano universalmente mantenuto sotto il dominio romano la loro costituzione indipendente. Cosí per principio come per politica Roma aveva lasciato a ciascuna delle città conquistate la libertà della sua organizzazione interna. Purché Roma potesse regolarmente ricavare dai municipi le somme stabilite per il rispettivo contributo al bilancio statale, Roma lasciava a ciascun municipio la libera disposizione delle proprie risorse, gravate dal dovere di provvedere ai propri bisogni. Tutti i borghesi agiati, sotto il nome di curiali o di decurioni, costituivano il consiglio di queste piccole

repubbliche e nominavano il potere esecutivo consistente in uno od in parecchi magistrati municipali designati col titolo di Duumviri, di Edili o di Pretori. Il municipio comunicava col potere centrale attraverso questa curia il cui còmpito principale naturalmente era di rispondere dinanzi al pretore imperiale del proprio contributo d'imposte.

Una cosí elastica libertà di organizzazione avrebbe potuto benissimo rappresentare un efficace stimolo alla attività pubblica in un paese laborioso e prospero, ma nella indigenza generale in cui l'Impero andò progressivamente cadendo, essa aprí il varco alle piú inique vessazioni del despotismo. Finché il gettito delle imposte fu abbondante, poteva essere ragione di grande compiacimento per gli abitanti di un municipio mantenerne la gestione incontrollata, ma quando la crisi fu generale, il municipio si trovò al cospetto dello Stato responsabile di tutte le conseguenze del pubblico impoverimento. Il gettito delle imposte diminuiva, sia a causa del decadimento dell'agricoltura municipale, sia a causa dell'attenuarsi della ricchezza cittadina. I curiali non cessarono per questo di aver l'obbligo di provvedere agli oneri municipali e in pari tempo al pagamento dei contributi stabiliti. Dovettero pertanto provvedere di tasca loro. Quando gli amministratori centrali delle provincie avevano fissato sulla base dei loro calcoli l'imposta catastale di ogni municipio, ne facevano conoscere l'ammontare ai decurioni i quali dovevano a loro rischio e pericolo mediante i loro agenti assicurarne la riscossione

per farne pervenire il contingente fissato in natura o in moneta nelle casse o nei granai degli ammassi statali.

Lo Stato trovava naturalmente molto comodo garantirsi cosí della riscossione delle imposte e del soddisfacimento dei servizi pubblici attraverso un piccolo comitato di responsabili, anziché dover trattare con la massa della popolazione. Ma ci si può facilmente render conto di quel che dovette accadere alla circoscritta borghesia responsabile, in pari tempo, delle esigenze del fisco al cospetto degli amministrati e del debito pubblico al cospetto dello Stato. I curiali finirono con l'essere in pari tempo le vittime designate di tutte le vessazioni fiscali e di tutto il risentimento popolare. Si finì che tutta questa piccola borghesia, che pure costituiva la forza e la prosperità dello Stato, non ebbe altro ideale che quello di sottrarsi agli onori municipali, che rappresentavano in realtà veri oneri intollerabili. Questa situazione di cose deve aver avuto la sua importanza in quei movimenti ascetici e monastici del quarto secolo che rappresentano bene, molte volte, una sospirata evasione dalle gravose responsabilità della vita pubblica.

A questa tragica situazione di cose le grandi riforme costantiniane non poterono arrecare rimedio. Le sue innovazioni amministrative e monarchiche si arrestarono alla superficie di un corpo corroso fino al midollo. L'ordine che egli ristabilí fu del tutto esteriore. Era un ordine che cambiava, non era un ordine che riformava. Costantino poté edificare una città, modificare i

quadri della amministrazione, dare un nuovo indirizzo alle tradizioni della politica. Non riuscì a creare un nuovo Impero. La nobiltà rovinata e per questo stesso piú bisognosa dei favori del sovrano, non conobbe l'autonomia delle vere aristocrazie. L'amministrazione sfruttò l'accrescimento dei suoi poteri per moltiplicare le vessazioni e gli abusi. Generata dalla decrepitudine del mondo, Costantinopoli non ebbe mai neppure per un giorno, pur sotto il fosforescente fulgore dei suoi ori e dei suoi mosaici, il vigore e la sanità della giovinezza.

Non bisogna d'altro canto esagerare nell'attenuare l'efficienza della Bisanzio rinnovellata. Da un cinquantennio a questa parte la storia di Costantinopoli è stata ricelebrata nella sua vera significazione e nella sua genuina grandezza. Se la città di Costantino non vide cominciare per il mondo romano una seconda età di prosperità e di grandezza, tuttavia nello straripamento minaccioso della barbarie ebbe l'insigne merito di offrire un asilo a quasi tutti gli elementi superstiti della civiltà romana. Difesa contro le invasioni barbariche, piú che dal valore dei suoi cittadini, dalla sua ammirabile situazione naturale e dal sapiente meccanismo della sua amministrazione, Costantinopoli minacciata sempre, conquistata mai, poté conservare, fin quasi si direbbe all'albeggiare dell'età moderna, una immagine esatta per quanto sbiadita di tutta la società romana. Costantinopoli salvò tesori inestimabili pur senza avere mai la capacità di trarne direttamente adeguato profitto.

Li conserverà per riconsegnarli piú tardi in eredità alla civiltà rigenerata dell'Occidente. Un'idea appropriata di questa provvidenziale funzione assolta da Costantinopoli ce la possiamo fare ricordando i grandi movimenti del diritto civile che datano da questa epoca. Bisanzio sola infatti ci ha conservato il diritto romano. Le grandi collezioni giuridiche che sono alla base della tradizione legale della nostra civiltà – le Pandette, le Istituzioni, i due codici – sono state compilate nella Bisanzio trasformata. Rappresentano di fatto la distillazione finale di quello spirito di regolarità sistematica che presiede sempre ai tentativi di riforma dei grandi Stati. Senza gli imperatori di Costantinopoli il diritto romano sarebbe stato integralmente sommerso dalle invasioni barbariche. Poté invece sopravvivere colà, modificato senza dubbio dalle postulazioni della nuova religione, ma conservando tutte le sue costruzioni essenziali.

Non appena fondata, Costantinopoli fu infatti una città essenzialmente legale e giuridica. La novella organizzazione imperiale era straordinariamente favorevole agli uomini di legge. Scuole di giurisprudenza furono aperte in tutte le principali città dell'Oriente e i titoli di avvocato e di giureconsulto che vi si potevano conseguire dischiudevano il varco a tutte le cariche dello Stato. Probabilmente fu sotto il regno stesso di Costantino che due eminenti giureconsulti, Ermogene e Gregorio, tentarono per la prima volta di raccogliere in un unico testo gli elementi

dispersi del diritto romano cercando di fondere in un tutto sistematico le vecchie leggi della repubblica, insieme con le opinioni dei giureconsulti e gli editti dei sovrani. I giureconsulti del resto non furono a Costantinopoli i soli rappresentanti del diritto: la legislazione ecclesiastica affidata all'amministrazione vescovile apportò il suo valido contributo alla nuova codificazione.

Ci furono infatti a Costantinopoli come in tutte le grandi città del nuovo Impero due diritti e due giustizie alla presenza l'una dell'altra: il tribunale del governatore circondato da giureconsulti e l'udienza del vescovo, circondato dal suo clero. I loro rapporti non potevano essere, specialmente agli inizi, quelli della piú concorde cordialità. I cristiani dovevano conservare una certa repugnanza per un pretorio nelle aule del quale i loro avi non avevano ascoltato che sentenze di condanna. I giureconsulti, dal canto loro, tutti legati ai vecchi ricordi romani, non potevano riguardare che con diffidenza la nuova fede. Ma nella nuova temperie religiosa creata dalle riforme costantiniane la coabitazione e la convivenza delle due forme di giustizia erano automaticamente destinate a concedersi scambi sempre piú copiosi e sempre piú cospicui. Mentre i tribunali ecclesiastici prendevano a prestito la procedura romana, le sue precauzioni molteplici e la sua solenne lentezza, la giurisprudenza civile attinse dall'azione ecclesiastica un piú squisito senso di delicatezza morale e un abito di dolcezza che le era stato fino allora sconosciuto. È su questo terreno che

cristianesimo e romanità venivano chiamati al piú proficuo processo di scambievole assimilazione.

Se il programma massimo cristiano rimaneva il sogno di pochi entusiasti e andava a rifugiarsi nelle solitudini care alla vita anacoretica e cenobitica, l'Impero cercava dal canto suo di pagare uno scotto al cristianesimo addolcendo la tecnica del proprio governo, pur di non avere sempre sui propri passi l'ostilità indomabile e pericolosa della coscienza collettiva scaturita carismaticamente dal messaggio evangelico.

Costantinopoli rimase l'asilo della vecchia società convertita. Roma, disertata dalla corte imperiale, in potere ormai esclusivo del capo supremo della Chiesa, poté assurgere in qualche modo alla dignità di città cristiana per eccellenza. Il còmpito di Roma in questa profonda trasformazione della struttura e delle concezioni della vecchia Roma pagana fu quello di garantire una ortodossia che impedisse al messaggio cristiano, tradotto in termini di dogmatica e in canoni di disciplina, di diventare nelle mani dell'Impero un nuovo ed inerte strumento di governo. La nuova civiltà sarebbe stata basata essenzialmente sulla concezione delle due città, che procedono mescolate nel mondo verso la realizzazione dei grandi disegni di Dio sulla storia degli uomini.

XIII
TEOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGIA

Le esigenze della vita associata sono la legge primordiale e fondamentale della storia. Da esse sgorgano le norme concettuali e disciplinari che imprimono un suggello sulle forme e sugli itinerari della vita collettiva. Non c'è da pensare che le speculazioni teologiche e gli sviluppi tattici e burocratici delle comunità religiose si sottraggano all'imperio profondo e irresistibile delle necessità immanenti della vita collettiva. Lo sviluppo del pensiero religioso non è altro che la rifrazione concettuale delle trasformazioni soggiacenti dei rapporti di cui si intesse la socievolezza umana.

Un fatto di cosí grande rilievo quale fu la trasformazione politica e religiosa dell'Impero per opera di Costantino non poteva non determinare rivolgimenti profondi in tutta la struttura dottrinale e organizzativa della società cristiana nel quarto secolo.

Abbiamo veduto le prime ripercussioni della conversione costantiniana nella vita interna della Cristianità africana piú direttamente esposta all'influsso di Roma e nel medesimo tempo piú intimamente collegata alla sua vita economica e spirituale.

Un'altra crisi piú vasta e piú significativa, perché coinvolgente il destino di tutta la Cristianità orientale, fu quella che prende

nome da un prete alessandrino intimamente collegato alla tradizione origeniana: è la crisi ariana.

L'eco di questa controversia non avrebbe probabilmente valicato i confini dell'organizzazione ecclesiastica in Egitto e non avrebbe suscitato quell'interesse cosí ampio e cosí rumoroso che suscitò, se, trasportata in Siria e in Anatolia nell'ora stessa del grande successo politico costantiniano, non fosse venuta ad arrestarsi sull'immenso rivolgimento di spiriti e di ceti sociali che la nuova politica religiosa di Costantino determinava in Oriente. Dopo un primo momento di esitazione e di incertezza dipendente dalla ancora scarsa familiarità di Costantino con le popolazioni orientali e dall'ancora suo deficiente discernimento degli elementi etnico-culturali che meglio potevano servire al suo programma statale – momento questo di incertezza che permise la vittoria della ortodossia alessandrina a Nicea – l'Impero drizzò nettamente il proprio favore verso l'arianesimo. Nel sistema del prete alessandrino Ario, erede del resto di una nutrita tradizione di pensiero che solo il costante regime persecutorio aveva reso fino allora innocua, nell'àmbito della società cristiana, la dottrina relativa a Dio ed alla sua opera nel mondo perdeva in realtà ogni contenuto misterico e soprannaturale. Tale dottrina si riduceva alle proporzioni di una comune opinione filosofica che si poteva perfettamente conguagliare a quegli indirizzi della speculazione metafisica, dai quali lo Stato romano non aveva mai avuto a te-

mere limitazioni e sui quali non si erano mai formati gruppi capaci di rivendicare al cospetto dello Stato l'autonomia delle proprie aspirazioni associate. Dal punto di vista pragmatico l'arianesimo rappresentò un tentativo audace di fare della teodicea e della teologia cristiane un puro sistema dialettico umano. L'Impero totalitario ne avrebbe potuto comodamente attingere le idee atte a quella disciplina intellettuale che è in fondo il piú squisito e valido strumento di governo.

Ponendo Dio in una solitudine inafferrabile dalla quale Egli non era uscito che nel momento designato per la creazione, dando quindi alla sua paternità un'origine nel tempo e collocando il Verbo all'origine delle realtà create come il loro primogenito e l'esemplare, Ario sopprimeva in sostanza il mistero trinitario e di rimbalzo quello cristologico. In altri termini, Ario eliminava dalla dogmatica cristiana ogni elemento super-razionale. Egli, cosí, laicizzava senza pietà il cristianesimo. Vale a dire lo rendeva funzionalmente insufficiente e inadeguato a giustificare in teoria l'esistenza autonoma di una pura società religiosa chiamata da Dio a istituire e ad alimentare rapporti carismatici fra il cielo e la terra.

Al fondo del suo pensiero, Ario, senza addarsene, colpiva la Chiesa nella sua essenza piú originale e piú delicata. Abbattendo il mistero, sopprimeva la funzionale autonomia della società sorta per amministrarlo. Colpiva cioè in pieno la sovranità dei suoi poteri spirituali.

E per l'istinto infallibile che guida prontamente le istituzioni a cogliere e ad avvertire in ogni corrente di pensiero e in ogni sforzo di organizzazione quanto vi si può celare di profittevole o di dannoso allo sviluppo del proprio programma, la grande massa dei fedeli intuí subito l'opposizione radicale tra l'arianesimo e i fini e i valori della società cristiana.

Lo Stato, dal canto suo, e le classi associate ai suoi interessi compresero bene invece quale formidabile arma di lotta antiecclesiastica l'arianesimo potesse divenire. Per lunghi decenni, con alterne fortune, intorno alle formule ariane, ortodosse, semiariane, semi-ortodosse, vescovi e sovrani si contesero in realtà la validità dei loro poteri e la inviolabilità delle rispettive pretese.

Al tramonto del secolo l'ortodossia ottenne sotto Teodosio il proprio definitivo riconoscimento teorico e pratico. Fra potere politico e potere religioso si vennero ad instaurare quei rapporti di subordinazione che dovevano condurre all'equilibrio medioevale.

Occorrerà seguire l'evoluzione di questa crisi, una delle piú istruttive e significative in tutto il millenario decorso del pensiero cristiano, con attenzione vigile e minuta tanto piú che la crisi teologica quale si trascinò da Nicea a Costantinopoli altre ne generò dal proprio grembo cosí di natura strettamente costituzionale come di natura genericamente etica e disciplinare.

Al fondo della conversione costantiniana si nascondeva un imponente problema: il passaggio ufficiale dell' Impero alla professione del cristianesimo avrebbe potuto permettere a Bisanzio e al suo imperatore di esercitare sulla comunità cristiana quell'azione che Roma pagana e il suo Augusto avevano svolto nella esplicazione del rito e nel mantenimento della disciplina della religiosità pagana? La risposta fu apprestata proprio sul terreno della dogmatica. Il primato spirituale di Roma, che troverà a Serdica nel 343 la sua epifania chiara e solenne, deve all'attitudine ortodossa di Atanasio e in genere alla resistenza del cristianesimo alessandrino in lotta contro Bisanzio e fedele ai suoi vincoli con la metropoli dell'Occidente, molto piú di quanto comunemente non si creda.

E in pari tempo in questa lotta grandiosa fra l'Impero nominalmente cristiano, realmente assoluto e quindi pagano e l'ortodossia atanasiana diretta a convalidare la invulnerabile autonomia della collettività religiosa, il monachismo rappresentò l'ala avanzata della difesa per la nuova concezione dei carismi di una società universale.

Il riconoscimento politico ufficiale della società cristiana, il suo ingresso apparentemente vittorioso, concretamente prigioniero nell'orbita delle istituzioni imperiali, il mutato atteggiamento dei sovrani e il conseguente impinguarsi della comunità sorta dall'annuncio del Regno e dalla pratica della rinuncia generarono fatalmente una crisi etica che fu dal punto di vista pratico

fra quante ne suscitò la conversione di Costantino la piú sottile e la piú ricca di conseguenze.

Le manifestazioni dell'ascetismo organizzato collegate al nome di Antonio e di Pacomio rispondono a questa ultima crisi. L'organizzazione monastica del IV secolo, realizzando nel girone della grande società cristiana quell'ideale dell'integrale rinuncia che il Vangelo aveva additato come consegna normale di ogni credente nel Cristo e di ogni associato alla speranza del suo ritorno, permise alla Chiesa di vivere nel nuovo ambiente politico-sociale creato dalla riforma costantiniana senza smarrire completamente i connotati delle origini e senza rinnegare definitivamente le ragioni sostanziali della propria esistenza. Da allora la rinuncia perfetta, attuantesi ai margini della comunità cristiana nei gruppi ascetici rappresentò, insieme alla fede ingenua della plebe cristiana, l'antidoto allo spirito mondano che la mescolanza con questo «secolo» ingenerò fatalmente nelle file di una società che a norma delle originali visuali non avrebbe mai dovuto cessare di essere un fermento di bene e di entusiasmo nella vasta e pesante massa degli uomini.

Occorre dare dello sviluppo di queste molteplici crisi una visione d'insieme, ma occorre di necessità prender le mosse dalla grande polemica dottrinale che prende nome da Ario.

Per l'evocazione di tale polemica ci viene meno la testimonianza di Eusebio di Cesarea. In realtà anche della prima fase delle polemiche ariane Eusebio fu testimone ed attore. Ma lo fu

con animo partigiano, cooperatore e favoreggiatore mal dissimulato, insieme al suo omonimo di Nicomedia, di Ario. Battuto a Nicea e carico di rancori contro l'episcopato che nel 325 accolse colà la definizione del *consustanziale* attribuito al Verbo per indicare il suo rapporto col Padre, Eusebio non dimenticò mai la sua sconfitta e tessendo la storia della genesi e del primo sviluppo dell'arianesimo si avvolse in un tale circolo di reticenze e di simulazioni da tacere perfino i nomi dei principali contendenti: Ario ed Atanasio. Al polo opposto a Eusebio, Atanasio, il trionfatore di Nicea, che è però il vinto di Tiro, non ha esitazioni e riguardi a raffigurarci nella loro vivente realtà i personaggi del dramma grandioso. Rivendica il suo buon diritto contro gli «eusebiani», come egli, con piena conoscenza del vero centro di forza dei suoi avversari, chiama gli ariani. Ma anche la testimonianza di Atanasio deve essere sottoposta a cauzione, poiché il grande vescovo alessandrino che domina con la sua figura d'eccezione tutta la storia cristiana del IV secolo, non è lo storico spassionato che contempla dall'alto gli eventi, è il lottatore che dello scritto si fa uno strumento efficacissimo di discussione e di attacco. Uguale discrezione e analoga cautela dovranno essere sempre adottate nella utilizzazione degli scrittori del IV secolo e del V, da Ilario a Socrate, Sozomeno e Teodoreto, che tutti nel registrare fatti e nel delineare posizioni risentono delle infuocate passioni del momento e rispecchiano tendenze in conflitto.

La dottrina del Logos, ragione e parola sussistente, rappresenta si può dire il terreno su cui si è concretata la conciliazione del trascendentismo semitico e dell'immanentismo ellenico.

Impossibile riassumere rapidamente il laborioso cammino ideale attraverso cui è passato il concetto del Logos dal giorno in cui Eraclito ne fece la norma suprema e la legge intelligente che disciplina l'infinito svolgersi del divenire cosmico, fino al giorno in cui questo concetto, innestato sul nucleo centrale della rivelazione cristiana, rese possibile la formulazione filosofica della funzione della parola di Jahvè e del Messia nella creazione e nella redenzione dell'universo.

Le tappe di questo lungo e movimentato cammino sono segnate tutte successivamente dalla speculazione platonica e stoica, dalla letteratura sapienziale, da Filone Alessandrino, dal IV Vangelo, dagli apologisti, da Tertulliano, da Origene, da Paolo di Samosata, da Luciano.

Lasciando completamente da parte quella che si potrebbe chiamare la preistoria della dottrina cristiana del Logos, occorre accennare rapidamente ai vari stadi attraverso cui è passata la formazione teologica di questa dottrina prima di giungere alle polemiche suscitate da Ario.

Con una limpidezza e precisione di termini che non ha alcun parallelismo completo nella teodicea filoniana, il IV Vangelo aveva enunciato nel suo prologo: «In principio fu il Verbo e il Verbo fu nella direzione di Dio e Dio fu il Verbo. E il Verbo

divenne carne e dimorò in mezzo a noi». Secondo tale concezione il Verbo ha una esistenza che trascende in maniera ineffabile l'umanità. Esso racchiude in sé una infinita pienezza di grazia e di verità. È vincolato a Dio dalla relazione piú intima possibile: è il mezzo onde si propagano nel mondo la vita e la luce.

Si può dire che le principali controversie religiose che si svolgono nel recinto delle comunità cristiane nei primi quattro secoli della Chiesa hanno per argomento la natura del Verbo ed i caratteri dei suoi rapporti col Padre. La primitiva cristologia ebbe dinanzi a sé còmpiti eccezionalmente malagevoli. Dovette in pari tempo salvare l'autentica completa uguaglianza del Cristo al Padre nella divinità e simultaneamente proclamare la sua distinzione dal Padre. Dovette affermare la divinità del Verbo senza cadere irrimediabilmente in uno di questi due errori antitetici: il politeismo da una parte, l'identificazione assoluta del Padre e del Verbo dall'altra. La povertà e la imperfezione del linguaggio teologico resero per molto tempo mal definita e mal riconoscibile la conciliazione delle contrastanti esigenze che dominarono lo svolgersi del pensiero trinitario nel cristianesimo. Quando con gli apologisti la predicazione evangelica si sforzò di assumere contenuto e apparenza di sistema filosofico, i principali fra loro, tratti dalle stesse loro predisposizioni di scuola, affrontarono con particolare cura il problema del Logos. Giustino aveva dedicato non meno di sette capitoli del suo dialogo con Trifone alla dimostrazione della sussistenza di un altro essere che non è un

semplice angelo, a lato al Dio supremo, numericamente diverso da questo per quanto unito nell'orientamento conoscitivo e spirituale.

Ma tutti dominati piú o meno dal presupposto stoico che il Logos sia la norma razionale al cui sapiente dominio soggiace l'universo, gli apologisti erano stati indotti a subordinare il problema trinitario alla dottrina della creazione e a concepire quindi l'inizio della vita autonoma del Verbo come legato al decreto divino della formazione cosmica. Taziano aveva detto esplicitamente nel suo discorso rivolto ai greci che all'inizio Dio era stato solo pure racchiudendo in sé, ma inespressa, una virtú razionale uscita dalle sue viscere solo al momento della creazione. Teofilo antiocheno attingendo piú direttamente alla terminologia stoica aveva distinto il Verbo immanente dal Verbo transeunte, la parola inespressa dalla parola pronunciata, nell'istante immediatamente precedente alla creazione e in vista di essa. Correnti cristiane meno prese da preoccupazioni cosmogoniche e unicamente intente a porre in salvo l'assoluta divinità del Cristo, avevano finito, fra il tramonto del II secolo e gli inizi del terzo, col ridurre il Padre e il Logos a due aspetti della medesima realtà. Interpreti di queste correnti Artemone, Prassea, piú illustre di tutti Sabellio. Conosciamo le loro idee attraverso gli scrittori ecclesiastici che le hanno confutate. Essi attribuiscono al monarchianismo patripassiano i seguenti postulati: il Verbo non è che un diverso appellativo del Padre adoperato per designare l'opera

della redenzione; Dio è unico e solo e a lui vanno unicamente riferite le manifestazioni dell'onnipotenza e della grazia; solo per soccorrere la nostra incapacità di esprimere l'immensa ricchezza della vita divina si adoperano per designare l'uno e l'altro termini diversi, cui solo una dura imperizia religiosa, accoppiata alla superbia filosofica, può conferir valore di espressioni di realtà sussistenti. Se la tradizione neo-testamentaria distingue il Padre dal Figlio, ciò deve intendersi semplicemente nel senso che Gesù è il Figlio uomo nella carne, mentre il Padre stesso è l'elemento divino, il Cristo unito a quella carne.

Combattendo il modalismo sabelliano, né Ippolito, né Tertulliano erano riusciti a mantenersi immuni da posizioni subordinazionistiche, per quanto il retore africano con la sua squisita preparazione giuridica fosse riuscito a escogitare formule trinitarie che sono quanto di piú vicino al concetto della consustanzialità tra il Padre e il Figlio ci abbia dato la speculazione cristiana prenicena.

Come abbiamo già visto, l'insegnamento di Tertulliano appare quale il piú organico sforzo compiuto prima di Nicea per esprimere il dogma trinitario in modo da salvare la unità di Dio e in pari tempo la piena divinità del Verbo.

Anche Origene aveva compiuto il medesimo sforzo con sufficiente precisione di risultati. Se dobbiamo anzi accogliere per autentico in tutte le sue parti un frammento conservatosi sol-

tanto in latino del suo commento alla lettera agli Ebrei, dovremmo riconoscere che Origene ha nettamente anticipato l'*omoousios*, il vocabolo trionfante a Nicea. Il commento giovanneo però di Origene stesso ci ha conservato prove irrefragabili del suo subordinazionismo, della dottrina cioè della inferiorità del Verbo al Padre che noi ritroviamo apertamente nel suo piú illustre discepolo, il patriarca alessandrino Dionigi.

Questo Dionigi, le cui idee antimillenariste sono riportate ampiamente da Eusebio nel libro VII della sua *Storia ecclesiastica*, fu in pari tempo – e la coincidenza ripetute volte determinatasi nella storia è piena di significato – avversario pugnace di una speciale forma di sabellianesimo, che si sarebbe diffusa in alcuni centri cristiani dell'Egitto al suo tempo. Secondo tale forma di sabellianesimo Dio, monade semplice e indivisibile, è un'unica realtà personale che può chiamarsi Padre-Figlio contemporaneamente, manifestatasi quale Padre rivelatore nel Vecchio Testamento, quale Figlio redentore nel Nuovo, quale Spirito santificatore nella economia della vita cristiana. I tre stati successivi costituiscono puramente e semplicemente tre virtualità, come tre nomi della medesima sussistenza ipostatica divina. Gli atteggiamenti successivi della ipostasi divina si spiegano come due movimenti di dilatazione e di contrazione in cui consiste il processo dialettico della vita in Dio. Combattendo in alcune lettere questa forma di sabellianesimo, Dionigi professò un riconoscibile subordinazionismo, facendo del Verbo un semplice figlio adottivo,

una creatura estranea al Padre e negando esplicitamente che il Cristo fosse consustanziale a Dio.

Meno di un ventennio piú tardi la Chiesa antiochena era agitata a sua volta da lotte trinitarie e cristologiche molto simili a quelle svoltesi ad Alessandria sotto il vescovato di Dionigi. Il vescovo Paolo insegnava cioè che nell'unica persona divina possiamo distinguere una ragione ed una sapienza quali attributi. Il Verbo divino opera nel mondo in tutti coloro che compiono un ministero di illuminazione e di elevazione fra gli uomini. Esso ha operato in una maniera singolarissima in Gesù, uomo come gli altri per natura, ma trasfigurato in virtú della ispirazione ricevuta dall'alto, per la quale egli è apparso al mondo come un essere unico senza pari e senza emuli nel dominio del bene. Quasi un secolo piú tardi, nel 358, i semi-ariani radunati ad Ancira, decisi a rifiutare il termine niceno di *omoousios* obbietteranno fra l'altro appunto che questo discusso appellativo era stato fissato da Paolo di Samosata e condannato espressamente nel sinodo antiocheno che aveva deposto il vescovo imputato di adozionismo.

Ma è evidente che Paolo samosateno, vescovo di Antiochia ai tempi della regina Zenobia, aveva usato il termine di *omoousios* in un significato completamente diverso da quello che gli sarebbe stato conferito nel sinodo niceno. Paolo infatti doveva aver sostenuto, in base alla sua mescolanza indistinta di problemi trinitari e di problemi cristologici, che Gesù il Cristo era divenuto

consustanziale (*omoousios*) al Padre nel tempo, in virtú della suprema ispirazione che aveva fatto di lui un essere fuori del comune e inserito nel mondo delle realtà soprannaturali. A Nicea invece il termine in questione esprime i rapporti eterni del Padre col suo Verbo.

Possiamo constatare cosí che al tramonto del III secolo esistevano già gli elementi della polemica che avrebbe sconvolto la società cristiana per tutto il secolo successivo, in séguito alla trasformazione religiosa della politica imperiale.

L'imperfezione del linguaggio teologico, nascente dal fatto che ipostasi o sostanza erano identificate con la *usia*, *essentia*, e *prosopon* e *persona* erano adoperati in un significato forense o scenico che escludeva ogni rispondenza reale alla figura giuridica o all'atteggiamento particolare che essi esprimevano; l'eterogeneità delle preoccupazioni spirituali che animavano le varie comunità: queste due circostanze rendevano particolarmente arduo il problema dei rapporti tra Padre e Figlio nella realtà divina. Attraverso la controversia trinitaria si contendono il dominio della società ecclesiastica le due interpretazioni possibili del cristianesimo, l'interpretazione filosofica e l'interpretazione strettamente soteriologico-profetica. Si trattava di sapere se nel Cristo deve riconoscersi una manifestazione singolare di uno spirito divino diffuso in tutto il genere umano o se realmente in lui si è incarnato il Logos eternamente e personalmente sussistente nel Padre. Atanasio sentenzierà incisivamente contro gli ariani: «Non

dunque essendo uomo divenne alfine Dio, ma essendo Dio divenne alfine uomo per divinizzare noi».

Questo l'antefatto remoto dell'arianesimo. Per quanto riguarda i precedenti suoi immediati, noi brancoliamo nell'oscurità. Constatiamo soltanto che Ario ed i suoi amici piú fidati, quali Eusebio di Nicomedia, Maride di Calcedonia, Teognide di Nicea, Leonzio di Antiochia, Antonio di Tarso, Asteria, si chiamano tutti fra loro «conlucianisti», associati cioè nel nome e nella memoria di un comune maestro che è Luciano di Antiochia.

Ma intorno alla vera portata dell'insegnamento teologico di questo maestro, che subí il martirio sotto Massimino e che dopo la vittoria ortodossa di Nicea doveva divenire il segnacolo della riscossa ariana, noi possediamo scarsissime informazioni sicure. San Girolamo lo include nel suo catalogo delle illustri figure del cristianesimo fino ai suoi tempi. Lo dice prete della Chiesa antiochena, uomo coltissimo che tanto si era esercitato nello studio e nella tutela del testo biblico da aver lasciato il suo nome ad una particolare versione di questo testo medesimo. Aggiunge che si conservano di lui scritti intorno alla fede e lettere di istruzione e di edificazione religiosa. Ed in verità studi recenti hanno mostrato quanta importanza abbia avuto il lavoro di revisione biblica compiuto da Luciano nella trasmissione del testo della versione greca dei LXX e del testo da cui nacque la versione che noi designiamo col nome di Itala. La scomparsa dei suoi scritti originali ci costringe a contentarci di congetture per tutto ciò che

concerne il suo lavoro teologico. Secondo la testimonianza di Sozomeno, dovrebbe considerarsi come lucianea la seconda delle quattro formule di fede che i vari gruppi di vescovi arianeggianti radunatisi intorno al 341 ad Antiochia, emisero per soppiantare la formula nicena. Ma la testimonianza è isolata e quindi non può esser presa alla lettera. Seppure il contenuto di quella formula può ritenersi genericamente lucianeo, il testo non può non aver subìto per l'occasione sensibili rimaneggiamenti. Possiamo piuttosto genericamente ritenere che l'insegnamento lucianeo, col suo indirizzo positivo e letterale nell'interpretazione biblica, e con la sua metodica strettamente e razionalisticamente dialettica nella discussione dei problemi teologici, offrí un certo vincolo di unione nell'ora della lotta a correnti di pensiero cristiano che si delineavano agli inizi del IV secolo, in parecchi centri dell'Egitto, della Siria e dell'Anatolia. Esso offrí soprattutto un terreno concorde di difesa a quei ceti cristiani ai quali la conversione di Costantino offriva l'auspicato destro di inserirsi in pieno nell'organismo statale, con tutti i vantaggi materiali e con tutti gli accomodamenti spirituali che la convivenza e la collaborazione con lo Stato importano in ogni luogo e in ogni tempo, per conseguenza infallibile.

A quanto ci è dato ricavare dalle testimonianze diffuse e contraddittorie degli storici ecclesiastici intorno alle origini della polemica ariana, possiamo ritenere che quando, dopo la vittoria su

Licinio, Costantino si trovò unico sovrano dell'Impero, il dissidio che prende nome da Ario covava già da piú di un lustro in Egitto.

Verso il 318 infatti in occasione di una disputa ecclesiastica un ampio conflitto di idee si sarebbe delineato a proposito del dogma trinitario fra il vescovo di Alessandria e uno dei suoi preti piú colti, Ario. Sembrando a questi che il suo superiore gerarchico avesse insistito in termini troppo assoluti sull'unità nella trinità, al modo sabelliano, sarebbe insorto osservando che se il Padre aveva generato il Figlio, la sussistenza di colui che era stato generato doveva avere avuto un principio e che quindi doveva esservi stato un istante in cui il Figlio non esisteva ancora. Come suole accadere il dissidio scoppiato nel breve recinto di una adunanza ecclesiastica e propagatosi nelle file della comunità induceva il vescovo a misure di rigore. Un sinodo locale convocato ad Alessandria verso il 320 avrebbe condannato Ario e i due vescovi libici suoi patrocinatori, vale a dire Secondo di Tolemaide e Teognide di Marmarica. Ario fu espulso dalla sua cura pastorale ed emigrò in Palestina, rifugio abituale degli espulsi dall'Egitto. E si arrestava a Cesarea.

Per conoscere con esattezza il pensiero teologico dei contendenti, per misurare le divergenze destinate a suscitare cosí lacerante lotta in seno alla società cristiana del IV secolo non v'è di meglio da fare che attingere dai documenti nei quali Alessandro

patriarca alessandrino e Ario in conflitto fra loro hanno consegnato l'espressione della loro fede rispettiva. Esule a Cesarea, Ario tutto preso da sentimento nostalgico per la sua comunità religiosa da cui era stato bruscamente allontanato, ma in pari tempo tutto incoraggiato dall'ambiente ecclesiastico e teologico che aveva trovato in terra d'esilio, scriveva al suo pastore per riconciliarsi con lui. E nella lettera formulava la propria fede: «Riconosciamo un solo Dio, solo non generato, solo eterno, solo immune da principio, solo vero, solo dotato di immortalità, solo sapiente, solo buono, solo potente, giudice universale, amministratore, dispensatore, immutabile e inalterabile, giusto e buono. Dio della Legge, dei Profeti, del Nuovo Testamento. Questi generò un Figlio unigenito prima dei tempi eterni, mediante il quale fece i secoli e l'universo. Lo generò non già in apparenza, ma in realtà, costituendolo, in virtú del proprio potere, quale immutabile e inalterabile creazione perfetta di Dio, per quanto non simile ad alcuna delle creature. Realtà generata, ma non come una delle cose generate, né come Valentino insegnò essere il generato dal Padre, una emissione, né come Mani presentò il generato quale parte consustanziale del Padre, né come Sabellio scindendo la monade la definí Padre e Figlio nel medesimo tempo, né come Jeraca lucerna da lucerna, quasi lampada in se stessa scissa. Né già è da pensarsi che l'esistente in antecedenza sia stato piú tardi generato e costituito qual Figlio. Anche tu del resto – e

qui Ario interpellava direttamente il suo gerarca – in piena adunanza liturgica e nelle riunioni ripetute volte impugnasti coloro che avevano insinuato simili teorie. Diciamo piuttosto che fu costituito per volere di Dio prima del tempo e del ciclo dei secoli, Colui che, attinti la vita e l'essere dal Padre, il Padre stesso ricolmò con il suo tesoro di gloria. Né è da pensarsi che il Padre, conferendo a Lui l'eredità universale, si sia privato di quanto autoctonamente possiede: è la fonte di tutto onde le sostanze debbono riconoscersi. E poiché Dio è causa di tutto, solo in verità è senza principio: il Figlio invece generato e creato e fondato dal Padre fuori del tempo non esisteva prima di essere generato, bensí fuori del tempo prima di ogni altra realtà generato, solo fu costituito dal Padre. Non è quindi eterno, non coeterno, non coningenito col Padre. Né ha l'essere in una col Padre come alcuni vanno blaterando, confondendo e sdoppiando i principî nella Realtà ingenerata. Monade principio dell'universo, Dio è prima di tutte le cose. È pertanto anteriore anche al Figlio. Come del resto apprendemmo da te stesso un dí che predicavi in piena assemblea liturgica. Per il fatto dunque che da Dio ha l'essere, la gloria, la vita e che tutto a Lui fu conferito, per questo stesso Dio è il suo principio. Lo signoreggia infatti come suo Dio a lui preesistente. Ché se gli incisi "da Lui" (ROM. *XI, 36*) o "dal seno" (SAL. *CIX, 3*) o "dal Padre uscii e vengo" (GIOV. *XVI, 28*) debbano interpretarsi come si fa da alcuni nel senso che si tratti di una parte della stessa realtà consustanziale o di una emissione,

bisognerà logicamente dire che il Padre sia composto e divisibile in parti, o mutabile e quindi, secondo costoro, corporeo. Per quanto è in costoro, Dio incorporeo verrà a soffrire quanto è caratteristico della natura corporea».

Ma nel suo esilio palestinese Ario non aveva ragione di preoccuparsi soltanto di chiarire e giustificare al cospetto del proprio superiore ecclesiastico le sue idee teologiche, aveva anche modo di allargare la cerchia delle sue relazioni e di stringere i vincoli di amicizia con quell'alta gerarchia ecclesiastica palestinese e siriaca su cui avevano fatto sempre assegnamento i dissenzienti della comunità alessandrina. Anche Origene ai suoi tempi non aveva trovato a Cesarea ospizio e successo quando la permanenza ad Alessandria gli era divenuta difficile? Nel 313, all'indomani della pace costantiniana, Cesarea si era data per vescovo quell'Eusebio, lo storico, che era stato legatissimo a Panfilo, l'origeniano convinto, e che si era salvato dalla persecuzione in una maniera che non doveva mancare di suscitare sospetti ed accuse qualche lustro piú tardi. Attraverso Eusebio di Cesarea e altri vecchi compagni nella scuola antiochena Ario cerca di giungere a quegli che tra i vecchi commilitoni aveva guadagnato piú eminente posizione ecclesiastica: l'altro Eusebio, vescovo di Nicomedia amico di Licinio e potentissimo a corte. Anche a questi Ario da Cesarea diresse una abilissima lettera in cui inseriva una professione di fede che non avrebbe potuto non raccogliere il suffragio del fedele «conlucianista». In questa lettera, dopo avere esposto

e riprovato l'insegnamento di Alessandro, Ario continuava: «Noi insegniamo che il Figlio non è ingenerato né in alcun modo parte dell'ingenerato; non deriva da alcuna realtà soggiacente; ma che per decreto e volontà di Dio ebbe sussistenza prima dei secoli e dei tempi, pienamente Dio unigenito immutabile. Il quale, però, prima di essere generato creato delimitato fondato, non era. Non era infatti ingenerato. Ebbene, noi siamo perseguitati per aver detto che il Figlio ha un principio mentre Dio no, e che esso viene dal nulla. Il che affermiamo in quanto il Figlio non è una parte di Dio né scaturisce da qualcosa di preesistente».

Per la propaganda infine e per alimentare il fervore e l'entusiasmo fra i propri seguaci, Ario componeva anche uno scritto intitolato secondo la terminologia della retorica «*Il banchetto*» di cui Atanasio ci ha conservato dei frammenti e che almeno all'inizio doveva avere un'andatura ritmica che ne rese facile e rapida la divulgazione in mezzo al popolo alessandrino.

Cominciava cosí: «Secondo la fede degli eletti di Dio, dei competenti secondo Dio, dei figli, dei santi, degli ortodossi, di coloro che ricevettero lo spirito di Dio, questo io appresi dai partecipanti alla sapienza, dai buoni, da coloro in tutto saggi che sono stati ammaestrati da Dio. Procedei fedelmente sulle loro vestigia, mi uniformai al loro pensiero. Io insospettabile che tanto soffrii per la gloria di Dio e da Dio istruito ricevetti la sapienza e la scienza... Non sempre Dio fu Padre, ma vi fu un tempo in cui Dio era solo e non era ancora Padre, piú tardi lo

divenne. Né sempre vi fu il Figlio, poiché essendo tutte le cose sorte dal nulla e tutte le realtà essendo state create e fatte, lo stesso Verbo di Dio fu tratto dal nulla e vi fu un momento in cui non esisteva e non esisteva prima di divenire: esso stesso in una parola ebbe l'inizio dalla creazione. Dio solo allora esisteva e non ancora esistevano il Verbo e la sapienza. Quando però volle piú tardi formare noi, creò una realtà che appellò Verbo e sapienza e Figlio per crearci per suo mezzo; e per natura questo stesso Verbo, come tutti gli altri, è mutabile e con atto di propria volontà rimane nel bene finché lo vorrà. Qualora lo voglia, può cangiare come noi in virtú della sua natura mutevole... Né il Verbo è vero Dio. Seppur lo si dice tale non lo è di fatto. Ma in quanto partecipa della grazia, come tutti gli altri, anche esso, di nome soltanto è chiamato Dio. Sicché come tutte le realtà sono per natura straniere e dissimili da Dio, cosí anche il Verbo è radicalmente diverso e dissimile dalla natura e dalle proprietà di Dio Padre e rientra nel novero delle realtà divenute e create».

Eusebio di Nicomedia accettò con entusiasmo, memore dei vecchi vincoli di scuola e animato da sentimenti tutt'altro che amichevoli per Alessandro, di costituirsi patrocinatore dell'esule prete alessandrino e di ingerirsi cosí negli affari ecclesiastici dell'Egitto. Si svolse allora un intenso scambio di corrispondenze fra lui e i vescovi siri e palestinesi.

E le mene riuscirono a qualche cosa se un sinodo di vescovi anatolici pronunciò un verdetto sulla controversia suscitata

dall'insegnamento di Ario e riconoscendo l'ortodossia di questi lo rimandò in patria ingiungendo ad Alessandro di accoglierlo nella comunione ecclesiastica.

Quando, dopo la vittoria su Licinio, Costantino si trovò unico sovrano dell'Impero avendo annullato cosí l'opera politica di Diocleziano, la polemica ariana era tutt'altro che sopita. Si potrebbe anzi dire che l'intervento imperioso dell'episcopato siro-anatolico l'avesse bruscamente acuita ed invelenita.

Come all'indomani della vittoria su Massenzio Costantino aveva cercato di captare la fedele soggezione dell'Africa proconsolare e, concessa l'ufficiale legalità al cristianesimo, aveva sentito il bisogno di assicurarsi l'appoggio dell'episcopato cristiano assurto ormai alla funzione di ceto dominante, cosí all'indomani della vittoria su Licinio, Costantino, evidentemente diffidando dell'episcopato anatolico, si rivolse all'appoggio egiziano. L'episcopato anatolico non poteva non essere legato alla politica del suo vinto cognato. Intenzionato d'altra parte a spostare verso Oriente l'asse politico della vita imperiale, Costantino sentí logicamente di dover pencolare e fare assegnamento, come su un possibile strumento di governo, sulla classe dominante cristiana di quell'Egitto che della vittoria su Licinio e della trasposizione della capitale imperiale doveva risentire piú vivamente le conseguenze.

Fino allora tutta la vita politica e finanziaria dell'Egitto aveva gravitato verso Roma. Costantino la vorrà far gravitare verso Bisanzio. Ma consuetudini di secoli non si distruggono in un momento. L'Egitto sembrò recalcitrare alla nuova politica imperiale e all'ombra della polemica ariana furono inveterate tradizioni culturali e politiche che lottarono contro la preponderanza bizantina.

Roma pagana non sarà piú là per offrire il suo appoggio all'Egitto, ma l'Egitto cercherà ugualmente questo appoggio dalla Roma cristiana e Atanasio sarà il principale strumento e il piú ardente difensore dell'esercizio primaziale romano nella Chiesa del IV secolo.

Informato del dissidio ariano Costantino mandava il suo consigliere per le cose religiose, il vescovo spagnolo Osio, ad Alessandro, latore di una lettera conciliante diretta ad Alessandro e ad Ario contemporaneamente. Il documento, dal tenore piuttosto eccentrico, non è però incompatibile con il carattere e i metodi di governo di questo astuto e duttile sovrano che, pure rimandando il battesimo al letto di morte, credé un giorno di poter dichiarare ad un gruppo di vescovi convocati intorno a lui che anche egli era vescovo come loro per la tutela degli affari esterni della Chiesa. In questa lettera Costantino si sforzava di sminuire il valore e la portata della polemica cercando di rappaciare i contendenti.

Il tentativo irenico di Costantino fu però completamente infruttifero. Osio se ne dovette ritornare a Nicomedia per comunicare al suo signore che il dissidio ariano era molto piú profondo di quel che non si fosse immaginato e che per sanarlo accorrevano decisioni solenni di qualche assemblea vescovile.

In un primo momento le tendenze dell'episcopato sia egiziano sia anatolico si rivelarono nettamente ostili alla dottrina di Ario. Sembra che un sinodo antiocheno adunato nel 324 per eleggere un successore al vescovo Filogonio formulasse una professione di fede affine a quella del patriarca alessandrino Alessandro. Tre vescovi che rifiutarono di sottoscriverla furono provvisoriamente condannati ed esclusi dalla comunione ecclesiastica con gli altri. Erano Teodoto di Laodicea, Narcisso di Neroniade in Cilicia e piú eminente di tutti Eusebio di Cesarea, l'ospite di Ario, l'autore della grande *Storia ecclesiastica*. Il giudizio definitivo sulla loro ortodossia dottrinale e di rimbalzo sulla loro situazione gerarchica fu demandato al sinodo generale che fu convocato da principio ad Ancira. Studiando meglio la situazione, Costantino vide come un sinodo convocato colà avrebbe potuto condurre ad una conclusione altrettanto estremista che il parziale sinodo di Antiochia, perché il vescovo della città Marcello era intransigentemente avversario del pensiero di Ario. Costantino pertanto dovette cercare una sede l'atmosfera della quale fosse meno attossicata di animosità dottrinali e di rivalità personali. Fu scelta pertanto Nicea nella Bitinia dove i vescovi si

sarebbero trovati sotto la pressione della vicina corte imperiale. E l'assemblea vescovile favorita dalla protezione di corte si radunò colà.

L'importanza di questo Concilio Niceno, il primo universale dopo il riconoscimento legale del cristianesimo, ha fatto sí che la leggenda si sia sbizzarrita a suo agio nel colmare le lacune della documentazione storica che lo riguarda.

Esistono testi religiosi in greco, in copto, in arabo, che pretendono di rappresentare i processi verbali del sinodo niceno. Non si può assegnare ad essi alcun valore storico.

Con ogni probabilità il sinodo niceno non ebbe affatto processi verbali e unici avanzi genuini dei suoi lavori sono il simbolo, i venti canoni e la lettera sinodale, con le sottoscrizioni dei presenti il cui numero varia da un minimo di 218 ad un massimo di 318. Quest'ultima cifra è quella che la tradizione conservò ufficialmente.

Eusebio, che in due larghi capitoli del terzo libro della sua biografia costantiniana narra del Concilio Niceno, è in fondo molto parco di ragguagli teologici in proposito. Si direbbe che il banchetto finale a cui l'imperatore convocò i vescovi presenti al sinodo avesse lasciato nel suo spirito un ricordo molto piú gradito che la discussione accanita intorno al decisivo vocabolo teologico *omoousios*, vocabolo che egli si guarda bene dal registrare mai nelle sue opere. Era troppo ostico alla sua sensibilità arianeggiante e troppo amaro al suo amor proprio. In compenso

Atanasio, Socrate, Sozomeno, Teodoreto sono generosi di notizie intorno al Concilio e ci hanno conservato fra l'altro una compromettente lettera di Eusebio stesso alla sua Chiesa di Cesarea, la quale ci dimostra a chiare note di quanti accomodamenti fosse capace l'erudito ma fiacco e ambizioso autore della *Storia ecclesiastica.*

Della lettera di convocazione diramata da Costantino ci ha conservato il testo in siriaco il vescovo Maruta. Tutte le antiche testimonianze sono concordi nell'assicurarci che il Concilio ebbe luogo sotto il consolato di Anicio Paolino e di Ceionio Giuliano nel 636 dell'êra alessandrina, vale a dire nel 325 di Cristo. Le sessioni furono inaugurate il 14 giugno dopo l'arrivo dell'imperatore e il simbolo di fede fu approvato il 19. Poi continuarono le discussioni sui temi posti all'ordine del giorno, quali la controversia pasquale e la disciplina gerarchica. Le sessioni si chiusero solennemente il 25 agosto.

I vescovi partecipanti al Concilio appartenevano in grandissima maggioranza all'Oriente. Tra i vari rappresentanti della Chiesa latina si trovavano due preti romani, Vito e Vincenzo, delegati del vescovo Silvestro. Il problema della generazione del Verbo fu studiato nelle discussioni preliminari. L'inaugurazione ufficiale del Concilio fu fatta da Costantino. Eusebio ha fatto ricorso ai piú smaglianti colori della sua cortigianesca tavolozza per dipingere convenientemente l'incontro del sovrano con i superstiti della persecuzione di Diocleziano e di Massimino. Per

cogliere di scorcio l'atmosfera dell'adunanza vale la pena di leggere la pagina in cui il compiacente vescovo ha descritto la solenne seduta: «Riuniti nella piú vasta sala del palazzo imperiale i vescovi sedevano su seggi disposti lungo le pareti. Improvvisamente la porta si spalancò: il corteggio imperiale si appressava. Sfilarono uno ad uno i dignitari ufficiali: infine fu annunciato il sovrano. I vescovi e gli ecclesiastici minori si alzarono di scatto. Costantino si avanzò maestosamente in mezzo a loro e si recò in fondo alla sala dove un seggio aureo era stato preparato per lui. Si assise. L'assemblea pure. Uno dei vescovi che sedeva ai suoi lati, Eustazio di Antiochia, gli rivolse parole di complimento. Costantino parlò: – Era in cima ai miei desiderî, o cari, godere della vostra riunione: oggi i miei voti sono esauditi. Io sciolgo pertanto azioni di grazia al Signore dell'Universo che oltre a tutti gli altri favori mi ha concesso quello ben maggiore di vedervi tutti raccolti uniti nella medesima concordia di sentimento. Nessun malevolo nemico piú venga ad insidiare questo nostro felice stato di cose. Né una volta fiaccata, mercè l'aiuto di Dio salvatore, la tirannide di coloro che avevano dichiarato guerra a Dio, possa ancora una volta il malefico Demonio insidiare la legge divina esponendola alle calunnie. Poiché in verità le scissioni intestine della Chiesa di Dio mi appaiono come piú perniciose delle guerre e degli altri conflitti e mi fanno trepidare piú di ogni altro affare esterno. Quando per disegno e assistenza di Dio toccai la vittoria contro tutti i nemici, null'altro pensai mi

restasse che rendere grazie a Dio e rallegrarmi con coloro che da Lui per mio mezzo erano stati chiamati a libertà. Ma informato che una scissione era fra voi contro ogni mia aspettativa, non trascurai la vertenza, ma al contrario, bramoso di recare direttamente rimedio al male senza por tempo in mezzo, vi convocai tutti, e molto in verità mi rallegro nel vedervi qui adunati, ma penso che saranno coronati da successo i miei voti sol quando avrò visto i vostri animi concordi e dominare in essi quella pace e quella unità che voi quali consacrati a Dio avete il dovere di istillare e di insegnare agli altri. All'opera dunque, o cari ministri di Dio, servi fedeli di Colui che è nostro Signore e Salvatore universale, onde far scomparire senza indugio ogni dissenso fra voi ed appianare le vostre divergenze nella pace. Cosí facendo voi farete cosa bene accetta al Dio di tutte le cose ed a me vostro compagno nel servizio di Dio farete dono singolarmente piacevole».

L'ecclesiastico che ha messo sulle labbra di Costantino queste parole sapeva benissimo quale importanza la concorde e propizia adesione dei vescovi avesse nel piano unitario di governo del nuovo sovrano e qual parte l'Oriente venisse con Costantino ad assumere nel regime unitario romano ormai soltanto di nome. Occorreva una professione di fede cristiana adatta alle classi dominanti nell'Oriente cristiano: una professione di fede che potesse unificare intellettualmente in una visione razionalistica dell'universo il mondo che Costantino aveva già unificato nelle

sue mani vittoriose. Ma una visione razionalistica dell'universo non avrebbe annullato irrimediabilmente l'insindacabile autonomia della società cristiana amministratrice di carismi soprannaturali, e la Roma politicamente decapitata non era, per lo stesso libero e spontaneo giuoco delle forze morali del vecchio Impero, tratta a riprendere sul terreno della pura spiritualità la difesa di un'ortodossia trascendentale che avrebbe rappresentato la tutela teoretica dei suoi poteri primaziali di governo sulle grandi realtà dello spirito?

Le riunioni preliminari alla grande adunata ufficiale del sinodo avevano potuto già mettere a sufficienza allo scoperto le tendenze prevalenti dei vescovi convenuti. Le formule estreme dell'arianesimo erano parse a tutti fin dal primo giorno blasfemamente audaci. Mai il sinodo sarebbe stato capace di tollerarle per ortodosse. I maldissimulati sostenitori di Ario capitanati da Eusebio di Cesarea ripiegarono pertanto su retrostanti posizioni difensive cercando di escogitare circonlocuzioni bibliche che salvassero senza darlo a di vedere il presupposto cardinale della inferiorità del Verbo al Padre e della sua appartenenza al novero delle realtà extra-divine. Scorrendo e valutando le ripetute menzioni che Atanasio fa nei suoi scritti delle discussioni conciliari, si ha l'impressione che Ario, per quanto presente a Nicea, fosse passato immediatamente in seconda linea e che la lotta si svolgesse aspra e serrata fra i partigiani di Alessandro fiancheggiato

dall'indomito diacono Atanasio stesso e il piccolo gruppo anatolico con a capo Eusebio di Nicomedia. Si vede chiaramente che conflitti di rivalità politica regionale soggiacciono alla controversia teologica. Eusebio di Nicomedia aveva già esercitato il potere sotto Licinio. Correva rischio di vederselo sfuggire di mano sotto il nuovo sovrano: la sua visione del cristianesimo era già una visione cortigianesca, si trattava di preservarla sotto il nuovo regime, quel nuovo regime politico unitario costantiniano di cui Alessandria non poteva non duramente soffrire. Scartate recisamente le formule ariane che facevano del Figlio una realtà tratta dal non essere, una cosa creata, fatta, succeduta a un periodo di non essere, i vescovi sembravano disposti ad accettare l'altra formula secondo cui il Verbo è da Dio. Ma poiché questa formula si prestava ad un certo equivoco su cui naturalmente gli eusebiani erano facilmente tentati di speculare, la formula è scambiata nell'altra: «Dalla essenza di Dio». Qualcuno – può darsi Osio di Cordova – cominciò tra i presenti a ventilare l'idea di adottare il termine specifico *omoousios*. Questo vocabolo aveva alle sue spalle, lo sappiamo, una storia leggermente movimentata ed ambigua. Riassumeva però con sufficiente proprietà in un solo vocabolo le due nozioni filosofiche ormai predominanti nel dominio delle discussioni trinitarie e cristologiche, della eguaglianza specifica e della unità numerica di natura fra il Figlio e il Padre. Gli eusebiani gli erano nettamente ostili e, decisi ad evitare la sanzione ufficiale del termine deprecato, essi ricorsero ad

una estrema scappatoia che si trasformò d'un subito nel documento della loro disfatta. Eusebio di Cesarea cioè sottopose al sinodo una formula di fede che sembra fosse quella da lui fatta adoperare nella sua Chiesa. Vale la pena di riferirla: «Come abbiamo appreso dai vescovi nostri predecessori, cosí nelle prime istruzioni religiose come nell'atto di ricevere il lavacro salutare; come imparammo dalle divine Scritture, come nel sacerdozio e nell'episcopato credemmo e insegnammo, cosí anche ora, credendo, esponiamo la nostra fede. Crediamo in un Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le realtà visibili ed invisibili, ed in un Signore Gesù Cristo, Verbo di Dio, Dio da Dio, lume da lume, vita da vita, Figlio unigenito, primogenito di tutta la creazione, generato da Dio Padre prima di tutti i secoli, per cui mezzo tutte le cose furono fatte. Egli si incarnò per la nostra salvezza e dimorò fra gli uomini. Patí e risorse il terzo giorno. Risalí al Padre. E di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi ed i morti. Crediamo pure in uno Spirito Santo, ritenendo che ciascuna di queste realtà esista e sussista realmente. Il Padre veramente Padre, il Figlio veramente Figlio, lo Spirito Santo veramente Spirito Santo. Come appunto nostro Signore disse inviando i suoi discepoli a predicare: andate e istruite tutti gli uomini battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Nella lettera poi diretta alla propria Chiesa che Eusebio di Cesarea si è guardato bene dall'inserire nel laconico racconto del

sinodo, ma che Atanasio, Socrate e Teodoreto ci hanno conservato per lui, il vescovo razionalizzante e cortigiano descrive a suo modo l'accoglienza fatta dall'assemblea e dall'imperatore alla sua astuta proposta. Nessuno avrebbe fatto opposizione alla forma. Il sovrano anzi lo avrebbe elogiato dichiarando che quella era la propria fede, raccomandando però l'aggiunta dell'*omoousios* di cui, al dire di Eusebio, l'imperatore stesso si sarebbe compiaciuto di spiegare il significato. Senza dubbio tra il simbolo proposto da Eusebio e quello definitivamente sanzionato a Nicea corrono patenti affinità. Ma bastano il vocabolo *omoousios* e gli anatematismi finali a stabilire tra l'uno e l'altro un abisso. Tanto vero questo che per giustificare agli occhi della sua Chiesa l'accomodante adesione al simbolo definitivo Eusebio deve fare ricorso ad interpretazioni lambiccate del tutto incompatibili col vero valore della formula nicena. Dice infatti, dopo avere riportato il testo del simbolo approvato dal sinodo, che quando egli fu incitato a sottoscriverlo volle rendersi conto del significato attribuito agli incisi capitali: vale a dire la formula «dalla essenza» e l'altra, «*omoousios*». Ecco di nuovo le sue parole: «Dopo parecchie domande e risposte gli interpellati dichiararono che le parole *dal Padre* non volevano affatto significare che il Figlio fosse una parte del Padre. Per amor di pace – continua Eusebio – accolsi anche l'*omoousios* e la formula *è generato e non creato*, dopo però essermi accertato che il vocabolo *creato* designa genericamente tutte le realtà create dal Figlio e con le quali questi nulla ha di

comune. Il Figlio non è *una cosa fatta* ma è di una essenza migliore che quella di tutte le creature. La sua sostanza infatti è, secondo l'insegnamento biblico, generata dal Padre, ma la natura specifica di questa generazione è inesplicabile e incomprensibile. L'*omoousios* poi, secondo le spiegazioni date, significa soltanto che il Figlio non rassomiglia ad alcuna delle creature ed è in tutto simile al Padre che l'ha generato e non è ricavato da ipostasi o sostanza diversa da quella del Padre. Ho sottoscritto anche l'anatema annesso al simbolo in cui sono rigettate espressioni non bibliche. Infine – e qui l'impudente opportunismo eusebiano raggiunge il colmo – non mi è parso opportuno colpire di anatema l'espressione *prima di essere generato non era*, poiché è certo per tutti che il Figlio di Dio esiste anche prima della nascita corporea».

Il sotterfugio eusebiano era un espediente puramente personale. Il simbolo definitivo approvato a Nicea volle essere la consacrazione ufficiale solenne della consustanzialità del Verbo col Padre contro qualsiasi attacco al mistero insondabile della compenetrazione assoluta scambievole delle ipostasi divine, in una molteplicità di soggetti e in una unità di natura a cui però l'ancora imperfetto idioma teologale minacciava di far correre i rischi di una indefinibile visione monadistica delle realtà del Divino.

Come si è verificato in Occidente a proposito della controversia donatistica, cosí ora a proposito della controversia ariana l'autorità civile si affrettò a sanzionare le decisioni conciliari. Ario

e i suoi due irriducibili sostenitori, i vescovi libici Teognide e Secondo, furono esiliati nell'Illirico e gli scritti di Ario furono condannati insieme a quelli – singolare abbinamento – di Porfirio. Sembra che un medesimo verdetto di esilio colpisse a breve distanza Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea. Alessandria col suo Alessandro e col suo Atanasio aveva trionfato nettamente a Nicea. Lo si vide ben chiaro soprattutto nella condanna che Nicea lanciò contro lo scisma del vescovo Melezio nella Tebaide, che tendeva a staccare l'episcopato dell'Alto Egitto dalla sudditanza al vescovo alessandrino e contro cui documenti recenti ritrovati in frammenti papiracei hanno mostrato quanto duramente infierisse la curia patriarcale alessandrina.

Ormai la Chiesa d'Oriente vittoriosa e accarezzata dal potere sovrano assumeva una configurazione dottrinale e disciplinare che avrebbe dovuto e potuto servire in pari tempo alle finalità della politica totalitaria come alle esigenze della prassi religiosa nella società uscita alfine dal periodo della prova e della persecuzione. La vita del clero, l'ordinazione sacerdotale, le principali celebrazioni liturgiche, tutto viene sottoposto a legislazione rigorosa. I canoni di Nicea condannano la evirazione come condizione incompatibile con il sacerdozio (si tenga presente che gli eunuchi di corte erano i piú ostinati difensori dell'arianesimo); condannano le coabitazioni di giovani donne con dignitari ecclesiastici; condannano le ordinazioni affrettate; fissano le regole

dell'ordinazione sacerdotale e vescovile; uniformano l'organizzazione vescovile alla ripartizione provinciale dello Stato; disciplinano i rapporti gerarchici delle principali Chiese d'Oriente.

Istintivamente diffidente verso tutti coloro che avevano avvicinato il debellato rivale Licinio, Costantino si appoggia dunque nel primo momento del suo trionfo orientale sulle correnti cristiane dell'Egitto alessandrino, come per l'Occidente, nelle sue prime diffidenze per tutto quello che era romano, dopo la vittoria *ad Saxa Rubra*, si era appoggiato sull'episcopato dell'Africa romana. Nella sua lotta sorda con le alte classi anatoliche e siriache si doveva giungere fatalmente ad un compromesso. Dalla parte avversa naturalmente i vecchi partigiani di Licinio sentirono altrettanta necessità nelle loro consuetudini cortigianesche, di avvicinarsi al nuovo sovrano e di riguadagnare nella sua corte quell'azione di privilegio già conseguita nel regime del suo predecessore. Il terreno del compromesso fu l'arianesimo, quella forma cioè d'interpretazione cristiana che consentiva meglio di qualsiasi altra interpretazione alla religione ormai ufficialmente sanzionata di essere quello strumento di governo che la religione appare sempre nelle mani di reggitori di popoli tendenti all'assolutismo.

Nell'aprile del 328 Atanasio, il giovane diacono che aveva nettamente trionfato a Nicea, succedeva ad Alessandro nella sede alessandrina. E da questo momento in poi per 45 anni egli

avrebbe occupato una posizione di primo rango sulla scena delle lotte politiche e religiose.

Battuti al sinodo, i patrocinatori di Ario si accinsero ad organizzare la loro riscossa. In condizioni che noi non possiamo ben definire Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea furono richiamati dall'esilio e si accinsero a ripristinare le sorti dell'arianesimo battuto a Nicea.

Reduce appena dal breve esilio, Eusebio di Nicomedia, ormai patentemente aspirante a riguadagnare presso Costantino la posizione che aveva occupato presso Licinio, si accinse a raggiungere due precipui intenti: la reintegrazione ecclesiastica di Ario e l'isolamento politico e religioso di Atanasio. Raggiungeva il primo intento verso il 331. Ario fu abilmente dipinto come resipiscente e fu presentata al sovrano una sua nuova equivoca ed anodina formula di fede: ma il ritiro della sentenza di esilio non fu potuto tradurre in atto stante l'indomabile resistenza di Atanasio e Ario dovette restarsene a Costantinopoli, dove una morte misteriosa lo incoglieva poco tempo piú tardi. Raggiungere il secondo fu impresa piú difficile. Eusebio comprese che per ridurre alla inefficienza ecclesiastica l'avversario egiziano occorreva assolutamente fare il vuoto intorno al vincitore di Nicea. E adocchiò per primo il metropolita di Antiochia, Eustazio, che si cercò subito di sostituire con un avversario dichiarato di Alessandria e del suo presule.

L'*omoousios* era già stato occasione di polemiche vivaci fra lui ed Eusebio di Cesarea che accusava il gerarca cristiano di Antiochia di teologia sabelliana. Per ingaggiare piú da presso la lotta Eusebio di Nicomedia e il suo alleato e correo Teognide di Nicea pensarono bene di intraprendere il pellegrinaggio divenuto ormai di prammatica agli edifici religiosi che Costantino aveva innalzato in Palestina dopo il viaggio di Elena e il ritrovamento mitico degli avanzi della Passione. Al ritorno parve che l'occasione fosse buona per indire ad Antiochia stessa un sinodo chiamato a giudicare la discordia fra il vescovo locale e il vescovo di Cesarea. Corsero varie accuse da una parte e dall'altra: quella che dovette far colpo su Costantino fu l'accusa lanciata contro Eustazio di essersi mostrato straordinariamente irriverente alla figura della madre dell'Imperatore, Elena, la vecchia *stabularia* di Drepano. L'accusa fece naturalmente il suo effetto ed Eustazio, deposto, fu esiliato nell'Illirico. Ne raccolse la successione un tale Eulalio. E da allora la Chiesa antiochena fu messa a soqquadro da uno scisma che al tramonto del secolo covava ancora il suo fuoco.

Nel terzo libro della sua biografia costantiniana, Eusebio ci ha voluto far credere che la grande metropoli siriaca l'avesse voluto per suo vescovo e che egli avesse rifiutato per sentimento di modestia, ricevendo per questo da Costantino cordiali felicitazioni. Ma tutto lascia invece supporre che solamente uno sparuto partito di «regalisti» l'avrebbe veduto volentieri colà e che

lo storico aulico non deve essere stato molto solleticato dalla prospettiva di andare a governare un gregge in grande maggioranza a lui ostile.

Eliminato il pericolo atanasiano da Antiochia, Eusebio credette giunto il momento di perdere per sempre agli occhi di Costantino il metropolita alessandrino. Facendosi l'eco di accuse messe in giro da quei meleziani, i cui papiri recentemente ritrovati hanno messo in luce l'irreconciliabile animosità contro il patriarca, lo dipinse come usurpatore di prerogative sovrane e di abusi fiscali. Ma Atanasio aveva previsto il colpo e due suoi rappresentanti si trovarono a Nicomedia per pararlo. Costantino volle l'imputato alla sua presenza. Ma i rappresentanti meleziani, esumando tutte le piú vecchie dicerie circolanti contro Atanasio, lo dipinsero come reo di alto tradimento. Costantino deferí l'esame della situazione ad un sinodo che avrebbe dovuto radunarsi a Cesarea nel 334. Atanasio non si mosse però da Alessandria e mandò per iscritto le sue giustificazioni. Costantino non recedette dal suo proposito di convocare il sinodo, a cui fu assegnata come nuova sede Tiro.

La politica costantiniana pencolava sempre piú verso un intervento diretto e decisivo nelle controversie religiose. Tre anni prima, nel 331, l'imperatore aveva emanato un editto, che è il primo esempio di persecuzione dello Stato contro i dissenzienti dalla ortodossia ecclesiastica, contro i seguaci di Novaziano, di Valentino, di Marcione, di Montano, di Paolo di Samosata.

Com'era da prevedersi, il sinodo di Tiro, di cui Eusebio di Cesarea ci descrive con tanto compiacimento la procedura, segnò la completa disfatta di Atanasio. Pur intuendo che andava incontro alla propria rovina, Atanasio, sottomesso all'esplicito comando dell'imperatore, si presentò ai suoi avversari anatolici e siriaci, spalleggiati dai meleziani d'Egitto, che erano furibondi contro di lui per le misure di rigore che egli stesso aveva fatto adottare dalle autorità civili a loro riguardo.

Il sinodo, in séguito alla relazione di una commissione nettamente antiatanasiana, che espletò un sopraluogo, pronunciava sentenza di deposizione contro il patriarca alessandrino, al quale interdiceva di tornare alla propria sede. A verdetto pronunciato, gli Eusebiani si trasferirono in massa a Gerusalemme, per partecipare alla inaugurazione solenne della basilica del Santo Sepolcro.

Atanasio pensò di presentarsi personalmente all'imperatore e lo raggiunse a Costantinopoli. Ma gli avversari lanciarono contro di lui l'accusa che egli fosse a parte delle mene che impedivano i rifornimenti granari della nuova capitale e agli inizi del 336 Atanasio era esiliato a Treviri, nella Gallia lontana. Cogliendo l'occasione propizia, gli Eusebiani vollero anche liquidare la questione teologica e condannarono solennemente Marcello di Ancira, che innegabilmente interpretava l'omoousios in un senso strettamente sabelliano. Marcello concepiva Iddio a modo di una

monade che si esp1icava in una trinità, secondo le varie economie spirituali affidate di volta in volta alle sue successive manifestazioni, che sono quindi «personali» nel significato originale del termine, in quanto Dio spiega parti successivamente diverse sulla scena del mondo. Lo stesso Dio, secondo Marcello, è Padre e legislatore nel Vecchio Testamento, Figlio nell'opera della Incarnazione, Spirito nella restaurazione delle anime. Tutto, nei misteri della vita divina, si riduce ad un processo di dilatazione e di contrazione, per cui la semplice monade divina compie, sospende e riprende la sua azione di riscatto. Con la condanna di Marcello si può dire che l'opera di Nicea era sostanzialmente annullata.

Al tramonto del 335 Costantino, innestando il concetto tetrarchico di Diocleziano sul suo desiderio di assicurare l'ereditarietà del potere, assegnava al figlio Costantino II il governo di tutte le regioni ad ovest delle Alpi, al figlio Costanzo l'Oriente e al figlio Costante l'Italia, l'Illirico e l'Africa. Dalmazio, nipote di Costantino, era incaricato di proteggere la frontiera gotica, ricevendo il governo delle provincie di confine, Mesia, Tracia, Macedonia, e Annibaliano, altro nipote, riceveva un regno comprendente il Ponto, l'Armenia e la Cappadocia.

Il 22 maggio del 337, dopo avere ricevuto per le mani di Eusebio di Nicomedia il battesimo che l'imperatore cosiddetto convertito aveva procrastinato fino allora, Costantino si spegneva nella sua villa imperiale di Nicomedia stessa.

Si spegneva cosí il sovrano la cui politica religiosa ha segnato una data decisiva nello sviluppo della nostra civiltà mediterranea. La leggenda, cresciuta cosí lussureggiante intorno al suo sepolcro, sta ad attestare i risultati prodigiosi degli atteggiamenti politici da lui assunti sotto lo stimolo di circostanze particolari infinitamente sproporzionate alle ripercussioni che essi hanno avuto nella storia. È anacronistico immaginarsi un Costantino completamente indifferente a cose religiose, che segue nella sua politica i soli suggerimenti del proprio vantaggio immediato. Ma è ugualmente puerile abbandonarsi ciecamente alla esaltazione che ha fatto di lui Eusebio nella sua biografia, cosí spesso trasformatasi in panegirico. Giunto ad apprezzare il cristianesimo come una forma religiosa superiore a quelle che erano professate intorno a lui, Costantino non ha esitato a legiferare il riconoscimento finale del cristianesimo e ad assicurargli in tutte le forme la sua protezione. Il suo grande sogno politico, l'unificazione cioè dell'Impero, non piú possibile ormai senza la preponderanza incontrastata dell'elemento orientale, non si sarebbe potuto attuare senza che egli entrasse sempre piú in dimestichezza con le classi nuove che, cristiane, rappresentavano in Oriente la cultura e il potere. Ma, politico astuto ed accorto, non ha mai seguìto una politica di rigida intransigenza. E fino all'ultimo giorno della sua vita ha fatto mille concessioni al paganesimo, là dove queste erano necessarie per placare collere e prevenire pronunciamenti. Di qui l'incoerenza della sua legislazione e dei suoi atteggiamenti.

Spesse ombre avvolgono la sua figura. Nella storia del cristianesimo egli ha segnato una data fatale perché ammettendo la legalità del Vangelo, che in tutto il suo contenuto sociale è separazione di valori politici dai valori religiosi, ha iniziato un ciclo di civiltà, in completa difformità dalla mentalità del cristianesimo antico.

La salma di Costantino rivestita di porpora fu deposta in una cassa d'oro e trasportata a Costantinopoli. Costanzo II, che aveva abbandonato la Mesopotamia alla notizia della gravità del male di suo padre, giunse quando questi era già morto. I solenni funerali si svolsero alla sua presenza. Il feretro fu deposto con le insegne imperiali nel palazzo dove ricevette gli onori della adorazione orientale, che l'imperatore vivente riceveva dai tempi di Diocleziano. I funzionari, i senatori, i dignitari passarono dinanzi ad esso, prosternandosi. Quindi fu deposto nella tomba imperiale del tempio degli Apostoli.

Ma il cadavere era fresco ancora nel suo sepolcro che scene selvagge si svolsero in città, dove si trovavano tutti i membri della famiglia imperiale, ad eccezione di Costantino II e di Costante. Vi si trovavano cioè il fratello di Costantino, Giulio Costanzo, l'altro fratello, Annibaliano, i due figli di Dalmazio, Annibaliano e Dalmazio, un figlio di Giulio Costanzo e altri quattro nipoti di Costantino. Ed ecco che sotto l'ispirazione vile e crudele di Costanzo una sommossa militare riesce a trucidare nel giro di poche ore i due zii e i sette cugini del nuovo sovrano. Fu

gelosia di potere, fu desiderio di accentramento? È difficile dire. Sempre coerente a se stesso, Eusebio sorvola sul tragico evento, limitandosi a dire che gli eserciti mostrarono unanimi di non volere come signori che figli di Costantino!

La successione del primo imperatore cristiano si effettuava in un bagno di sangue.

XIV
L'ARIANESIMO DEI REGNI BARBARICI

Il sistema di trasmissione del potere che Costantino aveva escogitato apparve immediatamente vulnerato dalla tragedia scatenatasi a Costantinopoli all'indomani della sua scomparsa. Dopo essere stati proclamati Augusti nel settembre del 337, i tre figli di Costantino ritennero conveniente darsi convegno a Sirmio, la metropoli della Pannonia, oggi Mitrovitza, per una nuova divisione dell'Impero (la Tracia e Costantinopoli, che un anno prima erano state assegnate a Costantino II, passarono a Costanzo) e per adottare misure uniformi di politica religiosa. Fu deciso fra l'altro di richiamare dall'esilio tutti i vescovi vittime delle recenti polemiche. Atanasio poté cosí tornare alla sua sede e lo fece seguendo un itinerario che doveva destare piú tardi i sospetti e le recriminazioni dei suoi implacabili avversari: attraverso cioè la Pannonia, la Mesia e l'Anatolia.

Ma fu breve il trionfo. Le ragioni etnico-politiche che avevano alimentato le lotte ariane nella unità del governo Costantiniano, ebbero agio di manifestarsi con violenza anche maggiore, ora che l'Impero era suddiviso in tre parti. L'Occidente intiero, cosí quello soggetto a Costantino II come quello soggetto a Costante, apparve fedele all'*omoousios*. Probabilmente l'Occidente

non comprendeva neppure bene le basi delle discordie teologiche che laceravano l'Oriente. Qui gli Eusebiani avevano ormai nettamente il sopravvento. L'Egitto, che una cosí lunga tradizione legava a Roma, recalcitrava al giogo che l'episcopato partigiano della nuova Roma voleva imporgli e guardava con simpatia e con fedeltà all'Occidente. Di qui stesso le gelosie e le ire del potere centrale di Costantinopoli.

Le ragioni del dissidio si fecero ancora piú acute, quando nel 340, scoppiata la lotta tra Costantino e Costante, il primo fu colpito a morte in una imboscata presso Aquileia, e tutto l'Impero si trovò diviso fra due soli Augusti.

Erano appena rientrati dal loro esilio i vescovi ortodossi che gli Eusebiani ripresero alacremente i loro intrighi. Cominciarono col deporre in un sinodo costantinopolitano il vescovo della capitale, Paolo, per innalzare al suo posto l'instancabile corifeo del partito, Eusebio di Nicomedia. E poiché in quel torno di tempo moriva lo storico, Eusebio di Cesarea, riuscirono a fargli dare per successore un fautore sicuro dell'arianesimo, un suo discepolo, Acacio. Dopo di che ripresero la loro campagna di denigrazioni contro Atanasio e, per passare efficacemente dalle parole agli atti, si arrogarono da Costantinopoli il diritto di dare un vescovo al partito ariano di Alessandria, scegliendo a tale dignità un tal prete Pista. E qui essi si videro costretti, per rassodare la posizione ecclesiastica del loro protetto, a muovere un passo di un valore straordinario, che pesò poi piú tardi sulla loro attività e in

genere su tutto l'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica orientale: chiesero cioè il riconoscimento di Roma per il vescovo intruso di Alessandria. Una deputazione degli Eusebiani, formata di un prete a nome Macario e di due diaconi, Martirio ed Esichio, prese la via dell'Occidente, recando con sé i documenti relativi ai supposti crimini di Atanasio. Giulio, vescovo di Roma dal febbraio 337, non fece altro che trasmettere l'incartamento all'imputato perché ne prendesse visione e formulasse le sue discolpe. A distanza di poche settimane giungevano a Roma rappresentanti di Atanasio i quali portavano con loro una dichiarazione collettiva d'un centinaio di vescovi egiziani nella quale erano minutamente confutate le accuse mosse al loro metropolita. Con procedimento di corretta imparzialità Giulio sul tramonto del 338 convocava ad un sinodo romano le due parti.

Atanasio accoglieva l'invito prontamente e nella primavera del 339 era a Roma con un manipolo di monaci egiziani che dovettero destare la sorpresa e l'ammirazione della comunità cristiana di Roma, spargendo in mezzo ad essa i semi di una propaganda ascetica destinata a frutti rigogliosi.

Oltre al desiderio di ottenere da Roma il riconoscimento dei propri diritti, Atanasio si era dovuto affrettare ad abbandonare l'Egitto in seguito all'insediamento violento d'un nuovo vescovo, mandato ad Alessandria dall'imperatore al posto dell'inetto e insignificante Pisto. Questa volta il prescelto era un cappadoce, tal Gregorio, la cui presa di possesso ad Alessandria, nella Chiesa di

Cirino, diede luogo a scene d'inaudita violenza. Prevedendo i tragici avvenimenti e per nulla fidando nella protezione del prefetto Filagrio, Atanasio aveva ritenuto prudente prendere a tempo il mare.

Messi d'altro canto al corrente dai loro emissari degli umori prevalenti a Roma i vescovi orientali non si affrettarono affatto ad accettare l'invito di Giulio. Trattennero invece per parecchi mesi ad Antiochia i suoi delegati, Elpidio e Filosseno, e dopo essersi concertati con l'episcopato simpatizzante dell'Impero orientale li rimandarono con una lettera dura ed insolente, per comprendere il valore della quale occorre pure tener presente dinanzi agli occhi la singolare situazione politica del momento, specialmente nel bacino danubiano.

Da quando, con le sue conquiste, Augusto aveva portato al corso stesso del Danubio la frontiera militare, si può dire che ogni crisi della civiltà imperiale romana, il che è quanto dire della civiltà europea, si era fatta immediatamente e potentemente risentire in quel bacino danubiano che sembra aver costituito sempre, ieri come oggi, uno dei cardini centrali della costituzione civile unitaria del continente.

La zona di occupazione non si confuse subito con quella di annessione su tutta la linea percorsa dal fiume. Nella attuazione del chiaro e lungimirante piano augusteo, i mezzi variano a norma delle esigenze militari e delle possibilità locali. Occupazione e annessione s'identificarono subito nell'alto e nel basso

Danubio. Nell'alto Danubio il letto stesso del fiume segnò dal primo momento la frontiera romana, dal lago di Costanza al monte Cezio, nelle provincie della Rezia e del Norico. Lo stesso fu nel basso Danubio, dalla confluenza della Sava, al Mar Nero, nella provincia della Mesia.

La situazione fu completamente diversa lungo il medio Danubio, nella Pannonia. Qui la difesa permanente non oltrepassò al principio la linea della Drava, piú breve e piú prossima alla Dalmazia, cui per qualche tempo fu necessario ancora badare con attenta vigilanza. L'esercito danubiano incaricato di difendere quel lungo settore di duemila e settecento chilometri comprese sotto Augusto cinque legioni, vale a dire, tenendo conto anche dei corpi ausiliari, un complesso che oscillava fra i settantamila e gli ottantamila uomini. Tre delle legioni erano raggruppate nella Pannonia e precisamente nel campo di Petovio. Le altre due occupavano la parte superiore della provincia della Mesia, e probabilmente fin dai tempi di Augusto si trovavano riunite a Singidunum, l'attuale Belgrado, punto strategico di straordinaria importanza, alla confluenza del Danubio e della Sava. L'alto Danubio invece era protetto solamente da truppe ausiliarie, coorti di fanteria e ali di cavalleria.

La difesa del basso Danubio nell'epoca augustea era stata garantita dal regno vassallo della Tracia, che disponeva di eccellenti elementi militari indigeni.

La conquista, l'annessione, la fortificazione del territorio, la distribuzione delle truppe confinarie, non erano state che il prologo della penetrazione civile della romanità in quelle regioni. Ma la penetrazione pacifica non era riuscita a sopraffare ed a cancellare il carattere e la funzione militareschi di tutta la regione. Si trattò sempre di provincie di frontiera e di provincie di una determinata frontiera.

L'elemento militare pertanto occupa nella loro configurazione demografica un posto dei piú cospicui. E d'altro canto esso elemento militare, lungo il Danubio, ha una sua configurazione completamente diversa da quella dell'elemento militare disseminato, ad esempio, lungo la frontiera del Reno, o lungo la frontiera che lambiva il deserto africano. È in mezzo a questo elemento militare della frontiera danubiana che noi troviamo diffuse soprattutto religioni orientali come quella di Mitra o quella di Giove Dolicheno.

Provincie di frontiera sensibilmente distanti da quella zona mediterranea centrale dell'Impero, che rappresentò sull'inizio il principale focolare d'irradiazione del messaggio cristiano, esse non furono raggiunte che tardi dalla disseminazione del Vangelo. La persecuzione che sotto Diocleziano e Galerio imperversò lungo questa linea confinale, in mezzo alle file delle legioni, dimostra il successo del proselitismo cristiano colà. Gli atti dei martiri che ci hanno conservato, per quanto deformato dalla leggenda, il ricordo dei martiri, lungo le provincie del Norico, della

Pannonia e dalla Mesia, tradiscono una certa aria di famiglia, che ha il suo posto nella esuberante fioritura della letteratura agiografica. Queste provincie, situate tra il mondo orientale e il mondo occidentale, assumono improvvisamente una funzione considerevole nell'ora delicatissima del trapasso dall'Impero pagano del IV secolo incipiente alla trasformazione religiosa bandita ed instaurata da Costantino. Se l'arianesimo è sostanzialmente anatolico nel momento del suo successo, è illirico nel momento del suo sforzo per penetrare in Occidente. E come nel III secolo i culti orientali avevano guadagnato nell'Illirico una propagazione tanto piú ragguardevole in quanto avevano riscosso la adesione di una serie di imperatori originari della regione, cosí l'arianesimo trae nel IV secolo la sua piú vistosa potenza dalla adesione di un episcopato cortigiano, disseminato lungo la linea di quei territori danubiani di frontiera, che rappresentano la zona piú sensibile della organizzazione politica e religiosa romana. Noi vediamo cosí vescovi di modestissima taglia morale e di embrionale formazione teologica assumere improvvisamente funzioni di corifei e di arbitri nelle polemiche religiose, cui è mescolato il governo imperiale.

Ed è là sulla linea del Danubio da Vienna a Belgrado (Singidunum) e a Sofia (Serdica) che si decidono a mezzo il secolo IV le sorti spirituali della romanità. E d'altro canto è sempre in virtú della loro posizione geografica che le provincie rivierasche del medio e del basso Danubio possono spiegare un'azione

straordinariamente cospicua nella diffusione ulteriore della civiltà cristiana. In contatto piú diretto con quelle popolazioni barbariche d'oltre Danubio la cui pressione comincia ad essere avvertita allora sulla penisola balcanica, queste provincie rivierasche riescono attraverso la loro costituzione gerarchico-episcopale a lanciare il messaggio cristiano verso gli invasori che sopraggiungono. Su questo programma di ministero missionario esse portano e segnano l'impronta del loro particolare temperamento e della loro particolare accezione del cristianesimo. Le ripercussioni di questo fatto si faranno sentire a lungo nei secoli.

Annesso da Augusto nel 16 avanti Cristo, il Norico fu da principio governato da procuratori. Dall'epoca di Marc'Aurelio tale governo passò nelle mani del legato della *Legio II Italica*. Vi si distinguevano due regioni: la prima propinqua all'Inn e al Danubio; l'altra interna, corrispondente press'a poco alle attuali Stiria e Carinzia, le vallate superiori cioè della Mur e della Drava. Diocleziano distinse le due regioni in due provincie: il *Noricum ripense* e il *Noricum mediterraneum*, o interiore.

La conquista della Dacia ai tempi di Traiano portò alla distinzione di due provincie pannoniche, la Pannonia superiore ad ovest e la Pannonia inferiore a est. Diocleziano suddivise a sua volta le due provincie e alla Pannonia prima e alla Pannonia seconda furono aggiunte la Savia e la Valeria. Anche la Mesia conquistata da Augusto fu divisa da Domiziano in due provincie: *Moesia superior* e *Moesia inferior*. La nomenclatura fu cambiata sotto

Aureliano, e poi sotto Diocleziano, quando la Mesia inferiore fu sensibilmente ridotta e si costituí una Scizia alle bocche del Danubio.

Tutta la regione una volta annessa all'Impero fu sottoposta ad una intensa pressione romana. Si può dire che la lingua latina riuscí a regnare lungo tutto il corso del Danubio, fin quasi alla sua foce. Soltanto nella Mesia inferiore la lingua greca mantenne un inviolabile sopravvento.

Etnicamente, il territorio intiero non smarrí il suo carattere originario. La razza illirica e la razza tracica vi si ramificarono, ma non vi si confusero. E poiché il reclutamento vi era regionale, il cospicuo elemento militare fu esso stesso ragione di inalterabile conformità etnica.

Se prescindiamo da tarde leggende agiografiche, che anche per quanto riguarda la penetrazione del cristianesimo in territorio danubiano si sono compiaciute di riportare le principali sedi vescovili ad origine apostolica, noi dobbiamo oggi riconoscere che per tutto il corso del secondo secolo e per la prima metà del terzo non troviamo in questa provincia alcuna Chiesa organizzata.

L'accenno generico contenuto al principio del terzo libro della *Storia ecclesiastica* di Eusebio ad una propaganda cristiana dell'Apostolo Andrea nella Scizia, che noi non sappiamo se sia attinta a qualche fonte agiografica apocrifa o a una testimonianza di Origene, non ha in verità maggior valore storico di quel che

ne possa avere la testimonianza dell'apologista Giustino, in quel passo generico del dialogo con Trifone (117) nel quale dice che il cristianesimo è già penetrato ai suoi tempi fra i popoli piú diversi, tra cui designa quelli che trascorrono la loro vita sui carri, il che costituisce una indiscutibile segnalazione degli Sciti. Altrettanto generica e vaga è la testimonianza di Tertulliano nell'*Adversus Judaeos*, *7*, dove passa in rassegna anche lui i popoli già convertiti a Cristo e nomina Getuli, Sarmati, Daci, Germani, Sciti. Anche San Paolo dice nella sua lettera ai Romani che la sua opera di evangelizzazione l'ha portato fino ai paesi dell'Illirico (*XV, 19*). Ma la frase dell'Apostolo non vuol dire altro che questo: che i suoi viaggi missionari attraverso la Macedonia l'avevano portato a toccar quasi, senza oltrepassarle, le frontiere della Dalmazia e della Pannonia.

Una prima menzione sicura di penetrazione cristiana sulle rive del Danubio noi la incontriamo alla fine del secondo secolo, all'epoca di Marco Aurelio. Accenniamo al famoso miracolo della *Legio XII Fulminata*. Sono ben noti i dati della tradizione. Durante la campagna di Marco Aurelio contro i Quadi nel 174, l'esercito imperiale corse rischio, un giorno, di morir di sete in una regione desolata, nel momento stesso in cui i nemici si accingevano ad attaccarlo. I soldati cristiani che facevan parte di un distaccamento della *Legio* mandato in Pannonia, si misero allora a pregare il loro Dio di intervenire provvidenzialmente a

salvare le truppe dal pericolo imminente. Ed ecco che un uragano improvviso diede ai Romani l'acqua desiderata e ai Barbari un tal pànico che la vittoria fu per le truppe imperiali cosa agevole ed insperata. Questo il racconto della tradizione cristiana, attestatoci da Eusebio di Cesarea (H. E. *V, 5*) e da Tertulliano (APOL. *5, Ad Scapulam, 4*), che attingono da Apollinare di Gerapoli, per noi perduto. Ma quel che rende esitante lo storico di fronte a questa testimonianza è il fatto che dell'episodio prodigioso esistono parallelamente al racconto cristiano due altre versioni entrambe pagane. L'una, ufficiale, che noi troviamo nella *Historia Augusta* e in Claudiano (HIST. AUG. M. AUR. XXIV; Claudiano, *De VI Consulatu Honorii*, *340-350*), attribuiva il prodigio alle preghiere dello stesso imperatore Marco Aurelio. L'altra versione pagana, trasmessaci da Diane Cassio (naturalmente spogliato dalle aggiunte di Xifilino *LXXI, 8-10*) attribuisce il miracolo all'intervento del mago egiziano Arnufide. Del resto la colonna Antonina, destinata a celebrare le vittorie dell'imperatore, ha consacrato il ricordo dell'evento strepitoso. Ma naturalmente chi fa cadere qui la pioggia miracolosa sull'esercito romano è *Jupiter Pluvius*. La versione cristiana che noi troviamo in Tertulliano è vulnerata dal fatto che l'apologista latino la contamina con un grosso abbaglio, allegando cioè un presunto messaggio di Marco Aurelio al Senato per annunciare la cosa ed un presunto editto di tolleranza del medesimo imperatore filosofo, che non

sono mai esistiti. D'altro canto ci consta che l'appellativo di *Fulminata* era portato dalla legione XII prima del fatto prodigioso, che secondo Eusebio e Apollinare lo avrebbe a lei meritato.

Il carattere per lo meno parzialmente leggendario dell'episodio trapela da ogni parte. Si può benissimo pensare che alla base delle contrastanti versioni di esso sia un nucleo centrale di verità: una pioggia lungamente e ansiosamente attesa, che viene a salvare le truppe da un immancabile disastro. Naturalmente il fatto assume diverse colorazioni, secondo le varie disposizioni religiose di coloro che hanno assistito al suo accadimento e che ne hanno risentito i benefici effetti. Nelle file di quelle truppe non dovevano mancare già dei cristiani. Chi essi fossero, donde essi venissero, noi possiamo semplicemente arguirlo dallo sviluppo piú tardo della disseminazione cristiana nel bacino danubiano. E precisamente dallo scoppiare della persecuzione dioclezianea, che, nelle regioni illiriche, ebbe le prime sue vittime appunto nelle file dell'esercito.

Il cristianesimo illirico ci appare pertanto un cristianesimo militare. Il primo editto di persecuzione promulgato da Diocleziano e dai suoi colleghi nel 303 fu, come noi sappiamo molto bene da Eusebio, preceduto da provvedimenti contro i soldati cristiani.

Non occorre qui registrare i nomi dei veterani e dei soldati, periti nella persecuzione, iscritti nel martirologio danubiano. C'è tra questi martiri una figura eminente, non soldato, ma vescovo,

che evidentemente reggeva una comunità composita in una città sulla Drava, Petovia, che fu di volta in volta città del Norico, e città della Pannonia. È Vittorino, commentatore della Apocalissi, mediocre scrittore latino, eccellente conoscitore di Origene, che appare uno dei rappresentanti piú avanzati, parlando dal punto di vista geografico, di una propaganda cristiana di origine orientale, che dalla Macedonia e dalla Tracia portava il Vangelo, attraverso le provincie del basso e del medio Danubio, fino ai limiti occidentali dell'Illirico. Nella disseminazione evangelica lungo la linea danubiana l'elemento militare in tanto doveva avere rappresentato un elemento e un coefficiente di primo ordine, in quanto qualcuna delle legioni scaglionate in tempo di pericolo sulla linea del Danubio era reclutata fra elementi orientali, provenienti cioè da regioni dove la propaganda cristiana si era piú fruttuosamente impiantata durante il II secolo. La *Legio XII Fulminata*, ad esempio, che sarebbe stata la testimone privilegiata del miracolo cui abbiamo accennato, era accantonata in tempo di pace a Melitene, vale a dire in una regione dove una grande parte della popolazione era già cristiana al tramonto del II secolo, regione vicina ad Edessa, il cui re, nel medesimo torno di tempo, faceva professione di cristianesimo.

Si capisce perfettamente come questi elementi cristiani sulla piú sensibile linea di confine dell'Impero dovessero traversare giorni burrascosi quando la tetrarchia Dioclezianea volle instaurare il totalitarismo politico e religioso nelle zone confinali, dove

i conflitti di idee potevano rappresentare un elemento vulnerabilissimo. Ma si capisce altrettanto bene come in regime costantiniano questi stessi elementi cristiani confinali dovessero immediatamente assurgere ad una posizione di privilegio, quando, rompendo bruscamente l'equilibrio etnico-spirituale sul quale l'imperatore dalmata ed i suoi colleghi avevano cercato di costituire la solida unità dell'immenso Impero, il vincitore *ad Saxa Rubra* fece dell'Oriente cristiano il fulcro e la chiave di volta della rifusione statale romana.

La conversione di Costantino era venuta a trasformare radicalmente a vantaggio della Chiesa cristiana il rapporto reciproco dei vari strati etnici e religiosi sulla linea danubiana. Anche Costantino era originario della regione dove i culti orientali, cristianesimo compreso, avevano guadagnato maggior terreno. Nativo della Dardania, Costantino, come suo padre Costanzo Cloro, aveva già pencolato verso quel monoteismo solare che era cosí largamente diffuso nelle provincie dell'Illirico. Non è senza significato il fatto che proprio nell'Illiria compare la prima manifestazione materiale della trasformazione dei sentimenti di Costantino.

Nella grande crisi ariana i vescovi danubiani furono strumenti ciechi e docili nelle mani del potere politico. Questi vescovi seguono di volta in volta, dal sinodo di Tiro a quello di Antiochia e da quello di Antiochia a quello di Serdica, le vicende e gli spostamenti dei sovrani. Essi sono fermi in una sola cosa, nel tentare

cioè di contrapporre all'episcopato occidentale, difensore di Atanasio, una costituzione gerarchica ecclesiastica pronta a seguire l'ispirazione della corte e a mettere a servizio della corte la propria fede e la fede delle comunità amministrate.

Si direbbe che un Concilio permanente, ora piú numeroso ora meno, sia costantemente adunato a portata del palazzo imperiale. Se il sovrano crede utile di mettere questo sinodo di vescovi cortigiani in rapporto diretto con i vescovi occidentali, come capitò ad esempio per il grande sinodo di Serdica, lo fa partire in massa per il luogo della riunione, in un lungo convoglio di vetture postali, protetto da un ufficiale di corte. Se l'imperatore si sposta, il suo episcopato cortigiano si muove con lui. E noi lo vediamo radunarsi anche molto lontano dall'Oriente, a Sirmio, ad Arles, a Milano, sol che l'azione politica si sposti dall'Oriente, ormai tutto infeudato all'arianesimo, verso l'Occidente.

Sarebbe difficile immaginare un corpo episcopale meglio organizzato, piú agevolmente trasportabile, piú cedevole ad ogni imposizione dall'alto. Ma la solidarietà di questi vescovi non è basata su una sensazione vivente della grande comunione carismatica nel Cristo. Essa sgorga unicamente dalla protezione imperiale e dal risalto che ciascuna sede ha nel piano di espansione della politica ufficiale.

Valente di Mursa e Ursacio di Singidunum non sono figure che spicchino per elevatezza di dottrina, per purezza di vita, per entusiasmo divorante della causa del Cristo. Sono dei docilissimi

strumenti di governo che si prostrano passivamente dinanzi alla forza politica del momento, pronti a ripiegare le stesse loro vantate convinzioni teologiche, non appena il vento suoni sfavorevole. Ma sono consumati nel raggiro politico e sfrontati nelle piaggerie cortigianesche. E non indietreggiano dinanzi alle risoluzioni piú estreme, pronti a scindere la veste inconsutile del Cristo sol che i piani politici dei padroni di cui sono i mandatari e i manutengoli, impongano una scissione e un allontanamento dai confratelli nell'episcopato, decisi a porre invece la parola del Cristo molto al disopra della volontà del sovrano.

E i giorni in cui a Serdica si trattò veramente di passare in rassegna il duplice episcopato, l'orientale e l'occidentale, e di sapere se questo episcopato fosse tutto unito nella fedele lealtà al Vangelo, l'Oriente e l'Occidente apparvero cosí nettamente divisi che fu impossibile tenere riunioni unitarie e gli orientali, invece di stendere la mano agli occidentali, li condannarono in blocco.

Il passo di Succa fra Serdica e Filippopoli, vale a dire il limite amministrativo tra l'Illirico e la Tracia, formò da allora in poi, secondo la frase rimarchevole dello storico Socrate, la frontiera religiosa fra le due comunioni, l'orientale e l'occidentale. Per la prima volta, i cristiani si dividevano su due vaste fronti.

Convocando i vescovi ariani d'Oriente ad un sinodo romano, Giulio di Roma dové credere opportuno di appellarsi alla autorità e all'esempio dei grandi Apostoli Pietro e Paolo. Già altra

volta, al tramonto del I secolo, il rappresentante della comunità cristiana di Roma, Clemente, scrivendo alla comunità di Corinto per raccomandare la pace e l'unione, aveva fatto appello all'esempio offerto dagli Apostoli Pietro e Paolo, vittime della discordia e dell'invidia. Ora piú che mai era il caso di invocare quegli illustri esempi.

Noi non sappiamo se al tramonto del primo secolo la comunità di Corinto rispose alle sollecitazioni e alle ammonizioni di Clemente. Ora, a mezzo il secolo quarto, noi sappiamo molto bene che i vescovi orientali, sollecitati e ammoniti da Giulio, risposero sdegnosamente. Essi avevano ormai alle spalle la tutela imperiale e potevano permettersi delle arie di sussiego. Non possediamo il testo preciso della loro risposta, ma possiamo però esaurientemente arguirlo dal racconto dello storico Sozomeno e dalla controreplica di Giulio, conservataci testualmente da Atanasio. I vescovi arianeggianti di Oriente unanimemente declinavano l'invito del vescovo di Roma, dicendo di non poter fare il viaggio dato lo stato di guerra con la Persia. In realtà si capisce molto bene che essi non avevano ricevuto l'autorizzazione imperiale a muoversi. Non può capitare in tutti i tempi che vescovi di punti nevralgici, lungo le grandi linee confinali europee, siano piú disposti a dare ascolto alle chiamate di corte che alle chiamate della Curia?

Oltre ciò, avendo Giulio parlato come vescovo della sede di Roma evocando le figure degli Apostoli Pietro e Paolo, gli orientali rintuzzarono, domandando sarcasticamente se non era l'Oriente che aveva portato a Roma la fede cristiana. Dovette essere questo uno dei motivi insidiosamente accampati nella loro altezzosa risposta. Sta di fatto che, nella sua replica, Giulio denuncia nettamente il contegno di questi vescovi orientali, definendolo radicalmente difforme dall'esempio e dall'ammaestramento degli Apostoli.

Polemiche di questo genere dovettero suscitare vivissima impressione a Roma, dove Atanasio rimase a lungo, circa tre anni. Ci si potrebbe domandare se un'eco singolare di queste polemiche non trapela nella iscrizione che poco piú d'un venticinquennio piú tardi Papa Damaso faceva incidere nel cimitero *ad Catacumbas* sulla via Appia: «Chiunque tu sia che vai alla ricerca dei nomi di Pietro e di Paolo devi sapere che qui abitarono quei Santi altra volta. Si tratta, lo riconosciamo apertamente, di discepoli mandati dall'Oriente. Ma per il merito del sangue che permise loro di seguire il Cristo attraverso gli astri e di raggiungere i porti eterni e il Regno dei pii, Roma ha meritato di poterli difendere piuttosto come i cittadini suoi». Damaso rivendicava allora poeticamente la romanità degli Apostoli che l'Oriente aveva mandato e che il martirio aveva fatto romani. Quando egli scriveva, le vecchie polemiche del 340 si erano sopite. Sulla Cristianità era passato l'uragano di Giuliano l'Apostata, e altri interessi, piú

pressanti e piú concreti, si erano sovrapposti alle polemiche ariane. I grandi padri cappadoci del resto stavano introducendo in quel momento nel linguaggio teologico, relativo al dogma trinitario, una precisione e in pari tempo una ricchezza di sfumature che permettevano ormai l'uso del *consubstantialis* senza pericolo di cadere nel sabellianesimo.

Nonostante il rifiuto degli orientali, il sinodo convocato da Giulio a Roma si tenne ugualmente al tramonto del 340 e procedette all'esame dei capi di accusa sollevati dagli Eusebiani contro Atanasio, contro Marcello di Ancira e contro Paolo di Costantinopoli, tutti e tre presenti a Roma in attesa del verdetto. Il quale fu a tutti favorevole. Tutti i proscritti di Tiro e di Costantinopoli avrebbero dovuto essere reintegrati nella manomessa dignità. Dopo di che Giulio, col consenso dell'assemblea, diramava agli orientali la lettera comunicando l'esito del sinodo e rispondendo alle impertinenze della loro lettera di ripudio.

L'eloquente documento romano non valse a ristabilire l'accordo nelle dissenzienti comunità dell'Oriente e dell'Egitto. Roma aveva convocato vescovi in sinodo e aveva adottato decisioni senza l'intervento degli orientali: questi fecero altrettanto. Nel 341 novantasette vescovi della Anatolia, della Siria, della Palestina, della Tracia, della Pannonia, si radunavano ad Antiochia in occasione della consacrazione solenne della grande Chiesa di cui Costantino aveva gettato le fondamenta e che Costanzo aveva compiuto. I venticinque canoni superstiti di questo sinodo

e le formule di fede da esso emanate godettero in Oriente grandissima autorità. La molteplicità di tali formule di fede può sorprendere a prima vista, tanto piú che non siamo in grado di ricostruire le circostanze in cui esse vennero presentate e approvate dal sinodo. Dal carattere ambiguo ed anodino di queste formule, come in genere da tutte le decisioni del sinodo, principale la conferma della deposizione di Atanasio, come dal tenore stesso dei canoni che appaiono evidente risposta all'atteggiamento di Roma, risulta che la fazione eusebiana predominò nell'assemblea. La prima formula di fede tendeva a scindere la responsabilità dei Padri radunati ad Antiochia da quella di Ario. La memoria del prete alessandrino appariva ingombrante e i suoi opportunistici seguaci preferivano conservarne l'eredità teologica, sia pure con beneficio d'inventario, sconfessandone però pubblicamente il nome. Ma il documento è capzioso. La mancanza di ogni accenno al Concilio di Nicea; l'assenza del vocabolo tecnico ufficiale, *omoousios*; l'ostentata separazione da Ario, di cui però non si ripudia una certa propinquità ideale; sono particolari piú che sufficienti per metterei in sospetto contro la buona fede degli astuti compilatori della formula.

La seconda formula di fede, se è piú ricca di immagini e di comparazioni, non è davvero piú perspicua di contenuto o piú felice nella espressione. Riportandola, lo storico Sozomeno aggiunge che nel formularla i vescovi radunati ad Antiochia confessarono di averla ereditata come scritta di suo pugno dal prete

Luciano di Antiochia. L'indicazione può essere esatta. Può essere stato questo un diversivo accorto dei vescovi eusebiani per farsi immuni da qualsiasi corresponsabilità con Ario, riannodandosi invece al martire illustre, alla cui scuola tutti avevano sorbito i principi della dottrina subordinaziana. Nulla di straordinario che al momento di esprimere in un simbolo le loro dottrine trinitarie, gli Eusebiani abbiano esumato una professione di fede lucianea, e ne abbiano fatto la tessera della loro rivincita. Ma probabilmente non lo fecero senza introdurre nella formula incisi e frasi, che agli inizi del IV secolo, all'epoca cioè di Luciano, e prima di Nicea, sarebbe stato impossibile escogitare.

La terza formula di fede proposta e approvata dal sinodo sarebbe stata, secondo la testimonianza di Atanasio, compilata da Teofronio di Tiana, e avrebbe anch'essa riscosso l'unanime riconoscimento dei convenuti. È anch'essa l'espressione di un diplomatico proposito di scambievole accomodamento.

Infine, sempre secondo la testimonianza Atanasiana, a poche settimane di distanza i vescovi raccolti ad Antiochia formularono un quarto simbolo, in cui vollero condensare definitivamente le loro opinioni teologiche: «Crediamo in un Dio Padre onnipotente, creatore e fattore dell'universo, da cui riceve nome ogni paternità, cosí in cielo come in terra. Crediamo nel Figlio suo unigenito nostro signore Gesù Cristo, generato dal Padre prima di tutti i secoli, Dio da Dio, luce da luce, per cui tutto fu fatto, le realtà celesti come le terrestri, le invisibili come le visibili,

Verbo, sapienza e potenza e vita e luce vera. Il quale negli ultimi giorni per noi si fece uomo, e nacque dalla Santa Vergine e fu crocifisso, morí, fu sepolto e risorse dai morti il terzo giorno, e salí al cielo dove siede alla destra del Padre. E ne verrà alla consumazione del tempo a giudicare i vivi e i morti e a compensare ciascuno in base alle sue azioni. Il suo Regno indefettibile rimarrà e perdurerà nei secoli sconfinati. E crediamo nello Spirito Santo, vale a dire nel consolatore il quale, promesso agli Apostoli dopo l'ascensione di Lui al cielo fu inviato onde li istruisse e ispirasse loro tutto quel che occorreva; mediante il quale saranno santificate pure le anime di coloro che crederanno schiettamente in Lui. Quanti poi dicono che il Figlio è dal nulla o da un' altra sostanza e non da Dio e che c'era un tempo od un secolo in cui non era, la Chiesa Santa e cattolica li ripudia come estranei». Piú importanti delle formule alcuni dei canoni emanati dal sinodo, i quali costituiscono una risposta diretta alle pretese primaziali di Giulio e mirano a rendere definitive le sentenze emanate contro i singoli vescovi dall'assemblea episcopale della provincia cui essi appartengono e a sopprimere ogni potere di appello all'imperatore e ad altri che non sia l'assemblea dei vescovi provinciali. Questi canoni opportunamente poi corretti da quelli di Serdica e in questa forma corretta destinati a tanta fortuna, si rivelano concepiti e promulgati con l'esclusivo intento di colpire definitivamente Atanasio e di sanzionare per sempre la sentenza di de-

posizione lanciata contro di lui dal sinodo di Tiro del 335. Eusebio di Nicomedia, che dal 339 era riuscito ad insediarsi, mercè intrighi non immuni da violenza, sull'agognata cattedra vescovile della «Nuova Roma», dovette essere per gran parte nella compilazione di questi canoni, che costituirono una diretta e irriverente risposta all'azione autorevolmente conciliatrice del vescovo Giulio della vecchia Roma. Furono le ultime gesta di Eusebio che moriva prima della fine del medesimo anno.

Le lotte vivacissime che si svolsero a Costantinopoli per la sua successione favorirono la rivincita che l'episcopato romano poté prendersi a Serdica, nel sinodo colà convocato.

Sui precedenti e la genesi di questo sinodo, di una straordinaria importanza nella storia dell'autorità primaziale romana, le versioni, e se ne capisce perfettamente il perché, non sono affatto concordi. Atanasio, il quale ha tutto l'interesse di far credere che i vescovi orientali caddero in un tranello da essi stessi architettato, si sforza di riconnettere il sinodo serdicense ad alcune mosse dei convenuti ad Antiochia nel 341. Secondo lui, cioè, una deputazione di vescovi sarebbe stata incaricata di portare personalmente a Treviri all'imperatore d'Occidente Costante la quarta formula antiochena. E solo in séguito a tale ambasceria l'imperatore Costante avrebbe cercato di porsi d'accordo col fratello Costanzo per la convocazione di un Concilio plenario, a sede del quale fu designata Serdica, capitale della Dacia mediterranea, ultima città dell'Impero d'Occidente verso la

Tracia, la quale invece ricadeva sotto la giurisdizione dell'Impero d'Oriente. Secondo invece l'opera frammentaria di Ilario di Poitiers, pubblicata per la prima volta dal Le Fèvre e dal Pithou sotto il titolo *Fragmenta ex opere historico*, lo svolgimento dei fatti sarebbe stato alquanto diverso. Secondo questo testo cioè sarebbero stati dei vescovi occidentali e precisamente Giulio, Osio, Massimino di Treviri, a chiedere a Costante, d'accordo con Atanasio, di adoperarsi per una riunione plenaria dell'episcopato, in seno alla quale l'Occidente potesse dettar legge alla discorde e sconvolta Chiesa d'Oriente. Costante, al quale non doveva spiacere l'idea di ingerirsi negli affari del fratello – Oriente ed Occidente si trovavano da decenni nella strana situazione di non poter vivere insieme né separati – volle prima veder chiaro personalmente nella questione e al tramonto del 342 chiamava presso di sé Atanasio da Roma a Milano, incaricandolo di fissare, di intesa con gli altri piú eminenti vescovi occidentali, il piano del prossimo Concilio. Dopo di che stringeva accordi col fratello Costanzo per la convocazione del sinodo a Serdica nei primi mesi del 343. Vi convennero ottanta vescovi orientali e novanta vescovi occidentali. L'inferiorità numerica in cui vennero a trovarsi eccitò immediatamente il malumore degli orientali. Il constatare poi come gli occidentali tenessero in non cale le precedenti deliberazioni di Tiro, di Costantinopoli e di Antiochia, e fraternizzassero senza scrupolo con Atanasio e con Marcello, finí con l'esasperarli e dopo aver chiesto invano che simile cordialità fosse

evitata, tennero le loro adunanze a parte, emanando una lettera collettiva. In questa, ricostruendo a loro modo la cronaca degli avvenimenti, formulavano le proprie accuse contro il vescovo Giulio e i suoi amici, pronunciando sentenza di scomunica contro quanti si erano rifiutati di accogliere per valide le condanne orientali contro Atanasio.

Dal canto loro gli occidentali, continuando a tenere regolarmente le loro adunanze ed esaminando ancora una volta la posizione ecclesiastica di Atanasio e di Marcello di Ancira, proclamavano l'innocenza di costoro e deponevano non senza solennità gli avversari piú accaniti del metropolita egiziano. Dopo di che trasmettevano lettere agli imperatori, a Giulio e a tutte le Chiese comunicando le loro decisioni. Nella lettera in particolare al vescovo di Roma si muovono fiere accuse a due fra i piú in vista dei partigiani dell'arianesimo, quell'Ursacio e quel Valente che erano stati fra i piú caldi fautori del proselitismo ariano lungo la linea di confine del Danubio. La lettera li denunciava come fatui ed ambiziosi, che speculavano sulle lotte teologiche per dilatare un loro sconfinamento di poteri religiosi e politici verso l'Occidente.

Ma l'importanza veramente eccezionale del sinodo di Serdica è tutta in alcuni canoni che gli occidentali emanarono a correzione e confutazione dei canoni antiocheni. Vietavano il trapasso vescovile da sede a sede e si proclamava la necessità e la legittimità dell'appello a Roma nelle controversie e nelle contestazioni

possibili. La Chiesa romana vi era riconosciuta come arbitra in tutte le discussioni ecclesiastiche e disciplinari.

Veramente, se si tengono presenti i motivi per i quali il sinodo di Serdica era stato convocato e se ne considerano i risultati, bisognerà pur riconoscere che esso fallí al suo precipuo scopo. Avrebbe dovuto ristabilire la pace e la concordia fra l'episcopato d'Oriente e l'episcopato d'Occidente a proposito della ortodossia e della posizione ecclesiastica di Atanasio. Di fatto non fece che rendere piú aspra l'inimicizia e piú profondo il dissenso. Separatisi recisamente a Serdica, all'indomani stesso del loro primo incontro, i due episcopati rimasero poi separati per piú di un cinquantennio, fino cioè all'epoca di Giovanni Crisostomo.

Ma se si tiene conto unicamente dello sviluppo della disciplina unitaria nella Chiesa cristiana si deve riconoscere che in questo sviluppo il sinodo di Serdica segna una tappa delle piú salienti. Chiamato in causa dal metropolita egiziano in una controversia acutissima con l'episcopato orientale ed anatolico, l'episcopato occidentale afferma a Serdica in una maniera solenne, per quanto unicamente determinata dalle circostanze dell'ora, il diritto di appello a Roma e conseguentemente afferma la potestà che Roma possiede di rivedere le sentenze ecclesiastiche locali. Mentre la nuova capitale imperiale costruita sul Bosforo da Costantino cercava di strappare alla vecchia Roma tutti i suoi privilegi economici e politici, Roma, la vecchia Roma, consolidava e proclamava al cospetto del mondo il suo primato spirituale.

La Chiesa greca ignorò per lungo tempo la legislazione di Serdica e anche quando nel sinodo di Trullo (692) l'accolse nelle proprie collezioni canoniche, sembrò volerle assegnare un valore geograficamente circoscritto all'Occidente. Comunque i canoni erano acquisiti alla disciplina cattolica. E noi possiamo dire che il sinodo di Serdica segna realmente la epifania pubblica, giuridica, formale del primato romano.

Frattanto quel serpeggiare dell'eresia ariana lungo la linea confinale del Danubio, che aveva avuto come condottieri Ursacio e Valente, doveva sortire tragiche conseguenze. L'arianesimo disseminato per volontà di vescovi cortigiani lungo la linea confinale doveva arrivare al di là e guadagnare quelle popolazioni gotiche che tra qualche decennio avrebbero tentato, come maree irresistibili, cosí le vie di Bisanzio come le vie di Roma. E poiché le vie di Bisanzio erano militarmente meglio presidiate, esse si gettarono poi di preferenza contro il punto di minore resistenza, e Roma conobbe il sacco di Alarico.

Politica realistica ed esperienza cristiana sono dunque destinate a seguire linee fatalmente divergenti? Può darsi. Roma fu devastata dai Goti. Ma l'autonomia del magistero religioso che essa aveva difeso al cospetto dei vescovi arianeggianti del Danubio, le permise di sopravvivere come città di Dio, quando fu distrutta Roma città del mondo.

Agostino dirà: «Roma non muore se i romani non muoiono!».

Gli anni che seguirono immediatamente Serdica furono contrassegnati da una serie di tentativi di pacificazione, che sembrarono in un primo momento giungere a felici risultati. Fin dal 344 gli occidentali cercarono di ottenere dall'imperatore Costanzo il permesso per Atanasio di rientrare nella sua sede. Un nuovo sinodo antiocheno escogitò una nuova formula di fede, anch'essa, come quelle del precedente sinodo tenuto nella stessa Antiochia, molto diplomatica e molto evasiva. Tutto il suo interesse è nel fatto che volendo colpire le dottrine sabelliane, imputate già a Marcello di Ancira, quelle dottrine sabelliane che erano un po' l'incubo di questi vescovi orientali, nominava per la prima volta Fatino, allora vescovo di Sirmio, nel quale evidentemente il partito atanasiano aveva uno dei suoi rappresentanti di avanguardia.

Dopo Serdica Atanasio non aveva piú abbandonato l'Illirico e si era fermato a Naisso, il cui vescovo Gaudenzio era uno dei suoi amici piú devoti. Veramente le opinioni di Fatino sembravano andare anche al di là del consustanzialismo di Marcello di Ancira, e prenderne ufficialmente la tutela poteva sembrare impresa alquanto rischiosa. Atanasio si affrettò a scindere la propria responsabilità da quella del discepolo di Marcello. Un sinodo di Milano, al quale erano presenti anche rappresentanti dell'episcopato orientale, si decise a condannare Fotino. Gli occidentali chiesero in cambio che fossero colpite di anatema dagli orientali le dottrine di Ario, ma gli orientali si rifiutarono. Ad ogni modo contatti tra i due campi ce n'erano stati e i risultati si

annunciarono eccellenti. Nel 346 Atanasio tornava ad Alessandria e nell'anno successivo il secondo sinodo milanese rinnovava la condanna di Fotino. Questo appariscente predominio della politica di Costante su quella di Costanzo indusse i vescovi di Singidunum e di Mursa a mostrarsi piú condiscendenti per i fautori di Nicea. Ma l'intesa fu di breve durata. La fine di Costante nel 350 e l'unificazione quindi dell'Impero nelle mani di Costanzo e la conseguente necessità per lui di restare il piú regolarmente possibile nei pressi della frontiera pannonica, riconducono l'episcopato arianeggiante al suo fastigio e questa volta Fotino fu la vittima designata. Deposto, era sostituito da un asiatico, Germinio, proveniente da Cizico, guadagnato del tutto alle idee degli Eusebiani. La metropoli illirica era di nuovo in mani orientali e la campagna anti-atanasiana ricominciava in pieno. Il nuovo vescovo di Roma, Liberio, succeduto il 17 maggio 352 al vescovo Giulio, fu costretto anche lui a ricominciare la lunga vicenda del suo predecessore. Chiese innanzi tutto all'imperatore la convocazione di un grande sinodo e Costanzo accondiscese. Ma mentre il vescovo di Roma avrebbe voluto che esso si tenesse ad Aquileia, Costanzo invece lo convocò ad Arles, dove allora egli si trovava. E non appena i vescovi si trovarono convocati insieme egli sottopose senza preambolo alla loro firma un decreto già pronto di condanna per Atanasio, che, lo si può facilmente intuire, era stato compilato da Ursacio e da Valente. Fu giocoforza cedere alla volontà imperiale, ma attraverso la volontà

imperiale era tutto l'episcopato orientale che veniva a sovrapporsi alle idee e alle visuali dell'episcopato occidentale, ancora in grandissima parte ignaro e maldestro in fatto di competizioni teologiche e di discussioni trinitarie.

Due anni dopo l'episcopato danubiano riportava una nuova e piú importante vittoria. Liberia, amareggiato dall'esito del sinodo di Arles, aveva chiesto all'imperatore la convocazione di una nuova assemblea episcopale e questa si radunò a Milano nel 355. A questa adunanza i piú energici dei vescovi occidentali, fedelissimi al sinodo di Nicea e alla persona di Atanasio, quali Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano, Lucifero di Cagliari, contrapposero l'obbligo preliminare di un'accettazione del simbolo niceno, alla richiesta imperiale di una condanna ad Atanasio. E poiché la loro proposta fu naturalmente respinta dal partito imperiale ed essi si rifiutarono di condannare Atanasio, furono mandati in esilio. Liberio ne seguí poco piú tardi la sorte. Egli fu deportato in Tracia. Anche il vecchio Osio fu confinato a Sirmio e Atanasio era ancora una volta cacciato da Alessandria. Il trionfo ariano era completo. L'episcopato danubiano, arbitro della situazione, aveva servito da strumento docile e fattivo per la propagazione dello spirito cortigianesco orientale nella Chiesa d'Occidente. Ma la vittoria era effimera e precaria. Fu innanzi tutto accompagnata da una divisione profonda nello stesso partito arianeggiante. Tutto concorde nella condanna del *consubstantialis* come imbevuto di sabellianesimo, il partito ariano non era

concorde nel decidere se il Figlio lo si dovesse definire del tutto dissimile dal Padre (*anomoios*) o simile a lui per qualche rispetto (*omoios*). Naturalmente la prima opinione fu quella degli ariani rigidi, interpreti fedeli, sebbene usassero una terminologia diversa, del vero pensiero di Ario. E furono chiamati Anomei. Il secondo gruppo fu quello degli Omei che rappresentavano la linea di pensiero precedentemente seguìta da Eusebio di Nicomedia e dai suoi discepoli. Gli Omei stessi si divisero in due sottogruppi. Alcuni professavano il Figlio simile al Padre, ma solamente nella volontà e nelle opere, patrocinando una dottrina nettamente subordinaziana. Ursacio e Valente appartenevano a questo gruppo. Un secondo gruppo invece volle riconoscere al Figlio una natura simile a quella del padre, accogliendo invece del vocabolo *omoousios* l'altro *omoiousios*. Attraverso queste sottili e aride disquisizioni teologiche non erano forse gruppi etnici e tradizioni culturali che perpetuavano le loro rivalità e i loro dissensi?

Tra questi gruppi e sottogruppi quello che piú da presso e piú apertamente godeva il patrocinio dell'imperatore volle stabilizzare il proprio evidente successo. E per le mene di Valente e di Ursacio un nuovo sinodo era convocato nel 357 a Sirmio. Fu escogitata una nuova formula di fede in cui, condannandosi in pari tempo le posizioni estreme dell'*omoousios* e dell'*omoiousios,* si subordinava puramente e semplicemente il Figlio al Padre. E le

pressioni furono tante che alla formula ambigua e in fondo antinicena fu assicurata la firma di Osio e forse anche quella di Liberio.

L'anno successivo 358 vide un subitaneo capovolgimento di parti, dovuto a quelle oscillanti fortune e a quelle variabili esigenze della politica, a cui era fatalmente e logicamente costretto un imperatore condannato a tacitare di volta in volta i molteplici partiti e le eterogenee correnti dei suoi amministrati. Se l'episcopato danubiano in combutta con l'episcopato siriaco aveva fino a questo momento potuto malmenare a suo libito la fede nicena, usando ed abusando della imperizia occidentale, ora era l'Oriente stesso che si ribellava, sotto l'influenza di Basilio di Ancira e degli omoiousiani che seguivano la sua guida. Un sinodo andrano del 358 pronunciò condanna formale contro l'arianesimo, dopo di che delegati del sinodo, con a capo Basilio stesso, si recarono a corte a Sirmio per comunicare la decisione presa. L'imperatore dovette capitolare. Un quarto sinodo si radunava a Sirmio e una nuova formula fu sostituita a quella dell'anno precedente. Non vi figurava l'*omoousios*, ma il documento poteva pure essere ritenuto ortodosso e fu sottoscritto universalmente. Liberio anche vi appose il suo nome, finendo anch'egli col condannare per lo meno col silenzio il vocabolo ufficiale di Nicea, l'*omoousios*. Poté cosí tornare a Roma. Non si era ancora alla fine di queste interminabili polemiche. La corte di Sirmio assisteva ad un andirivieni di vescovi da tutte le parti dell'Impero, ciascuno cercante di fare

approdare e di portare al successo la rispettiva tendenza teologica. La conversione dell'Impero al cristianesimo non aveva fatto altro che scatenare nel seno dell'episcopato cristiano il prurito scandaloso per un predominio apparente, che in realtà non era altro che un asservimento nettamente antievangelico ai poteri politici e alle loro finalità. Se vinceva Alessandria, era l'Oriente che si ribellava. Se vinceva la corrente teologica orientale, erano gli anatolici che si risentivano. I vescovi danubiani che cercavano di approfittare di questo tramestio per assicurarsi piú pingui privilegi a corte, cercavano di acquistare posizioni di predominio sul propinquo episcopato occidentale. Questo, maldestro e non iniziato nelle polemiche teologali, si raccomandava soprattutto al fascino delle vecchie memorie. Ma tutta questa complessa compagine di vescovi non riusciva a mantenere un accordo che il favore imperiale aveva avvelenato e corrotto. Non era ormai giunto il momento di guardare in faccia alla realtà e di lasciare agire indipendentemente l'uno dall'altro i due episcopati, l'occidentale e l'orientale, entrambi apertamente e radicalmente divisi? L'episcopato danubiano suggerí all'imperatore la convocazione di due sinodi definitivi, uno per gli orientali e l'altro per gli occidentali, e furono designate come sedi Seleucia nella Isauria sulla costa cilicia per gli orientali, e Rimini per gli occidentali. Fu deciso di preparare in anticipo il formulario che i due sinodi avrebbero dovuto approvare e sanzionare. Il gruppo dei vescovi cortigiani, in cui naturalmente Ursacio e Valente spiccavano, fissò la

redazione di un testo che costituisce probabilmente il piú rimarchevole saggio di compromesso teologico nel corso di questa lunga crisi. In questa formula il Figlio è proclamato «simile al Padre secondo le Scritture». Per quanto riguarda il termine essenza che i padri hanno adoperato nella loro semplicità di spirito, ma che suscita scandalo tra i fedeli che lo ignorano, non essendo esso usato dalle Scritture, è parso conveniente di sopprimerlo e quindi di non parlare piú di essenza a proposito di Dio, poiché le Scritture non parlano mai di essenza a proposito del Padre e del Figlio. «Noi crediamo – dice la formula – che il Figlio sia simile al Padre in tutto, come dicono e insegnano le Scritture». Quell'*in tutto* fu un mezzo astuto per coprire alla meno peggio, mercè una quantità di possibili sottintesi e una quantità di capziose interpretazioni, i dissensi profondi che dividevano i vari gruppi dell'episcopato dell'unico Impero di Costanzo.

Pur cosí astutamente compilata, la formula non riuscí ad avere facilmente l'adesione né dei convenuti di Seleucia né dei convenuti di Rimini e fu soltanto dopo lunghe tergiversazioni e dopo laboriose mene politiche, guidate soprattutto da Ursacio e da Valente, che si addivenne ad un accordo sulla formula puramente *omoena*, cioè della semplice simiglianza tra Padre e Figlio, che Costanzo si era assolutamente messo in animo di imporre a tutti.

In un nuovo sinodo costantinopolitano, che dovette avere il valore simbolico di riunione plenaria di tutto l'episcopato

dell'Impero romano, la formula fu definitivamente approvata e dovette costituire la tessera di fede ufficiale nell'Impero. In fondo era sempre l'episcopato danubiano che vinceva, tratto d'unione delle due grandi zone della Chiesa cristiana nell'Impero: la orientale e la occidentale.

Tra i firmatari di Costantinopoli figurava un personaggio che occupava una posizione di primo ordine nella storia dell'arianesimo, come in quella del cristianesimo danubiano: il vescovo nazionale di una parte dei Goti, Ulfila.

Nonostante il suo nome germanico, Ulfila discendeva da una famiglia di schiavi cappadoci, tratti sul Danubio all'epoca della terribile invasione gotica che aveva devastato l'Asia Minore sotto Valeriano. Probabilmente era un cristiano dalla nascita, che calcoli attendibili fan collocare nel 311. Apostolo cristiano tra i Goti, Ulfila avvertí la necessità primordiale di porre i libri santi a loro disposizione. Le versioni orali e parziali che egli nella sua qualità di lettore era stato costretto a compiere, furono il preambolo all'opera di lunga lena che egli concepí il proposito di attuare: la versione gotica della Bibbia. Per condurla a termine, Ulfila creò un alfabeto che sostituí i vecchi caratteri runici, gli unici fino allora adoperati dai Goti. Questi caratteri, che si incidevano sul legno o sul metallo, partecipavano ancora della natura dei geroglifici. Ulfila elargí ai Goti un alfabeto piú ricco, derivante nel medesimo tempo dai caratteri runici, dal greco e dal latino. Il valore storico di un tal fatto, che segnò con la traduzione biblica

la prima comparsa di un'opera in lingua tedesca, non ha bisogno di essere rilevato.

Perseguitato dai Goti sulla sinistra del Danubio, Ulfila passò sull'altra sponda con i suoi proseliti e ricevette le migliori accoglienze dai funzionari di Costanzo. Ricevette come sede la città di Nicopoli nella Mesia. Intimamente mescolato alle sorti e alle preoccupazioni teologiche dell'episcopato danubiano, Ulfila fu tutto guadagnato all'arianesimo che professò fino all'estremo lembo della sua vita. Di questo arianesimo egli personalmente o mercè gli ecclesiastici formati da lui fu l'apostolo fra i Goti dell'altra sponda danubiana.

Recatosi nel 383 a Costantinopoli, in séguito alla convocazione di un sinodo, Ulfila moriva colà. E a lui furono tributate, secondo la testimonianza di un altro vescovo ariano danubiano, Aussenzio, solennissime esequie. E queste esequie, tributate dagli ariani della capitale orientale al vescovo barbaro che vi era morto per caso, assumono un valore quasi simbolico se si considerano le sorti successive dell'arianesimo gotico nell'Impero d'Oriente. In questo momento, dalle regioni rivierasche del Danubio, il centro della vita religiosa dei Goti ariani che rimangono fissati in questa metà dell'Impero, sembra spostarsi verso Bisanzio. Se l'Occidente era destinato ad essere conquistato dai barbari, l'Oriente fu per lungo tempo il terreno di un'invasione lenta, ma continua. Le antiche provincie situate fra il Danubio e i Balcani divengono il soggiorno passeggero dei Germani. Di là

partivano per trasferirsi a Costantinopoli tutti quei mercenari che sotto il nome di federati erano ormai incaricati della difesa del suolo romano. La loro esistenza associata venne cosí prendendo un aspetto composito, mezzo barbaro e mezzo romano, mezzo militare e mezzo cittadino. Iniziati all'arianesimo, essi furono dell'arianesimo una particolare e caratteristica realizzazione politica.

Dai Visigoti, l'arianesimo passò agli Ostrogoti, i quali, emigrando poi dalla Pannonia verso l'Italia, lo portarono con sé, trasmettendolo a loro volta ad altre popolazioni barbariche, con le quali vennero a contatto, i Gepidi e i Vandali.

E allora la grande lotta politica che si svolge per entro i confini dell'immenso Impero fra il potere centrale bizantino, le popolazioni barbariche prementi sui vari confini, e, dall'altro canto, tutte le vecchie e venerande tradizioni romane che cercano di coagularsi per resistere cosí alla manomissione bizantina come all'invadenza barbarica, assume colorazioni religiose che sono lo spontaneo e logico rivestimento dei profondi conflitti etnici e istituzionali.

Se l'arianesimo è nelle mani di Bisanzio uno strumento di dominio politico, la necessità di mantenere i contatti e le possibili intese col mondo occidentale, mentre la pressione barbarica si fa piú violenta e penetrante, costringe l'Impero d'Oriente ad attenuare le sue intransigenze dottrinali e a ripiegare su posizioni

teologiche meno ostiche al pensiero occidentale. Tutte le polemiche del quarto secolo cadente e del quinto secolo non sono forse altrettanti stadi di ripiegamento dalla posizione ariana?

E in questa lotta sorda e tenace tra una politica che fa della religione il suo preferito strumento di governo e una religione che cerca di trasformarsi anche in disciplina empirica della massa dei propri fedeli, le popolazioni barbariche, forza greggia suscettibile di tutti gli influssi e di tutte le formazioni, pencolano fra l'uno e l'altro centro d'azione, con oscillazioni temporanee che imprimono a tutta la storia del quinto e del sesto secolo occidentale e mediterraneo un'andatura piena di drammaticità.

Sebbene ancora lontana nel quinto e nel sesto secolo dalla centralizzazione che guadagnerà soltanto piú tardi, la Chiesa cattolica possiede ad ogni modo una gerarchia che ne regge in maniera analoga se non identica tutte le parti e che mette capo ad un esiguo numero di autorità e a un capo supremo. Le Chiese ariane, al contrario, costituitesi ai confini dell'Impero e, attraverso le invasioni, penetrate nel suo piú intimo corpo, sono molteplici e difformi l'una dall'altra. Sono vere Chiese nazionali che hanno i loro vescovi, preposti non a circoscrizioni territoriali fisse, ma a tribú in perenne movimento e costantemente alla ricerca di nuove sedi migliori. Ulfila, Selena, guidano spiritualmente i Goti della Mesia; Massimino segue un contingente gotico passato dalla regione danubiana in Africa; Sigisario è la guida

spirituale dei Visigoti emigrati in Occidente; Trasalico è il maestro spirituale dei Gepidi. Ulfila e Selena si considerano alle dipendenze del vescovo ariano di Costantinopoli, ma solo i Goti della Tracia e della Mesia si sentono legati ad una gerarchia, il cui pastore immediato non occupa il vertice del potere spirituale. I barbari che si spostano incessantemente da un angolo all'altro dell'Impero non conoscono altro clero che il loro clero particolare. Una volta acquistate dimore stabili nelle loro nuove conquiste, si ritrovano a capo delle loro Chiese capi nazionali, come il patriarca dei Vandali, il quale non è altro che il cappellano della corte, innalzato ad un grado superiore.

Già a quest'epoca la scissione che il grande scisma avrebbe parecchi secoli piú tardi consumato tra l'Oriente e l'Occidente si è delineata e la linea di demarcazione dei due gruppi religiosi ostili, l'uno in comunione con Roma, l'altro in comunione con Costantinopoli, è apparsa al momento del Concilio di Serdica lungo quell'Illirico, che tanto contribuí alla rottura delle due parti cristiane. Un secolo dopo la fine della crisi, un'altra scissione, prolungamento della prima, si può constatare tra i cristiani di questa regione, come in piú della metà del mondo occidentale. Sudditi o antichi sudditi dell'Impero, di nuovo quasi tutti fedeli all'ortodossia, membri della Chiesa il cui centro è a Roma, e barbari stranieri di professione religiosa ariana, costituiti in altrettante Chiese differenti e separate quanti sono i gruppi etnico-

nazionali, rimangono gli uni di fronte agli altri refrattari a qualsiasi tentativo di fusione.

E di questo stato di cose la genesi è ancora nel passato della Chiesa illirica, poiché il passaggio della maggioranza dei popoli transdanubiani all'arianesimo dal quarto al sesto secolo ha il suo punto di partenza in questa Chiesa illirica.

L'Italia e la Spagna non meno dell'Illirico hanno risentito le conseguenze letali di questa lacrimevole divisione religiosa che ha reso piú dure le conseguenze dello sconfinamento e piú funeste le ripercussioni della lotta politica. Goti e Rugi, Eruli e Gepidi, Vandali e Longobardi, si sono avvicendati sui territori di conquista portando nella loro stessa fede separatista, vulnerata in origine dalla mancanza di un vero senso dell'autonomia religiosa a causa della professione ariana, un ostacolo insormontabile ad una fusione con le popolazioni conquistate che avrebbe potuto rendere meno penoso e arduo il passaggio verso le nuove forme di civiltà.

Roma, dal canto suo, spogliata del potere centrale politico, chiamata a riguadagnare sul terreno religioso quel che aveva perduto col trasporto della capitale a Bisanzio, era impegnata a fare del suo magistero religioso il fondamento e la costruzione di un'autorità spirituale che avrebbe creato tutta una nuova visione della vita associata, quella visione della vita associata che, praticata da Ambrogio, teorizzata da Agostino, avrebbe permesso al

cristianesimo di creare la sua forma specifica di vita sociale, la forma medioevale.

XV
AMBROGIO ED AGOSTINO

L'arianesimo aveva scavato una profonda scissura fra l'Oriente e l'Occidente. L'Occidente cristiano in verità aveva stentato parecchio a comprendere i termini del problema trinitario e a fissare le sottili nozioni teologiche che potevano servire a formulare il mistero, in maniera saldamente aderente alle esigenze profonde, cosí della pietà come della riflessione cristiane. Si potrebbe anzi dire che l'Occidente vide soprattutto il lato politico della controversia, anziché il lato teoretico e dottrinale. I vescovi occidentali videro soprattutto l'ingerenza dell'autorità politica in materia religiosa e l'asservimento di tanta parte dell'episcopato orientale alla volontà del sovrano. La momentanea reazione pagana con Giuliano l'Apostata dovette apparire ai vescovi ortodossi dell'Occidente come una rappresaglia divina e una espiazione cruenta di questa condiscendenza passiva e infingarda del magistero religioso al potere politico. In Occidente era stata sempre viva ed apparve piú doverosa che mai la difesa della coscienza religiosa al cospetto degli inquinamenti e delle manomissioni dei governi terreni nel dominio della religiosità cristiana. Ad ogni modo l'unità imperiale ricostituita da Costanzo portò automaticamente l'episcopato occidentale ad una piú diretta e addestrata conoscenza dei problemi religiosi e teologali coinvolti

nella polemica ariana. I vescovi occidentali esiliati da Costanzo in Oriente, piú eminente fra tutti Ilario di Poitiers, divennero ben presto maestri in fatto di teologia trinitaria. Ma quel che la loro coscienza religiosa avvertí di piú delicato ed essenziale nelle interminabili discussioni e nelle rinnovate formule di fede fu la necessità di stabilire chiaramente i rapporti fra la religiosità cristiana e l'autorità politica, fra la Chiesa, società di Dio, e l'Impero, società del mondo. Se l'Oriente cristiano, mercè soprattutto l'opera dei padri cappadoci Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, si adagiò in una dottrina trinitaria che rappresentò alla fine in pari tempo una chiarificazione terminologica e un accomodamento di posizioni antitetiche, in pratica si mescolò sempre piú alla vita politica imperiale orientale. L'Occidente non si contentò di adottare formule di fede che lasciassero intatta la misteriosità ineffabile della vita divina, ma si accinse soprattutto alla costituzione di una filosofia della storia e di una dottrina politica che mentre garantiva la originalità del fatto cristiano dal punto di vista sociale, in pari tempo creava un tipo nuovo di società, quella che sarà la società medioevale.

Ilario di Poitiers non è cosí soltanto un insigne rappresentante della ortodossia trinitaria, ma è anche, per questo stesso e con questo, il teorico mirabile dei rapporti instaurati dal cristianesimo tra politica e religione. Sul tramonto del 364 egli scriveva: «È veramente il caso di compassionare lacrimando la illusione del nostro tempo, secondo la quale ci si immagina che i valori

umani e terreni possano comunque servire di patrocinio ai valori di Dio. È illusorio pensare che attraverso il successo del secolo possa avvantaggiarsi la causa della Chiesa di Cristo. O vescovi che ispirate la vostra condotta a criteri di questo genere, a quali mai favori politici fecero ricorso gli Apostoli nel predicare l'Evangelo? Andarono essi forse a mendicare dignità alle corti o non preferirono sciogliere nelle carceri, tra i flagelli e le catene, i loro inni a Dio? Procacciandosi il sostentamento con il duro lavoro delle mani, convocando le loro adunanze nel segreto delle clandestine dimore, non toccarono essi forse ogni gente e ogni terra, sfidando decisioni senatoriali ed editti sovrani, essi che sapevano di essere padroni delle chiavi del Regno dei cieli? Oggi invece i favori terreni servono di commendatizia alla fede divina e per il fatto stesso che si va cercando fasto al nome di Cristo, lo si presuppone sprovvisto di virtú propria. E la Chiesa che ebbe la sua consacrazione sotto la ferula delle persecuzioni è oggi invece alla mercè del grado sociale dei suoi associati. E si gloria e si pavoneggia di essere prediletta dal mondo, essa che per essere veramente di Cristo dovette accettare di essere dal mondo odiata. Bisogna pur dire che noi siamo giunti all'epoca dell'anticristo, se i suoi ministri camuffatisi in angeli di luce cercano di cancellare dalle coscienze la vera nozione di quel che il Cristo è. Si affannano infatti a sostenere che il loro Cristo non è della medesima divinità del Padre: che è bensí creatura superiore per ec-

cellenza e potenza a tutte le altre, ma sempre ad ogni modo creatura tratta dal nulla. Alla quale tributano appellativi divini, quasi per poterli poi tributare impunemente ad ogni essere santo. Elargiscono a Cristo il nome di Dio, onde possano poi assegnarlo anche agli uomini. Ma il popolo non incappa negli equivoci dei suoi pastori. Ode definito Dio, il Cristo, e reputa che sia realmente quel che è appellato. Le orecchie della massa son piú sante che i cuori dei suoi pastori: i quali attribuiscono con le labbra al Cristo qualificativi divini, ma ne fanno in realtà svanire ogni contenuto».

La diagnosi del forte vescovo della Gallia cristiana era una diagnosi dura; e la rampogna che egli sollevava all'indirizzo dei vescovi orientali responsabili di tutte le acquiescenze e di tutte le dedizioni era una rampogna tagliente. Ma non solamente egli aveva il diritto di parlare come parlava per la dignitosa resistenza dimostrata di fronte al violento potere di Costanzo, ma tale diritto nasceva in lui dalla chiara visione della dialettica che deve reggere nella storia i rapporti fra potere politico e potere religioso, a norma del Vangelo.

La conversione di Costantino, con tutte le conseguenze che essa aveva generato, poneva il problema di tali rapporti allo scoperto, e la crisi ariana aveva posto il mondo occidentale di fronte al bivio: con Cesare o contro Cesare?

All'indomani di Rimini, secondo una frase memorabile di San Girolamo, il mondo aveva dovuto rompere in gemiti al suo improvviso ridestarsi ariano. Ma quale mole imponente di avvenimenti politici nel breve ciclo di anni che aveva veduto, dopo quel sinodo, la fine miseranda del piú accorto e del piú fortunato insieme figlio di Costantino; il passaggio rapido di quella eccentrica meteora che era stata il programma imperiale di Giuliano, l'effimera apparizione di Gioviano e infine la nuova divisione dell'Impero con Valentiniano!

Ma sarebbe stato fatuo e infantile pascersi di illusioni. L'arianesimo era ancora forte in agguato e la sua forza era legata a quel programma totalitario imperiale che la cosiddetta conversione di Costantino non aveva affatto distrutto in radice.

Ilario è il teorico della assoluta ed invulnerabile autonomia del potere ecclesiastico dell'episcopato, al cospetto dell'autorità politica. Ambrogio è l'uomo di governo che ai principi teorici dà concretezza ed applicazione vivente.

Quando all'indomani della morte di Costante nel 350 Costanzo si accinse ad attuare in pieno il programma della riconquista progressiva dell'Occidente, i suoi occhi si fissarono innanzi tutto su quelle sedi vescovili la efficienza morale delle quali appariva piú cospicua. Milano era tra le prime di queste. Il sinodo milanese del 355, organizzato sotto i suoi auspici, cacciava in esilio il vescovo ortodosso della città, Dionigi, e lo sostituiva con uno di quegli avventurieri che seguivano senza volontà e senza

fede le fortune imperiali: Aussenzio. Ad un primo momento di reazione popolare subentrò un periodo di rassegnata apatia. Ma quando nel 374 Aussenzio moriva, la coscienza cristiana gelosa della sua inviolabile autonomia insorgeva e nei giorni burrascosi in cui la comunità cristiana milanese doveva provvedere alla successione, un improvviso intuito della folla fece comprendere che per amministrare veramente l'autorità vescovile occorreva portare nell'esercizio di quella mansione lo spirito di governo di quella vecchia Roma, che la creazione di Bisanzio designava a divenire amministratrice unicamente di carismi. Ed Ambrogio fu proclamato vescovo. Era il consolare della città: un funzionario trentaquattrenne, che in un anno appena di esercizio delle sue funzioni di governatore delle provincie della Liguria e dell'Emilia si era guadagnata sicura fama di uomo equanime e misurato e insieme fermo e risoluto.

Usciva da una famiglia in cui era tradizionale l'arte romana del governo e che in pari tempo annoverava commendevoli consuetudini cristiane.

Ambrogio dovette trasalire di stupore e di sgomento alla inattesa designazione. Ma c'erano una vocazione e una preparazione latenti in lui: la vocazione e la preparazione di quegli accorti e sagaci amministratori romani che la decapitazione politica di Roma faceva istintivamente gestori di una società di sacramenti e di mistero. Possedeva del resto tutte le attitudini per appro-

priarsi rapidamente quell'apologetica e quel pensiero del cristianesimo che erano indispensabili all'esercizio del governo episcopale.

Se Ambrogio, divenuto vescovo dopo essere stato consolare, è in certo modo il seppellitore ufficiale del paganesimo in Occidente, è in pari tempo il primo rappresentante completo delle nuove mansioni vescovili nella società imperiale ricoperta da Costantino con una etichetta cristiana.

Il suo piú strepitoso successo fu indubbiamente quello riportato contro il Senato romano, che invocava dall'imperatore il ripristinamento di uno dei simulacri piú venerati dal paganesimo ufficiale.

L'indirizzo filo-cristiano impresso da Graziano alla sua politica raggiungeva nel 382 la sua espressione piú marcata. In quell'anno un suo editto imperiale sopprimeva definitivamente l'ara della Vittoria nell'aula senatoriale, e incamerava i patrimoni immobili delle Vestali e degli altri corpi sacerdotali di Roma, destinandoli a costituire un fondo di riserva, di cui il prefetto del pretorio doveva usare per migliorare il servizio della posta imperiale. La vecchia statua d'arte ellenistica, trasportata da Taranto a Roma dopo la conquista di quella insubordinata città, e innalzata da Augusto, dopo la vittoria di Azio, nella Curia senatoriale, presiedeva da quattro secoli alle piú solenni decisioni del supremo corpo legislativo romano. Il contraccolpo delle vicissitudini politiche e religiose attraversate dall'Impero nell'agitato periodo

post-costantiniano s'era fatto sentire anche nell'aula senatoriale. La statua era stata già allontanata una volta all'epoca di Costanzo; era stata poi ripristinata da Giuliano. Valentiniano primo l'aveva passivamente tollerata. Ora era definitivamente e solennemente rimossa dal suo posto d'onore e con essa sembrava che dovessero dileguarsi per sempre le persistenti speranze e le tenaci velleità del paganesimo morituro.

Il Senato, per bocca di Simmaco, cercò di rivendicare il suo venerando simulacro, in nome delle tradizioni di Roma, delle glorie passate dell'Urbe, che erano accampate come indissolubilmente legate alle fortune del paganesimo. La parola di Ambrogio è la celebrazione della rinascita continua e del progresso. «Il progresso – proclama Ambrogio – è la legge dell'universo. Il mondo fisico stesso, che fu agli inizi un caotico conglomerato di germi in fermento, orrendo nelle caligini del suo incompiuto sviluppo, acquistò adagio adagio, nella delimitata distinzione e cernita degli elementi, le forme concrete che costituiscono la sua meravigliosa bellezza. La terra, libratasi al di sopra delle opache tenebre, trasalì di stupore alla contemplazione del sole. Nulla al mondo è perfetto fin dagli inizi. Chi oserebbe mai sostenere che l'universa natura si sarebbe dovuta arrestare alle origini? E allora, non è forse còmpito infinitamente piú nobile respingere e oltrepassare le tenebre pesanti dell'anima? Non è forse infinitamente piú inebriante della luce del sole, il fulgore della fede? Quegli che vuole

contrastare il passo a piú alte forme di vita spirituale dovrà cominciare con l'arrestare lo sviluppo delle messi, che tardi biondeggiano, della vendemmia, che matura al declinare dell'anno, dell'ulivo, che per ultimo dà frutto. La fede è la messe delle anime. I meriti della Chiesa costituiscono la nostra opima vendemmia, che se fu alle origini circoscritta all'àmbito esiguo dei Santi, oggi si è moltiplicata nei popoli».

In Ambrogio è la coscienza della giovinezza cristiana che parla. Una nuova società si viene formando sulle basi dei principi cristiani. La vecchia organizzazione pagana non ha piú ragione di sussistere. La vita non vi circola piú per entro. Intransigente di fronte alle rivendicazioni del petulante paganesimo, che stenta a morire, Ambrogio è altrettanto intransigente di fronte alla penetrazione ariana in Occidente. Ma anche qui si direbbe che quel che sta soprattutto a cuore al vescovo Ambrogio è l'incolumità autonoma del potere religioso, piú che la sostanza della disquisizione teologale. Il vescovo si costituisce ormai mentore, guida e maestro dei poteri politici e la Chiesa con lui assume solennemente nel mondo la funzione di tutelatrice incorrotta e vigile della spiritualità e della giustizia.

Ne fece bene l'esperienza Teodosio quel giorno che il vescovo Ambrogio gli impedí idealmente l'ingresso nel tempio sol perché si era lasciato andare ad una iraconda e mostruosa manifestazione di potere.

Dovevano essere i primi giorni della primavera del 390. Teodosio si era momentaneamente allontanato da Milano. Un cupo senso di trepidazione e di angoscia serpeggiava per la città. Non erano molte settimane che a Tessalonica, in séguito ad una di quelle improvvise esaltazioni della folla, destate dalla passione per il circo, per i suoi spettacoli e per i suoi eroi, era scoppiata una furente sommossa, nella quale erano periti insieme col governatore della città Boterico alcuni alti funzionari. E si sapeva che la notizia giunta a Milano aveva gettato l'imperatore in un'ira forsennata. La rappresaglia di Teodosio fu feroce. Per volontà sua la popolazione di Tessalonica fu trascinata in un cinico e barbaro agguato. Mentre s'era assiepata per assistere ad un eccezionale spettacolo, nuclei di soldati, con la spada sguainata, si erano gettati nel recinto del Circo, e mentre un panico folle si impadroniva della massa, si erano dati ferocemente a sgozzare gli inermi. Tre ore di inaudito carnaio. Ambrogio ne fu ferito nell'anima. Si allontanò dalla città nel momento in cui l'imperatore stava per entrarvi e da lungi gli spiccò il suo messaggio. «Se io Ambrogio – egli diceva – all'indomani di cosí atroce strage avessi consentito a mantenerti nella mia comunione religiosa, questo non avrebbe voluto dire in nessuna maniera che tu avevi ricevuto l'assoluzione per il tuo reato?... No, no: alla tua presenza io non vorrei piú offrire il santo sacrificio! Sarebbe mai lecito celebrarlo, dopo l'uccisione di tanti innocenti, dal momento che è vietato il farlo alla presenza di un reo di un solo omicidio? Il cielo sembra

aver dato già conferma a questa mia decisione. Nella incertezza della notte che precedette la mia partenza, sognai che tu venivi in chiesa, ma che a me non era possibile celebrare i misteri. Non vi potrai piú dunque partecipare, finché la tua ablazione non sarà tale da poter essere nuovamente accetta a Dio».

Il vescovo poneva le sue condizioni al sovrano. Il potere imperiale, che Costantino aveva bandito cristiano, sentiva per la prima volta che il Vangelo non era un facile strumento di imperio, era piuttosto un tremendo e ineliminabile giogo spirituale.

Ma questa celebrazione della superiorità del magistero religioso di fronte ai poteri empirici e ai governi terreni doveva abbinarsi logicamente in Ambrogio ad una insigne celebrazione della organizzazione ascetica e ad una profonda consapevolezza degli oneri sociali della proprietà e del privilegio. Dopo San Girolamo, Sant'Ambrogio è lo scrittore latino cristiano del quarto secolo cadente che ha tessuto l'apologia piú aperta e piú insistente dello stato verginale. E in pari tempo egli è uno degli scrittori ecclesiastici antichi che ha formulato intorno al problema della proprietà e della ripartizione delle ricchezze le opinioni piú audaci. In uno dei suoi piú eloquenti sermoni, quello ispirato dalla biblica figura del povero Naboth, angariato da un re avido e rapace, Achab, Ambrogio lancia coraggiosamente, contro ogni manifestazione di lusso, il suo aspro rimbrotto: «Per tutti è stato creato, o ricchi, questo universo che a dispetto del vostro esiguo numero vi ostinate a rivendicare per voi. Ecco: voi vi costruite

delle dimore fastose e lasciate nudi degli esseri umani. Spoglio di ogni indumento, il miserabile grida nella via e voi invece non avete in cuore altra preoccupazione che quella di sapere quali marmi adoprerete per i vostri mosaici. Il pezzente vi chiede di che sfamarsi: e il vostro cavallo ha in bocca un morso d'oro. Tutto un popolo geme nella sofferenza e voi fate balenare i vostri gioielli. Disgraziati che siete! Una pietra preziosa dei vostri anelli potrebbe alleviare tante miserie e voi non ve ne accorgete!».

Si comprende come intorno ad un vescovo cosí ardimentosamente schierato col popolo e per il popolo, la massa degli indigenti e dei diseredati si stringesse pronta ad ogni difesa. E questo spettacolo di fedeltà, dato da tutto un popolo al suo pastore spirituale, doveva un giorno far trasalire di sorpresa un maestro di retorica, capitato a Milano dalla sua Africa lontana: Aurelio Agostino.

Sta di fatto che nelle memorie autobiografiche di Agostino, Ambrogio occupa una posizione preminente, mentre il vescovo di Roma, Damaso, di cui Agostino deve aver sentito certamente parlare nel suo anno di permanenza romana, quel vescovo Damaso la cui vita fastosa e pomposa stimolava la vena sarcastica di Vezio Agorio Pretestato, non vi figura affatto. Ambrogio ed Agostino non sono collegati nella storia cristiana del IV secolo declinante, solamente per il fatto che Agostino ha subìto il fa-

scino del vescovo milanese nell'ora del suo fecondo trapasso spirituale, ma soprattutto per il fatto che hanno contribuito in pari misura, l'uno praticamente l'altro soprattutto teoricamente, alla costituzione della politica e della sociologia cristiane. Senza dubbio sono due temperamenti profondamente difformi l'uno dall'altro, e l'ambiente rispettivo dei due è ambiente che rispecchia esigenze e aspirazioni non coincidenti. Ma in quel vasto processo di elaborazione concettuale e disciplinare che s'impose alla Cristianità all'indomani della trasformazione imperiale operata da Costantino, c'è nell'azione dell'uno e dell'altro qualcosa di complementare, per cui veramente le due figure possono legittimamente essere associate da chi cerchi di cogliere la genesi di quella che sarà la funzione ecclesiastica nella società ambivalente del Medioevo.

Sant'Agostino è in realtà una strepitosa dimostrazione storica della paradossale forma in cui il principio evangelico domina e regge la storia. È uomo ricco fino allo scandalo di contraddizioni e di contrasti. Nato ed educato da una madre cristiana piissima, si entusiasma per la filosofia alla lettura dell'Ortensio. Crede di scoprire un sistema razionale nella meno razionale interpretazione del mondo, il sistema cioè manicheo, ed apprende soltanto a Milano, dal neoplatonismo, una concezione spirituale di Dio, che egli scambia per cristianesimo. Riceve il battesimo quando la sua esperienza è semplicemente neoplatonica e si converte di fatto al cristianesimo quando, circa un quindicennio piú tardi,

riafferra, sotto l'influsso di Paolo e del suo piú fedele interprete del IV secolo, l'Ambrosiastro, una esperienza religiosa dualistica, perché il cristianesimo genuino è nel suo midollo tremendamente dualista e il cristianesimo storico, come grande fatto sociale, morirà il giorno in cui, poco piú di dieci secoli piú tardi, la rinascita umanistica fiorentina crederà di poter interpretare il cristianesimo alla luce dell'Agostino neoplatonico, anziché a quella dell'Agostino manicheiggiante della polemica antipelagiana.

La grande efficienza storica di Sant'Agostino è nata appunto dalla intrinseca contraddittorietà delle sue posizioni spirituali e dall'abissale profondità della sua sensazione dualistica del mondo. Di piú, Sant'Agostino non è come San Tommaso il teologo da tavolino che con tenace calma elabora il suo sistema, lo cesella finemente in ogni sua parte. Al suo tempo il pensiero normativa acconcio ai bisogni spirituali della massa credente non poteva essere freddamente distillato attraverso la riflessione razionale. Doveva piuttosto sprizzare dal cimento e dai contrasti della realtà vissuta e Agostino è eminentemente uomo di azione e di polemica. La sua teologia è la traduzione astratta della sua quotidiana opera cristiana, come la sua illuminata e solerte pratica di vescovo è pura filosofia religiosa in atto. È questa interdipendenza tra la vita vissuta e il pensiero astratto che dà a tutta l'opera di Agostino una risonanza cosí patetica e una virtú pedagogica cosí vasta. Egli stesso non scorge chiaramente gli ele-

menti della sua progressiva formazione spirituale e non sa delimitarne i caratteri. C'è cosa piú difforme dalla realtà e piú antistorica che aver creduto di seguire un'interpretazione razionale del mondo, accettando, come Agostino aveva fatto nella sua prima giovinezza, il sistema manicheo?

Singolare sistema invero quello che il persiano Mani aveva annunciato e formulato nei suoi scritti, nella seconda metà del III secolo! Tutte le vecchie correnti della mitologia astrale babilonese erano in esso confluite a rivestire il vecchio dualismo mazdeo con copioso accompagnamento di assimilazioni di dottrine giudaiche e cristiane. Epifanio di Salamina lo definiva, nel medesimo torno di tempo in cui Agostino ne faceva il suo alimento spirituale, «l'eresia dalle mille teste». Non era in realtà un'eresia: era una ripresa integrale di una vecchia drammatica visione del mondo, che già aveva offerto alla religiosità del giudaismo post-esiliaco e alla Cristianità primitiva i suoi non dissimulati coefficienti e non aveva che un caposaldo centrale, la sensazione della sofferenza permanente di Dio, nel dramma e nella sofferenza del mondo. Il successo del manicheismo era stato grandioso. Da meno di un ventennio il profeta Mani era stato crocifisso e la pelle del suo corpo imbottita di paglia era stata appesa a pubblico ammonimento alla porta di Gundesapur e già la sua dottrina aveva trasvolato in Siria, in Egitto, in Asia Minore, perfino nell'Africa proconsolare. Verso il 293 infatti Diocleziano dirigeva da Alessandria una costituzione con la quale prescriveva

la soppressione della setta, che insidiava con le sue dottrine della non resistenza al male e con la sua visione pessimistica dell'umana generazione, le basi stesse della società. La persecuzione inscenata cosí su grande scala non riusciva ad arrestare la propaganda manichea. Per tutto il secolo IV il manicheismo s'insinua nella società cristiana, sicché riesce a volte difficile vedere in quale misura manicheismo e cristianesimo s'incontrano o divergono. Quello che noi possiamo ad ogni modo dire è che il manicheismo non ha nulla di un sistema razionale volto all'interpretazione del mondo. Se nell'antichità, come è stato detto, Platone e Zarathustra rappresentano i due punti focali della ellissi, su cui si svolge la concezione del mondo, nell'età cristiana i due punti focali della medesima ellissi sono Aristotele e Mani. Da una parte la visione orizzontale del mondo, disciplinata dal concetto di causa e di movimento: dall'altra una visione verticale, in cui il processo dell'esistenza è una permanente lotta di morte e di vita, in vista del trionfo finale della giustizia e del bene.

Il sistema manicheo non si esprime in termini di concezione meccanicistica e causale del mondo: è un poema che fa ricorso all'immaginazione e ai fantasmi per raffigurare il dramma permanente dell'esistenza.

Mani insegnava che ben prima che l'universo sensibile avesse origine e fosse stato portato all'esistenza, sussistevano due principi supremi, l'uno buono, l'altro perverso. La dimora del principio buono, che era il Padre della Grandezza, era nella regione

della Luce. Questo Padre si moltiplica in cinque ipostasi: l'intelligenza, la ragione, il pensiero, la riflessione, la volontà.

Queste cinque ipostasi sono una trasformazione concettualizzata delle ipostasi in cui nel sistema di Zarathustra si rifrangeva la personalità santa di Ahura Mazda.

Al polo opposto, la dimora sovrana delle tenebre è nella terra oscura. Anche il Sovrano delle tenebre ha le sue ipostasi (equivalenti alle ipostasi di Angramainyu), e sono: il fumo, il fuoco, il vento, l'acqua, l'abisso. Il Sovrano delle tenebre fu stimolato a cercare e a conquistare la terra lucente. E le cinque ipostasi celestiali ebbero un tremore alla imminenza dell'assalto. Il Padre della Grandezza pensò: – Delle mie cinque ipostasi fatte unicamente per la gioia e per la pace nessuna io manderò alla guerra! Io stesso dovrò affrontare il mio avversario. – E suscitò allora la Madre della Vita, e questa a sua volta suscitò l'Uomo primordiale. Il quale si coprí da prima con la brezza mattutina. Si avvolse di luce come in un mantello scintillante. Gettò sulla luce la fluidità delle acque. Impugnò il fuoco come una lancia e si precipitò dall'alto della regione luminosa alla difesa della sua minacciata frontiera. Lo precedeva un angelo, recante nella destra la corona della vittoria. L'Uomo primordiale proiettava dinanzi a sé la sua luce sfolgorante. Scorgendola, il Sovrano delle tenebre pensò: – Ecco: quel che io andavo cercando lontano, lo troverò presso di me! – Anch'egli si armò dei suoi cinque elementi e affrontò audacemente l'Uomo primordiale. Questi fu per essere

sopraffatto. E allora, simile a chi volendo sopprimere un nemico gli dona un dolce avvelenato, pensò di darsi, con i suoi cinque figli, in pasto al vincitore. Ma le conseguenze furono tragiche. Quando i figli delle tenebre ne ebbero assaporato, i cinque dèi luminosi che avevano combattuto con l'Uomo primordiale smarrirono l'intelligenza. L'Uomo primordiale però recuperò ben presto la ragione. E allora, per sette volte innalzò una accorata preghiera al Padre della Grandezza. Il quale, mosso a pietà, suscitò lo Spirito Vivente. Questi vola ad affrancare quegli ch'era rimasto prigioniero delle tenebre. Lo chiama a nome, lo trae con la destra fuori della sua prigione, e si accinge poi a riscattare tutti gli elementi di luce che la vittoria del Sovrano delle tenebre aveva miseramente trascinato nell'abisso. A tal fine lo Spirito Vivente comanda a tre dei suoi figli che l'uno uccida, l'altro scuoi gli arconti figli delle tenebre, il terzo li conduca alla Madre della Vita. La Madre della Vita distende allora il firmamento con le loro pelli e ne fa dodici cieli. Le loro carcasse poi sono gettate sulla dimora delle tenebre. E ne nascono otto terre. Non era cosí esaurita la quantità di luce che gli arconti figli delle tenebre tenevano ancora avvinta. Manifestando loro le sue forme raggianti, lo Spirito Vivente li costringe a restituirne una nuova porzione, per formarne due vascelli luminosi, il sole e la luna, destinati a traghettare la luce adagio adagio affrancata dai vincoli del Sovrano tenebroso, e tutte le stelle. Dopo ciò un terzo essere redentore, il Messaggero, imprime a tutta la macchina cosmica cosí

formata il suo ritmico movimento. L'automatico processo di purificazione della luce, rimasta ancora prigioniera dei figli delle tenebre, ha principio.

Ma quando il Sovrano delle tenebre vide l'immenso piano concepito ed attuato per strappargli gli elementi di luce che la vittoria sull'Uomo primordiale e i cinque suoi elementi gli aveva procacciato, concepí profondi sentimenti di irritazione e di gelosia. Questi gli suggerirono di foggiare i corpi umani e i sessi, onde imitare i due grandi vascelli luminosi, il sole e la luna, affinché come il sole e la luna nel processo di reintegrazione cosmica in cui è tutta la ragione dell'universo servono al trasporto della luce affrancata verso la sua primitiva sede, cosí i corpi umani, vascelli di oscurità, servissero a tenere indefinitamente prigioniera la luce catturata e a farla trasmigrare senza posa attraverso il ciclo del male e del dolore. Come quando un gioielliere, ritraendo la forma di un elefante bianco, la incide su di un cammeo, cosí il Sovrano delle tenebre ricapitolò nell'organismo umano le fattezze del cosmo. Imprigionò l'etere puro nella città delle ossa, suscitando il pensiero oscuro e piantandovi un albero di morte. Imprigionò poi il vento mirabile nella città dei nervi, suscitando il sentimento oscuro e piantandovi un albero di morte. Imprigionò la luce nella città delle vene, suscitando la riflessione oscura e piantandovi un albero di morte. Imprigionò l'acqua casta nella città della carne, suscitando l'intelligenza oscura e piantandovi un albero di morte. Imprigionò il fuoco

celeste nella città della pelle, suscitando il ragionamento oscuro e piantandovi un albero di morte. I cinque alberi mortiferi piantati dal Sovrano delle tenebre, si espandono nel misero organismo dell'uomo. L'albero del pensiero oscuro freme dentro la città delle vene. Il suo frutto è l'odio. L'albero del sentimento oscuro spinge dentro la città dei nervi. Il suo frutto è l'iracondia. L'albero della riflessione oscura stimola dentro la città delle vene. Il suo frutto è la lussuria. L'albero dell'intelletto oscuro cresce nella città della carne. Il suo frutto è la collera. L'albero del ragionamento oscuro sospinge la città della pelle. Il suo frutto è la fatuità.

L'uomo è cosí come chiuso in un cesto, tessuto di serpenti i quali, con la testa rivolta verso di lui, emettono il loro alito velenoso. Per questo la Madre della Vita, l'Uomo primordiale, lo Spirito Vivente, il Messaggero, vollero, continuando la loro opera misericordiosa, invocare per lui un nuovo salvatore. E questo fu Gesù. Gesù il luminoso e il paziente, destò l'inconsapevole Adamo e gli rivelò il lungo martirio della luce del mondo, esposta agli artigli delle belve e ai denti dei ghiottoni, mescolata a quanto esiste, chiusa nel lezzo delle tenebre. Illuminato dalla grande rivelazione Adamo si guarda intorno e scoppia in singhiozzi. Leva come belva ruggente la sua voce e strappandosi i capelli grida: maledizione a colui che ha formato il mio corpo, che ha cosí fatta schiava la mia anima di luce, maledizione agli arconti delle tenebre che l'hanno trascinata in ceppi.

Questa per sommi capi la fantastica e lussureggiante mitologia manichea. Il predicatore che l'aveva annunciata era soprattutto un immaginifico e un poeta. Ragionando per fantasmi, anziché per concetti, Mani, non diversamente dal suo lontano progenitore Zarathustra, scorgeva nel mondo il mistero di una lotta permanente fra due principi nettamente antitetici. Il mondo non è la manifestazione di un Dio buono e il bene e il male non hanno avuto principio con la creazione. I due termini contrastanti preesistono all'universo sensibile, anzi l'universo sensibile è soltanto la conseguenza di una lotta primordiale fra bene e male, in cui il bene è stato vinto, sopraffatto e assorbito dal male. Il mondo e l'uomo sono lo scenario di una lotta che si perpetua e si perpetuerà fino al giorno in cui tutti gli elementi di bene sepolti nelle viscere del principio del male, e affidati da questi alla secolare trasmigrazione delle generazioni, saranno riportati alla loro sede e alla loro fonte primigenie.

Un parallelismo minuto esiste fra il macrocosmo visibile e il microcosmo che è l'uomo. Del mondo non si può avere che una visione drammaticamente pessimistica e l'ascesi è l'unica consegna dei soldati del bene. Poiché l'esistenza mondiale non è altro che la continuazione drammatica di una lotta fra la luce e le tenebre, iniziatasi prima della origine delle cose, con un insuccesso del principio buono, e poiché tutte le manifestazioni fisiche della vita cosmica sono episodi di un processo di purificazione cui sottostà con lentezza fatale il contingente di luce che il Sovrano

delle tenebre tiene tuttora prigioniero nella sua materia, il valore della vita umana può nascere unicamente dallo sforzo paziente che sia sostenuto per facilitare la evasione della luce e per rompere i ceppi della sua prigionia.

L'uomo pio farà di tutto quindi per rispettare la luce che geme e soffre in ogni essere vivo. Si studierà di adottare ogni mezzo capace di agevolarne il riscatto, onde sventare cosí l'opera del Sovrano tenebroso, che cerca ininterrottamente di perpetuarne la schiavitú. L'asceta, l'eletto, è in maniera particolare simile ad un filtro della luce. La sua vita dedita alla purità e alla propaganda della vera dottrina lo rende strumento di reintegrazione degli elementi luminosi che vengono a contatto con lui.

Come tutti i grandi sistemi religiosi, anche il manicheismo, come già altra volta la predicazione di Zarathustra, staccandosi dal suo ceppo iranico, e trasmigrando nel mondo, cercò di adattarsi, con fenomeno naturale di mimetismo etico ed intellettuale, ai sistemi predominanti nei luoghi dove venne di volta in volta a tentare la sua propaganda. E come nell'Estremo Oriente assorbí evidenti elementi buddistici, in Occidente ampliò ancor piú i suoi elementi cristiani.

Questo sistema grandioso, scambiato per una spiegazione razionale dell'universo mentre non era che una visione mitica del contrasto fra bene e male nel mondo, soggiogò per un periodo non breve di anni la fantasia e il cuore di Agostino. Fu il neo-

platonismo a trarlo fuori da questa concezione fantastica e immaginifica dell'universo e nel primo fervore della sua reazione, uscito appena dal bagno battesimale di Milano, Agostino scaglia contro il manicheismo la sua polemica infuocata.

Cerca di mostrare cosí l'assurdità insanabile di ogni dottrina dualistica. Si sforza di porre in luce l'essenza spirituale di Dio, natura purissima, incapace di qualsiasi mescolanza e di una qualsiasi fusione con elementi inferiori. Insiste sul valore negativo del male. Difende con fervore di neofita il libero arbitrio dell'uomo. Celebra i meriti della comunità cristiana, che offre alle masse un insieme di credenze religiose, salde, coerenti, proporzionate alle esigenze dello spirito e appropriate alla sua pedagogia.

In questo primo fervore di polemiche antimanichee la celebrazione della libertà umana, la tesi della non esistenza del male, concepito invece come una pura negazione o una parziale partecipazione di bene, appaiono in Agostino nette e precise. Ma non fu sempre cosí. Nella polemica contro il monaco scoto Pelagio, che vedeva stoicamente nell'uomo la capacità di operare il bene per virtú propria e nella redenzione un semplice esempio anziché un riscatto, il vecchio fondo pessimistico, che il manicheismo aveva deposto nell'anima di Agostino, riaffiorò impetuosamente e determinò quella dottrina della grazia destinata a rimanere normativa nella tradizione del cristianesimo fino all'epoca della scolastica.

Noi possiamo cogliere nettamente il momento di transizione tra l'Agostino anti-manicheo e l'Agostino neo-manicheo. È fra il 396 e il 397 che il pensiero antropologico di Sant'Agostino ha subìto un passaggio brusco e una metamorfosi radicale: il neoplatonico ridiventa manicheo e questa volta il suo neo-manicheismo sarà incorporato in una visione grandiosa del dramma individuale e collettivo, che è nella spiritualità del singolo, come nella spiritualità della vita associata.

Noi lasciamo nel 394 il Sant'Agostino del *De libero arbitrio* che immagina gli organismi di Adamo e di Eva nel paradiso terrestre come sostanze eteree, trasformate dalla disobbedienza fatale in corpi carnali; che enumera quali conseguenze della colpa, la mortalità, l'ignoranza, il rivestimento corporeo; che dichiara l'uomo divenuto per quella colpa soggetto alla carne; che non attribuisce al sistema traducianista alcuna prevalenza sulle altre teorie circa l'origine dell'anima. Ed ecco che dopo quella data, in séguito allo studio profondo di San Paolo e del suo commentatore, l'Ambrosiastro, Agostino pencola decisamente verso un desolato pessimismo circa l'umana natura e i suoi poteri etici. Da quel momento tutta l'umanità appare ad Agostino come conglutinata in Adamo e quindi peccatrice e condannata in lui (*massa damnata*). Da quel momento il peccato d'origine è descritto da Agostino come una infezione mortifera, che si propaga inesorabile di padre in figlio. Gli uomini, per Agostino, da quel momento in poi, costituiscono una collettività indistinta di dannati, i quali nulla

possono, a rigore, meritare da Dio e ai quali è solamente concesso sperare possibilità di perdono e di riscatto dalla benevola grazia del Padre e dal decreto infallibile della sua predestinazione. La polemica con Pelagio offrí ad Agostino il destro di spiegare e di enucleare in tutte le sue possibili ripercussioni questa visione pessimistica della vita, che egli non applica soltanto alla vita dell'individuo bensí anche alla collettività storica. Che cos'è mai il *De Civitate Dei* se non l'applicazione alla storia del dualismo manicheo?

Il 24 agosto del 410 i Goti ariani di Alarico entravano dalla Salaria nell'Urbe e si abbandonavano ad un saccheggio rimasto tristemente scolpito nelle memorie di Roma. Il tragico evento destò un senso di raccapriccio e di sbigottimento dovunque. Nel suo ritiro di Betlem, il vecchio Girolamo, il cui animo sanguinava ancora per la morte recente della sua fedele Paola, risentí piú amaramente il contraccolpo della immane sciagura, perché la nuova gliene giunse insieme a quella della morte di Marcella, abbattuta dagli affronti subìti insieme alla figliola. «Ed ecco improvvisamente apprendo la scomparsa di Pammachio e di Marcella, la cattura della romana città, l'addormentarsi eterno di molti fratelli e sorelle. Caddi nel piú costernato stupore. Giorno e notte mi ha assediato il pensiero degli amici lontani. Ora che è stata violentemente spenta la piú fulgida luce dell'universo; ora che è stato troncato il capo stesso dell'Impero; ora che con la caduta di una città tutto il mondo civile è precipitato nella rovina

tacqui e mi prostrai nella polvere. Mi sovvenne l'adagio: nel lutto, la musica è la piú inopportuna delle cicalate».

Numerose famiglie nobili romane non avevano atteso che l'uragano scoppiasse vicino per prendere il largo. E poiché molte fra esse possedevano vasti tenimenti terrieri nell'Africa proconsolare, fu sulle sponde meridionali del Mediterraneo che ripararono in gran copia a spandere le loro recriminazioni di profughi esasperati. I pagani erano ancora in notevole quantità fra essi, e poiché i rovesci piú terrificanti si erano abbattuti sulla vecchia capitale dell'Impero d'Occidente proprio mentre gli imperatori facevano aperta pompa della loro fede cristiana, questi pagani non mancarono di riprendere e portare in giro i vecchi motivi già invocati da Simmaco sulla impossibilità di scindere la grandezza di Roma dal mantenimento del paganesimo. Agostino dovette sentirsi infastidito da questo vano piagnucolio di profughi disturbati nelle loro consuetudini, che attribuivano al cristianesimo la responsabilità delle romane sciagure.

Il momento era eccezionalmente propizio ad un'opera la quale cercasse di individuare alla luce del Vangelo i coefficienti che regolano lo sviluppo dei popoli e i valori assoluti sulla base dei quali può apprezzarsi la loro vita. Il rivolgimento spirituale iniziato da un secolo preciso con l'editto costantiniano, aveva ormai raggiunto il vertice della sua maturità, e il disastro politico in cui era piombato il grande organismo statale di Roma imponeva bene a un cristiano, che ne avesse avuto la possa, l'obbligo di

tracciare i principi di una nuova filosofia sociale la quale insegnasse a valutare senza scoraggiamento gli eventi e a trarne gli auspici per l'avvenire. Fra il 412 e il 426 Agostino scrisse cosí i suoi ventidue libri del *De Civitate Dei*.

L'hanno definito «il Vangelo della Chiesa nel suo apostolato civile». E tale è stato difatti. Il Medio Evo è vissuto tutto, teoricamente e praticamente, delle idee che vengono lanciate ed elaborate in questo libro. E pure com'è strana, fragile, si direbbe precaria, contraddittoria la sua struttura! O che forse perché le idee siano efficienti e salutari debbono essere intrinsecamente e insanabilmente contraddittorie? Lo si direbbe.

Le contraddizioni del *De Civitate Dei* si possono cogliere a iosa. Eccone una, ad esempio, sorprendente. Agostino aveva appena in uno degli ultimi capitoli del libro XVIII prospettato di volo la dialettica squisitamente pacifica che regge lo sviluppo della Chiesa, in modo da consentirle perfino il riassorbimento provvidenziale degli errori e delle eresie, ed ecco che subito dopo egli dichiara illusoria qualsiasi ricerca della pace nel mondo.

Altra volta, agli inizi della sua attività di scrittore cristiano, e poi nello spiegamento del suo ministero sacerdotale, egli aveva fatto suo e celebrato l'ideale pacifista di Varrone. Ora, accingendosi a dettare il libro XIX di quella che è la sua filosofia della storia, discutendo per lungo e per largo i concetti di *pax* e di *ordo* nel ricordare quelle vecchie celebrazioni idilliache, doveva pro-

vare un senso di fastidio e di pena. Il suo ottimismo se ne è andato. La polemica antipelagiana ha condotto il vescovo di Ippona a dare un risalto rude e incisivo alle posizioni pessimistiche della sua antropologia. L'ideale dell'atarassia è scomparso per sempre dal suo orizzonte. Il suo verdetto definitivo è un desolato riconoscimento della impotenza e della miseria dell'uomo. «Il primo malanno che affligge la collettività umana è l'allontanamento dell'uomo dall'uomo, a causa della diversità delle lingue. Se due individui parlanti due lingue diverse si incontrino per via, e siano costretti da qualche bisogno a trattenersi insieme, essi, uomini, riusciranno a familiarizzarsi meno ancora di due animali muti, anche se questi appartengono a specie diverse. È talmente inutile la affinità di natura a federare vicendevolmente gli uomini tra i quali la comunicazione dei sentimenti sia resa impossibile dalla diversità delle lingue, che un uomo, in tal caso, preferisce stare col proprio cane, anziché con chi parli una lingua diversa. Per cui Roma, la città sovrana, non solamente il giogo, ma anche la propria lingua volle imporre alle popolazioni domate. Ma quanta effusione di sangue fu necessaria per raggiungere l'intento! E alla fine, non si chiuse con questo la serie dei malanni. Pur non essendo mai mancate e non mancando mai le ostilità con le nazioni straniere, contro cui furono sempre, e sono condotte tuttora guerre, la stessa vastità dell'Impero generò con la sua mastodontica costituzione guerre ancora peggiori, guerre so-

ciali e civili. Ma a giustificare la guerra si dirà che il sapiente accetterà di essere impegnato solamente in guerre giuste. Quasi che il sapiente, se sarà capace di ricordarsi di essere uomo, non dovesse precisamente dolersi del fatto che possano esistere guerre giuste. Perché se non fossero giuste, il sapiente non le ingaggerebbe e quindi non ne ingaggerebbe mai nessuna. Poiché se la iniquità della parte avversa provoca guerre che il sapiente deve combattere, una tale iniquità, essendo iniquità umana, dovrebbe essere compianta da ogni uomo, prima che debba essere considerata come l'eventuale giustificazione della guerra. Sicché, chiunque si faccia a considerare nelle lacrime questa squallida e orrenda e feroce eredità di secoli cruenti, non può non riconoscere e non confessare la condizione di inaudita miseria in cui versa la massa dannata degli uomini. E se vi è al mondo chi sia capace di riguardarla e di subirla senza sentirsi stringere l'anima di commiserazione e di pena, costui potrà pur vantarsi di avere raggiunto l'atarassia, ma a prezzo di una spaventosa mutilazione, la mutilazione del senso umano».

Il pessimismo antropologico che Agostino aveva profuso a piene mani nelle opere anti-pelagiane, il *De natura et gratia* e il *De perfectione iustitiae hominis*, ricompare sempre piú dominante nel *De Civitate Dei*, man mano che Agostino passa dalla parte strettamente apologetico-politica del suo lavoro, dedicata ai piagnucolosi che iscrivevano a carico del cristianesimo il sacco di Roma

del 410, a quella piú largamente umana e sociale. Ma questo pessimismo si direbbe che al cospetto della rovina politica dell'Impero si reintegra e si sublima in una visione del destino provvidenzialmente grandioso degli elementi di bene che soffrono e agonizzano nel mondo. Il pessimismo del *De Civitate Dei* è attenuato e rotto da improvvise dichiarazioni di fiducia nelle possibilità etiche dello spirito umano, quasi cooperatore ed espressione del divino operante nel mondo. Proprio nell'anno stesso in cui dettava il suo *Enchiridion*, nel 420 cioè, quell'*Enchiridion* in cui non voleva riconoscere all'uomo altra libertà che quella di scegliersi il suo servaggio, Agostino enunciava nel *De Civitate Dei* definizioni del senso morale umano e delle sue possibilità che sembrano arieggiare da presso le nozioni della dignità umana e della nobiltà dell'arbitrio, che noi troviamo nella lettera di Pelagio a Demetriade.

Non son queste le sole contraddizioni del *De Civitate Dei*. Di ben piú appariscenti ve ne troviamo, sul terreno della morale strettamente individuale e in special modo della morale sessuale.

Cosí, ad esempio, nel libro XIV, Agostino sostiene che nell'attuale conformazione dell'organismo fisico e della natura psichica dell'uomo, qual è uscita dalla colpa d'origine, la libido è retaggio immancabile della trasmissione della vita. E poi, nel libro XVI, a proposito del connubio di Abramo con Agar dice invece, con adorabile ingenuità, che in quel caso «non ci fu alcuna cupidigia lasciva e nessuna disdicevole malizia»!

È vero che a giustificazione di questa benevola esegesi potrebbe soccorrere un'altra teoria di straordinaria importanza, che il medesimo Agostino formulava all'incirca nello stesso torno di tempo nell'opera antipelagiana *De nuptiis et concupiscentia*. Si tratta di una singolare teoria demografica, che si ricollega a tutta la visione agostiniana della vita e a tutta la precettistica ascetica del cristianesimo del tempo. «La propagazione dei figli, convenientissima al tempo dei santi padri del Vecchio Testamento, onde propagare e conservare quel popolo di Dio, attraverso il quale doveva trasmettersi la profezia del Cristo, non riveste oggi il medesimo carattere di necessità. Si offre già infatti dalla universalità delle genti l'abbondanza dei figli spiritualmente rigenerandi, qualunque sia la loro nascita carnale. E quel che è scritto: – C'è il tempo per la generazione e c'è il tempo per la continenza – vale proprio per queste due età storiche. La prima, quella del Vecchio Testamento, fu l'epoca del connubio. Questa, l'epoca del Nuovo Testamento, è invece l'epoca della continenza». Ma temiamo molto che un diversivo di questo genere, anziché risolvere, renda piú cruda e stringente la contraddizione.

Ma sul terreno della morale associata c'è qualcos'altro di ben piú rilevante entità. Sant'Agostino mira a dimostrare al cospetto di quei profughi che van portando per il territorio dell'Impero le geremiadi interessate del loro benessere schiantato, che il cristianesimo è completamente innocente delle presenti iatture, e che

il paganesimo ha anch'esso conosciuto una quantità di inenarrabili rovesci. La sua dimostrazione però tradisce uno strano sentore di insolubile illogicità. La vera polemica di qualche controversista pagano ne avrebbe potuto trarre eccellenti spunti, se il paganesimo ormai non fosse stato una disanimata carcassa, e se Agostino avesse avuto altro còmpito che quello di dettarvi su disinvoltamente l'epicedio.

Anche Sant'Ambrogio aveva voluto dimostrare contro Simmaco che il collegamento fra prosperità romana e culto degli idoli era nient'altro che un ingenuo e fragile mito.

Ma ormai in Africa, sotto l'assillo della ecclesiologia donatistica, la quale aveva portato alla esasperazione la coscienza del divario incolmabile fra valori politici e valori religiosi, fra la società cioè dei santi e la società degli interessi empirici, Sant'Agostino non poteva arrestarsi alla posizione di Sant'Ambrogio. Non poteva contentarsi cioè di dimostrare che il paganesimo aveva conosciuto disastri politici altrettanto gravi, che quelli verificatisi nella età cristiana.

Ora Agostino va molto piú in là. Egli addita i veri ideali della vita, non già nei successi effimeri e crudeli della politica realistica, bensí nel conseguimento di quei meriti che possono assicurare la immortalità beata. Ma una tesi di questo genere distrugge in radice e annulla il valore dimostrativo della precedente argomentazione antipagana. Infatti, se la vita ha un valore unicamente per la luce in cui l'avvolge la speranza della beatitudine ultra-terrena,

il cristiano, come Ivan, l'imbecille della novella di Tolstoi, dovrebbe essere assolutamente insensibile e indifferente a quelle che la politica realistica reputa vergognose iatture. E a chi gli facesse addebito di provocare col suo assenteismo e col suo allontanamento da ogni culto idolatrico le comuni «sventure», potrebbe pure rispondere col piú disinvolto candore che tutto ciò non lo riguarda affatto e anzi intimamente gli può dare qualche soddisfazione, e lo può aiutare nel suo unico interesse, che è quello del beato regno di Dio.

A questo modo però l'apologia agostiniana sarebbe stata del tutto sterile e non avrebbe deposto nel grembo della società in dissoluzione il fermento delle future reincarnazioni. Ed ecco che il vescovo ipponese, molto piú sensibile alle esigenze della pietà edificativa che a quelle della logica, si fa ad esaltare le insignì virtú che meritarono ai Romani la loro strepitosa potenza. E di questa stessa potenza, altra volta definita come un «immenso latrocinio», egli fa il guiderdone di queste virtú, le quali debbono essere anche per i cristiani uno stimolo ed un esempio. Si potrebbe immaginare contraddizione piu palmare?

E pure un'altra ve n'è piú grave e piú significativa, perché pervade sottilmente tutte le copiose pagine del *De Civitate Dei*. Ed è la contraddizione in cui Agostino, tratto inconsapevolmente a lasciare in un ondeggiamento provvidenziale l'idea base della sua filosofia politica, si avvolge, a proposito della nozione stessa di

«civitas Dei». Nel suo concetto primordiale e nella sua costituzione essenziale la «civitas Dei» è anteriore e superiore alla Chiesa: è prima di essa e al di là di essa. La «civitas Dei» è nata potenzialmente, in contrasto con la «civitas terrena», il giorno stesso in cui, nel primo uomo, si delineò la polarizzazione dei due «amores»: l'amore di sé al di sopra dell'amore di Dio, l'amore di Dio al di sopra dell'amore di sé. Il reclutamento e l'anagrafe definitivi e infallibili della «civitas Dei» sono retaggio misterioso del cielo, sono affidati alla disciplina e alla economia della speranza. Unica tessera di riconoscimento quaggiú per i cittadini della «civitas Dei», l'umiltà e il servizio reciproco. Preparata prima dell'avvento del Cristo in grembo al popolo d'Israele, la «civitas Dei» vive oscuramente e misteriosamente dovunque un conglomerato di esseri umani realizzi nei carismi e nell'abnegazione il destino impalpabile dell'eterna salvezza. La visuale è del tutto mistica e non è vincolata ad alcuna discriminazione confessionale e disciplinare. Ma poi la visuale di Agostino si circoscrive. Essa si fa precisa. La città di Dio è la Chiesa. Essa sola è in diritto di gridare alto al cospetto del mondo l'encomio che, prefigurandola, pronunciò la madre di Samuele: «Il mio cuore trasalisce di gioia in Jahvè, il mio corpo è stato esaltato da Jahvè». Questo non vuol dire che poi, cadendo di nuovo in contraddizione, Agostino non torni ad inserire nel cuore stesso della sua ecclesiologia la visione drammatica della lotta fra le due città e fra i due amori. In proposito l'Agostino sermoneggiatore è piú

forte e piú incisivo che l'Agostino delle grandi opere apologetiche e polemiche. Quale esposizione ad esempio piú lucida della visione delle due città, di quella che noi troviamo in uno dei suoi commenti oratori al salmo LXI? «Le due città sono frattanto mescolate insieme. Il grano e la paglia stanno mescolati sull'aia. Attendiamo il ventilabro del giudizio che li scevererà. Le due città lottano a gara, l'una in favore dell'iniquità, l'altra in favore della giustizia. L'una cerca il soddisfacimento della propria vanità, l'altra milita in favore della verità. E la mescolanza nel tempo è cosí sostanziale e cosí profonda, che può capitare a volte che i cittadini di Babilonia amministrino le cose appartenenti a Gerusalemme e che gli apparenti cittadini di Gerusalemme amministrino le cose appartenenti effettivamente a Babilonia!». Evidentemente, al Concilio del Vaticano Sant'Agostino non avrebbe mai sottoscritto al dogma della infallibilità pontificale!

In complesso, dal principio alla fine, il *De Civitate Dei* agostiniano, manifestazione sovrana dell'apologetica cristiana, si rivela come un tessuto sorprendente di contraddizioni. Non ne trarremo motivo di scandalo. Solo i cuori pusillanimi possono trarre motivo di scandalo da simile carattere contraddittorio delle grandi opere religiose. Colui che aveva tuffato Agostino nelle acque rinnovatrici del battesimo, aveva proclamato una volta che la logica astratta e la dialettica pura non figurano affatto fra gli strumenti salviferi di cui si serve il Signore. Agostino non ha

fatto altro che tradurre in pratica il pregnante aforisma. E ha offerto cosí un valido esempio e un preciso monito. Guai ai fedeli del Vangelo e alla Chiesa del Cristo il giorno in cui, per la coerenza astratta o per il successo empirico, si lascino andare a porre a repentaglio l'irresolubile paradossalità della superiore giustizia!

Alla veniente società cristiana Agostino offriva la sua interpretazione del Vangelo. Era una interpretazione mirabilmente fedele, perché paradossalmente dualistica e insanabilmente contraddittoria. L'antropologia come l'ecclesiologia, la soteriologia come la filosofia della storia, elaborate da Sant'Agostino, erano una proclamazione paradossale di termini antitetici. Solo per questo Agostino è il padre della Cristianità medioevale.

XVI
IL TRAPASSO DELLA CULTURA

Il messaggio cristiano non era stato al suo primo sbocciare nel mondo né una teologia né una filosofia né una espressione culturale qualsiasi, nel significato consuetudinario che la parola cultura ha preso oggi fra noi. Era un messaggio di salvezza, una consegna di conversione, un precetto di trasmutazione di valori. Implicava un profondo rivolgimento delle coscienze, tutta una trasposizione del piano di vita dalla zona dei valori empirici a quella dei valori trascendenti.

Ma non ci sono forti rivoluzioni religiose che dopo il primo momento della loro esplosione non sentano il bisogno di assimilare le forme culturali ambientali e circostanti e solidificare le loro virtú normative sugli schemi vigenti della visione metafisica del mondo. Non esistono trasformazioni religiose, vale a dire rinascite intimamente spirituali, che non tendano ad assumere gli schemi della speculazione filosofica e a trasformare i loro princípî pedagogici in categorie razionali.

La prima espressione di un bisogno di questo genere insinuatosi nelle forme organizzate della società cristiana fu lo gnosticismo. Seguirono i tentativi dell'apologetica e le sintesi dottrinali della scuola catechetica alessandrina, di Tertulliano, di Ippolito Romano.

Una trasformazione cosí profonda della società cristiana, quale era stata quella determinata dal passaggio dell'Impero dalla religiosità ufficiale pagana al riconoscimento pubblico del messaggio cristiano, già cosí profondamente alterato e diciamo pure deformato da tre secoli di laboriosa disseminazione nel mondo, non poteva non ripercuotersi efficacemente sulle forme della cultura cristiana.

Ma il lavorio culturale ed erudito della società cristiana all'indomani della conversione costantiniana e nelle età successive è profondamente diverso dai movimenti culturali svoltisi nel grembo della Chiesa nell'età pre-costantiniana.

Là era lo stesso messaggio cristiano che cercava di ricavare dalle proprie viscere e dalla propria piú intima essenza elementi traducibili in termini di speculazione razionale e cosmogonica, negli schemi della cultura tradizionale. Qui, dopo la conversione di Costantino, è il problema stesso della possibilità di assumere in blocco l'eredità letteraria e filosofica della civiltà precristiana e di giustapporla alle formulazioni dottrinali del cristianesimo, divenuto già ormai per un suo stesso bisogno intimo visione totale e organica del mondo, delle sue origini, del suo destino, del suo reggimento. Si direbbe che l'atteggiamento cristiano dell'Impero solleciti la cultura ecclesiastica a domandarsi se, dal momento che le istituzioni politiche del paganesimo sono state suscettibili di una ufficiale cristianizzazione, anche le forme letterarie ed artistiche, in cui appare eccelsa la tradizione pagana, non meritano

e non sono suscettibili di un trapiantamento totalitario sul terreno della società ecclesiastica.

I primi messaggeri del Vangelo non avevano mai creduto di dover fare ricorso all'arte e alle regole infallibili ed indeclinabili delle buone lettere per accreditare nel mondo la validità e la vitalità del messaggio cristiano. La preoccupazione febbrile del sopravveniente Regno di Dio aveva cancellato ed abolito dallo spirito delle prime generazioni credenti ogni effimera e precaria cura estetica o letteraria. Per i primi cristiani l'unica poesia era la foggia della loro vita e l'armonia della loro speranza. È soltanto per l'affievolirsi del miraggio escatologico che l'occhio delle generazioni cristiane si arresta sul mondo, per tornare a cantarne la bellezza o a cercarne la dialettica di formazione e di sviluppo.

Ora, nel quarto secolo, dopo che l'Impero è divenuto cristiano e il cristianesimo si costituisce religione della strabocchevole maggioranza, chiamata a soggiogare e a vincere non piú soltanto con i metodi della pacifica propaganda, ma anche con quelli della imposizione forzosa, i popoli viventi ai margini dell'Impero, il cristianesimo tende a divenire anch'esso una forma di cultura, sullo stampo e sulle direttive di quella che era stata la magnifica tradizione culturale del paganesimo.

I testi sacri della religiosità cristiana non erano dei capolavori dal punto di vista stilistico o dal punto di vista delle canonizzate forme retoriche. Ma ora che il cristianesimo si era insediato in tutte le forme della vita spirituale associata, anche questi testi

dovevano assumere una veste che non lasciasse insoddisfatte le esigenze del pubblico colto. Se cristianesimo e Impero si erano amalgamati, un amalgama analogo si doveva realizzare nel mondo della cultura, fra letteratura profana e letteratura sacra. L'amalgama non si sarebbe effettuato senza difficoltà e senza resistenze.

C'è nell'ultimo quarto del quarto secolo e nel primo del quinto uno scrittore ecclesiastico che rispecchia in maniera fedele questo trapasso laborioso e non privo di movenze drammatiche, ed è Girolamo.

Venuto a Roma appena ventenne, verso il 360, dalla nativa Stridone, al confine della Pannonia e della Dalmazia, aveva frequentato la scuola del grammatico Donato. Vi aveva vissuto una gioventú dissipata; poi un giorno si era avvicinato al battesimo. Partito dalla vecchia capitale imperiale, aveva visitato la Gallia e poi, ripassando per la Dalmazia, aveva preso la via suggestiva dell'Oriente, e si era isolato nel deserto di Calcide, a praticare la vita degli anacoreti cristiani. Era il momento in cui, quasi in reazione al mondanizzarsi inevitabile della Cristianità, l'ideale ascetico, che era stato retaggio delle scuole filosofiche ellenistiche, ripullulava impetuosamente nell'àmbito della società cristiana. La vita degli anacoreti delle solitudini siriache non era apparsa oggetto di grande edificazione per Girolamo. Ed egli aveva colto a volo la possibilità di mettersi al séguito dei vescovi orientali, che Roma aveva convocato verso il 382.

Girolamo tornava cosí dopo piú che un quindicennio di lontananza nella città della sua educazione e del suo battesimo. Contava allora circa 42 anni. Era nella pienezza delle sue forze fisiche e morali, nella possibilità di adoperare con successo le naturali attitudini del suo ingegno e le capacità acquisite attraverso lunghi ed assidui anni di tirocinio e di studio. Oltre a maneggiare il latino come uno dei piú felici scolari di Donato, Girolamo aveva ormai la piena padronanza del greco e dell'ebraico e una conoscenza non comune della letteratura ecclesiastica. Preso tutto da una passione ardente per quell'ideale di rinuncia al mondo e di allontanamento da esso che investiva e soggiogava la maggiore società cristiana del IV secolo, come quei soffi potenti di vento che piegano di un subito in un vasto movimento di onde un campo di spighe mature, Girolamo era l'uomo adatto a dominare i piú nobili gruppi di cristiani romani del suo tempo. Ed egli divenne infatti in breve il beniamino dell'aristocrazia cristiana romana come l'amico piú caro e il consigliere piú ascoltato di Papa Damaso.

Gli anni trascorsi ora da San Girolamo a Roma furono lo spiegamento di un'attività prodigiosa. Segretario del vescovo romano, padre spirituale della Chiesa domestica costituitasi sull'Aventino nella casa di Marcella, revisore della Bibbia latina, epistolografo pieno di brio e di sottigliezza, Girolamo trova anche il modo di suscitar polemiche pungenti e di alimentarle con una finezza inesauribile. Avendo un tale Elvidio scritto una breve

opera per sostenere che Maria aveva avuto figli da Giuseppe dopo avere generato per virtú dello Spirito Santo Gesù, e che fra le nozze e lo stato continente non sussiste divario di merito morale, Girolamo mandò fuori un opuscolo nel quale celebrava in termini iperbolici la condizione della verginità.

Se Girolamo aveva guadagnato di colpo la simpatia, la stima e la fiducia di Papa Damaso, questo non vuol dire che il clero romano, già profondamente mondanizzato, non riguardasse con diffidenza ed acredine questo prete-monaco, la cui vita irreprensibile era un eloquente rimprovero alla sua mondanità e la cui dottrina costituiva la piú pungente riprovazione della sua ignoranza. Di questo clero mondano, procacciante e incolto, Girolamo ha fatto una pittura giovenalesca in una delle sue piú brillanti lettere, quella diretta alla giovanetta Eustochio. La lettera è importante perché ha incisi palesemente autobiografici. In uno di questi, Girolamo descrive, con abilissimi colori, le sue inquietudini di coscienza tra le predilezioni classiche e l'esperienza cristiana: inquietudini che sembrano rispecchiare le inquietudini sotterranee di tutta la vita cristiana del IV secolo cadente.

«Tu – scrive Girolamo – o Eustochio, non cadrai nelle insidie che il demonio tende, per mezzo di tanti suoi camuffati emissari. Attenderai assiduamente alle tue letture, e mai avrai vaghezza di distrazioni da cercare nella cultura profana. Che cosa ha mai a vedere Orazio col Salterio, Virgilio col Vangelo, Cicerone con Paolo? Io ricordo: molti anni fa, quando tagliai violentemente da

me ogni comunicazione con la famiglia, quando mi sottrassi alle liete abitudini della mia vita mondana, e, soldato di Cristo, mi avviai a Gerusalemme, non potei fare a meno della pingue biblioteca che a Roma avevo accumulato. Povero me! Pronto a leggere Marco Tullio, digiunavo, e dopo avere trascorso notti intiere vegliando, dopo aver pianto al penoso ricordo dei miei vecchi peccati, prendevo in mano Plauto. E quando, tornato in me, cominciavo a leggere un profeta, la sua forma anti-estetica destava in me la piú forte ripugnanza. Poiché i miei occhi non vedevano luce, io accusavo il sole. Mentre cosí l'antico serpente si burlava di me, a mezzo la Quaresima, una febbre tremenda colpí il mio esausto organismo e nella insonnia le mie membra infelici si consumarono in modo che mi ridussi a uno scheletro. Già mi si preparavano le esequie e solo un alito di vita, nel corpo già irrigidito, trasaliva nel petto. Ed ecco che improvvisamente fui tratto al tribunale del giudice dinanzi a cui folgorava cosí radiante luce che, con la fronte nella polvere, non osavo alzare lo sguardo. Interrogato sul mio essere, pronunciai ben forte la mia professione cristiana. E il giudice, di rimando: – Tu mentisci, perché non cristiano, ma ciceroniano tu sei! – Tacqui allibito, e condannato ad essere flagellato, mormorai umilmente: – Pietà, Signore, di me! – Anche gli astanti imploravano per me il perdono, allegando ad attenuante per me la mia inesperienza giovanile. Allora io pronunciai una promessa solenne: – O Signore, se porrò piú la mano a codici profani, sarà come se io ti avessi rinnegato. –

Dopo questa formula di giuramento fui rimandato assolto ed io riaprii gli occhi inondati di lacrime. Né fu sogno il mio, fu piuttosto realtà, come provarono il tribunale, la sentenza, le lividure e le piaghe, lo studio sacro stesso a cui mi dedicai da quell'ora, con una assiduità ben superiore a quella con cui avevo coltivato la letteratura profana».

Si direbbe che Girolamo abbia voluto nella descrizione del sogno incorporare una istruttiva parabola. Non era tutta la cultura cristiana del IV secolo cadente che era flagellata al cospetto di Dio per il suo ritorno alla classicità e per il suo amore alla bella letteratura, preferita alle vecchie disadorne versioni correnti della parola rivelata di Dio? Ad ogni modo gli scrupoli, le esitazioni e i rimorsi non potevano paralizzare e distruggere un'esigenza di cultura, che sgorgava dalla natura piú profonda della nuova cristianità dominante nel mondo.

Girolamo è il grande revisore del testo latino biblico: è l'autore della *Vulgata*. Cominciò col rivedere le versioni correnti: intraprese poi una nuova traduzione del testo scritturale. Non lo poté compire tutto a Roma poiché alla morte di Damaso tutte le animosità romane che si erano venute addensando contro il predicatore di ascesi e contro il mentore arcigno e tagliente del clero romano, esplosero in maniera violenta e Girolamo dovette cercare piú quieti lidi. Ebbe la grande consolazione di vedersi seguìto da due delle creature romane a lui piú fedeli, Paola e la sua figliola Eustochio.

Il viaggio verso il Levante durò piú di un anno. Soltanto al tramonto del 386 la piccola comunità ascetica, costituitasi intorno alla severa figura del maestro cristiano, poteva piantare le sue tende alle porte di Betlem, in un modesto rifugio, intorno a cui vennero rapidamente formandosi tre case religiose, due femminili ed una maschile.

La solitudine che dodici anni prima Girolamo aveva cercato nel deserto di Calcide si offriva ora al suo cuore amareggiato come un rifugio sicuro, allietato dalla presenza di coloro nella cui anima egli aveva trasfuso il suo mistico entusiasmo.

Girolamo non uscirà piú dalla dimora di Betlem, e sebbene il suo occhio e il suo orecchio si protendano incessantemente per cogliere quanto a Roma si dice e si fa, specialmente in fatto di predicazione mistica, che è per lui ormai lo scopo precipuo della vita, la sua anima irrequieta trova nel lavoro indefesso, e nella conversazione dei suoi compagni, il pascolo capace di riempire la solitudine e di far dimenticare la lontananza dal centro sempre presente della passata attività.

I meriti di Girolamo nella storia cristiana del IV secolo sono molteplici e tutti insigni. È merito inapprezzabile suo quello di aver dato alla Chiesa latina un testo della Bibbia tradotto direttamente dall'originale, al posto della imperfetta e discordante vecchia versione. È anche cospicuo merito suo quello di aver portato a conoscenza dei latini le migliori opere degli scrittori ecclesiastici greci, sia attraverso versioni dirette, sia mercè i suoi scritti

esegetici, nei quali egli è cosí di solito pedissequamente loro tributario. Sul terreno dello sviluppo etico e disciplinare del cristianesimo Girolamo è innanzi tutto il predicatore dell'ascetismo e il polemista antiorigeniano e nelle sue polemiche è di un'asprezza che non ha nulla di evangelico.

La polemica piú aspra e piú lunga da lui sostenuta fu quella con Rufino e i suoi amici. Questa polemica occupa, si può dire, tutto l'ultimo trentennio di vita del solitario di Betlem e sopravvive pure alla morte dell'avversario. La libera professione monastica aveva portato a ritrovarsi in Palestina Rutino nativo di Aquileia e Girolamo, che poteva dirsi suo compatriota. Erano stati anche da giovani compagni di scuola a Roma e si erano poi perduti di vista, quando Girolamo aveva iniziato le sue prime peregrinazioni. Preso anch'egli dall'ideale della solitudine ascetica, Rutino aveva preceduto di parecchi anni Girolamo nel chiedere ai luoghi santi dell'Oriente l'ospizio che la sua anima cristiana vagheggiava. E fin dal 374 egli, accompagnato dalla illustre Melania appartenente a quella nobile famiglia dei Valeri che possedeva al Celio una delle piú sontuose ville romane, aveva fissato la sua dimora sul colle degli Olivi, alle porte di Gerusalemme. I due vecchi amici, ritrovatisi l'uno a fianco dell'altro sul medesimo sentiero della ascesi cristiana, ripresero le loro vecchie cordiali relazioni.

Ed ecco che improvvisamente divampò fra loro un duello teologico addirittura mortale. Pomo della discordia, fu il pensiero di Origene. E causa immediata del dissidio, una mossa incauta di quel propalatore di pettegolezzi e di scandali dottrinali, che era Epifania di Salamina.

Strano invero e drammatico il destino del grandissimo e sfortunato prete alessandrino, che nella prima metà del terzo secolo aveva creato la prima poderosa enciclopedia cristiana e aveva pazientemente compilato, intorno alla scrittura rivelata, il primo grandioso saggio di critica testuale! Dopo avere illustrato col suo affascinante insegnamento il *didascaleion* cristiano della sua città natale, già insigne per la memoria di Clemente; dopo aver dato alla società cristiana mirabili saggi esegetici e inesauribili arsenali di argomenti apologetici, Origene doveva vedere oscurata la sua fama da alcuni aspetti della sua dottrina, che i teologi discussero violentemente e la Chiesa riprovò con una sentenza conciliare. I suoi postumi avversari gli rimproverarono a gara di aver dato lo spunto a tutti gli errori trinitari e cristologici del IV e del V secolo.

Essendo innegabilmente uno schietto subordinazionista, gnostico nella concezione della materia e della sua genesi nella formazione della vita cosmica e quindi di rimbalzo nella sua escatologia, concepita come una *apocatastasi* generale di tutte le realtà nella beata amicizia di Dio, Origene aprí largo campo a conclusioni audaci nella visione religiosa e filosofica del mondo.

Dov'era il limite preciso e netto tra lo gnosticismo ereticale e lo gnosticismo origeniano? Qual posto occupava il mistero della salvezza nello sviluppo della vita universale? E ci sarebbe stata per sempre al di qua come al di là della tomba una divisione tra giusti e reprobi o tutto un giorno sarebbe stato rifuso e accolto nella illimitata bontà del primo principio? Il cristianesimo non era qualche cosa di molto piú radicale e rivoluzionario nel decorso della vita cosmica di quanto non volesse fare apparire l'ottimismo idealistico della speculazione origeniana, erede diretta del neoplatonismo alessandrino?

Nei suoi anni giovanili Girolamo era stato un fervente origeniano. Rufina non avrebbe mai cessato di esserlo. Incidenti provocati dalla irrequieta petulanza di Epifania avevano già fatto schierare i due amici l'uno contro l'altro in Oriente, quando improvvisamente Rufino e Melania abbandonavano il loro rifugio orientale, per trapiantarsi a Roma, con l'evidente scopo di patrocinare la causa origenistica e di coinvolgere, se fosse stato possibile, nella loro azione di campagna, la figura di Girolamo.

Tornato in Occidente, Rufino si dava infatti senz'altro con fervore operosissimo alla divulgazione degli scritti origeniani. Traduceva dapprima dal greco in latino una parte della apologia dettata da Panfilo in favore di Origene e affrontava poi senz'altro la versione del piú ardito scritto origeniano, i famosi *Primi principî*. Non si trattò di una vera versione: si trattò piuttosto di un rifacimento. Abbiamo argomenti sufficienti per definirlo cosí,

sebbene ci manchi il testo completo originale dell'opera, per poter giudicare con esauriente proprietà la misura nella quale il rifacimento andò lontano, nella correzione e alterazione del testo primitivo. Rufina era uomo troppo accorto per non comprendere che a dare a Roma il testo integrale dell'opera precipua dell'ultra-spiritualista alessandrino, si correva rischio di suscitare uno scandalo immenso e di dare fin dall'inizio partita vinta a chi designava Origene come l'autentico capostipite delle eresie del IV secolo. Quindi, traducendo, corresse e soppresse.

Nella prefazione del resto egli di svelò schiettamente il suo metodo. Ma fu anche, in questa prefazione, tendenziosamente e maliziosamente personale. E lasciò andare alcuni periodi sul lavoro già compiuto da Girolamo per la divulgazione di Origene, che furono senza dubbio un abilissimo colpo contro l'avversario rimasto in Palestina. Ecco quanto disse con trasparente allusione: «So quanto grande numero di fratelli, animati da un vivissimo desiderio di progredire nella scienza scritturale, ha chiesto ad alcuni uomini dotti e periti nel greco di dare veste latina ad Origene. Fra gli altri un fratello e collega nostro (leggi Girolamo), in séguito all'insistente invito del vescovo Damaso, avendo volto dal greco due omelie di Origene intorno al Cantico dei Cantici, premise all'opera una introduzione cosí magistrale e cosí eloquente, da suscitare in tutti un desiderio accesissimo di conoscere meglio lo scrittore alessandrino. Ma ormai quel mio confratello, tratto dalle sue qualità di scrittore, attende a cose che

assicurano molto maggior gloria. Noi ci mettiamo sulle sue orme, pur non disponendo delle medesime forze intellettuali. Temiamo per questo che Origene, già definito da un nostro amico *vero Maestro delle Chiese dopo gli Apostoli per virtú di dottrina*, non appaia inferiore a se stesso a causa della nostra povertà di espressione. Io sono stato per questo a lungo esitante. Cedo al fine, uniformandomi all'esempio di coloro che mi hanno preceduto in questo arringo. Mi uniformo principalmente all'esempio di quel fratello cui già ho alluso (leggi ancora Girolamo), il quale, avendo già tradotto piú di settanta operette omiletiche origeniane, essendosi imbattuto in passi piuttosto scabrosi li acconciò in modo che il lettore latino nulla piú vi trovasse di sconcertante per la fede. Noi seguiremo il medesimo sistema nel tradurre i difficilissimi libri *Intorno ai principî*, in cui Origene tratta gli argomenti a proposito dei quali i filosofi, dopo aver consumato l'esistenza per studiarli, nulla furono capaci di concludere in maniera definitiva. In sostanza il nostro autore volle per quanto gli fu possibile trarre una apologia della fede da quelle stesse speculazioni sul creato e sulle essenze create, che quei filosofi volsero al razionalismo».

Se Girolamo aveva fatto un po' la biografia della società cristiana del IV secolo cadente, raccontando di essere stato in sogno fustigato dagli angeli perché reo di ciceronianesimo, Rufino faceva la biografia della filosofia cristiana, scrivendo cosí di Origene. Origene, portando a piena e cosciente esplicazione quel

che era l'indirizzo didattico e apologetico della scuola alessandrina, cercando cioè di inserire e di innestare il messaggio cristiano sulla linea stessa di sviluppo della filosofia platonica, non portava anche lui la interpretazione del cristianesimo sul terreno dell'idealismo razionalista?

A buon conto, gli amici fedeli di Roma informarono senza indugio Girolamo del colpo raffinato e astutissimo che Rufino gli aveva menato alle spalle. Non era cosa veramente piccante vedere dipinto come origenista l'amico di Epifanio di Salamina? Girolamo corse sollecitamente ai ripari e in brevissimo tempo, lavorando giorno e notte, scrisse un'aspra lettera a Rufino e rassicurò gli amici di Roma. E per suo conto si diede ad una versione letterale di Origene perché si sapesse a Roma che cosa c'era esattamente nell'opera sua capitale: *Intorno ai principî.*

A Rufino scriveva mettendo senza scrupoli i punti sugli i: «Mi è stata trasmessa una prefazioncella ai libri *Intorno ai principî* in cui io sono subdolamente, dico meglio, apertamente, tratto in causa. Con quale intenzione tu l'abbia scritta, tu lo sai: ma quale intenzione poi vi traspaia, pure gli sciocchi lo veggono. Potrei magnificamente io, che tante volte ho declamato polemiche fittizie, fare ricorso agli usati artifici retorici, e lodare te a tuo modo. Ma Dio mi guardi dall'imitarti in quel che riprendo. Al contrario, ho voluto attenuare le mie frasi in modo da non colpire troppo duramente l'amico. Di una cosa ti prego: volendoti mettere al séguito di qualcuno contentati del tuo parere e non pensare ad

altro. Rifletti infatti: quel che vogliamo fare o è male o è bene. Se è bene, a che pro il concorso altrui? E se è male, la molteplicità degli aberranti costituisce forse una scusante? Ti ho voluto dire amichevolmente tutto ciò, senza entrare in un pubblico dibattito, per mostrarti che io sono fedele alle amicizie riconciliate, e non sono capace di tenere, secondo il motto plautino, il sasso con una mano e offrire il pane con l'altra».

Scrivendo all'amico Romano Pammachio, Girolamo affrontava piú direttamente lo scabroso argomento. Riconosceva di avere altra volta lodato Origene, ma come esegeta, mai come maestro di speculazione religiosa. «Ho lodato – egli scriveva – l'interprete della Bibbia, non il teologo. Ho esaltato la sua erudizione, mi son guardato bene dall'esaltare la sua fede. Quei che vogliono conoscere la mia genuina opinione intorno ad Origene, leggano i miei commentari all'Ecclesiaste e i tre tomi sulle lettere ai Galati e agli Efesini. Vedranno cosí come io ho preso sempre posizione contro le asserzioni dogmatiche di Origene. Mi fanno addebito di avere raccolto piú di chiunque altro i suoi codici. Oh, Dio volesse che io possedessi copie di tutti i trattati, per compensare la accidia dell'ingegno con l'abbondanza delle letture! Lo riconosco volentieri: ho messo insieme una ragguardevole raccolta dei suoi libri. Ma perché conosco quanto egli ha scritto, questo non vuol dire che io accetti i suoi errori. Credete pure a chi lo conosce bene. Parlo da cristiano a cristiano. Fonti avvelenate sono le sue asserzioni, aliene dalla verità biblica, cui cercano

sempre di fare violenza. Ho letto molto Origene e se nella lettura fu delitto, questo delitto l'ho commesso, lo riconosco. I codici dell'Alessandrino hanno parecchie volte esaurito tutte le mie risorse. Ma mi potete credere: non sono stato mai origenista e se non mi credete in questo, ebbene, sappiate che origenista non lo sono piú».

Non contento di fare la propria difesa, Girolamo passa all'attacco e si arresta alle opinioni degli origenisti sul dogma tanto controverso della resurrezione dei corpi. Erede e continuatore diretto dello gnosticismo, Origene non ammetteva alcuna sopravvivente vita corporea al di là della tomba. I suoi seguaci, piegandosi e acconciandosi alle credenze della massa cristiana, avevano accettato una certa resurrezione della carne, intendendola però come una trasfigurazione sottile ed eterea dell'organismo corporeo. Girolamo li stringe da presso: «Dicono costoro: crediamo alla futura risurrezione dei corpi. Qualora una proposizione di questo genere sia pronunciata sinceramente, non è altro che la pura e semplice confessione della verità. Ma vi sono corpi celesti e corpi terrestri. Anzi, l'aria e il vento per la loro stessa natura sono corpi. E costoro parlano, sí, di corpi, ma non di carne, affinché l'ortodosso che ode la parola *corpo* creda che si parli di *carne*, mentre l'eretico capisce a volo di che si tratta. Questo il primo loro tranello. Scoperti, ricorrono ad altri sotterfugi e fanno gli ingenui e ci chiamano maliziosi, ostentando essi una sincerità che non hanno per niente. Crediamo pure noi, dicono,

alla risurrezione della carne. All'udire ciò la massa che ricorda la medesima frase di quel simbolo apostolico (che cominciatosi a formare nella seconda metà del secondo secolo aveva ormai assunto una forma canonica ed aveva raggiunto la massima diffusione nelle comunità cristiane), si contenta. Ma se persisti nell'interrogare e vuoi esplorare a fondo la fede dei tuoi contraddittori, l'adunanza si dà a strepitare e i fautori discreti dell'origenismo si dànno a gridare in coro: – Ma non hai inteso le parole "risurrezione della carne"? Che cosa mai vuoi di piú? – Ma se tu giustamente insisti e li assedi, indicando, se vuoi, con la mano il nostro corpo autentico, perché dicano se veramente credono che questo, che si vede e parla e cammina, sia destinato alla risurrezione, prima scoppiano in una risata, poi annuiscono. E chiedendo ostinatamente noi se il corpo risorto avrà le medesime parti organiche che ha ora, allora sí che l'ilarità di questi sornioni origenisti non ha piú freno!»

Con la sua abituale veristica crudezza, Girolamo toccava cosí il punto piú delicato del dissenso fra seguaci ed oppositori di Origene, il destino cioè della carne al di là della morte. Poiché ormai l'opinione cristiana era tutta definitivamente orientata verso la visione della risurrezione integra e letterale del corpo, gli origenisti erano destinati ad avere la peggio. Il vescovo di Roma Anastasio, pur dichiarando di capire ben poco in cosí astruse polemiche, chiedeva a Rufino una dichiarazione di fede che si fece in realtà attendere parecchio e non fu molto chiara.

Ciò non vuol dire che in questa violenta polemica con il solitario di Betlem Rufino non riuscisse trionfalmente a dimostrare come l'antiorigenista impertinente di oggi era stato l'origenista appassionato della vigilia. Con disinvolta franchezza Girolamo aveva rimandato chi desiderasse di conoscere il suo genuino pensiero intorno ad Origene, al commento sulla lettera agli Efesini. Rufino lo prende in parola, e proprio a proposito di quella dottrina della resurrezione che suggeriva all'asceta di Betlem cosí spiritosi diversivi. San Paolo dice in quella lettera (*V, 28*): «Chi ama la propria moglie ama se stesso, perché nessuno odiò mai la propria carne». E Girolamo aveva commentato: «Amino i mariti le mogli, e le anime nostre, i corpi, affinché le spose siano cambiate in uomini, e i corpi in anime, onde non vi sia piú alcuna differenza di sessi. Ma come fra gli angeli non vi sono maschi né femmine, cosí noi che dobbiamo divenire simili ad angeli, cominciamo fin d'ora ad essere quel che ci viene promesso nel Regno dei cieli». Replicando a Girolamo e prendendolo direttamente a partito, Rufino gli chiedeva, non senza malizia: «Sapendo bene di avere scritto parole di questo genere, come mai hai osato chiamare altri come ad un esempio alla sua fede nella risurrezione corporea? Se i corpi si trasformeranno in anime, dunque secondo te la carne non risorge. Se le mogli saranno trasformate in uomini, sí che non vi sia piú diversità di sessi, come potrai dire che sussiste il sesso maschile là dove non ci sarà piú il femminile? In verità non capisco come tu possa chiedere agli

altri un'opinione intorno alla diversità dei sessi nel mondo dei risorti, quando tu stesso, volendo parlar di ciò, ti perdi in un dedalo di contraddizioni».

Sembrano polemiche intessute su motivi puerili e su schermaglie di parole. In realtà erano polemiche che interessavano nella maniera piú intensa l'opinione cristiana. Cosa straordinariamente significativa! I problemi escatologici erano tuttora al centro delle preoccupazioni ecclesiastiche. Si potrebbe anzi dire che proprio questi problemi escatologici condizionavano e determinavano tutte le altre controversie religiose, trinitarie e cristologiche. Nata da una grande speranza nel prossimo avvento del Regno di Dio, la comunità cristiana incideva, si può dire, le sue metamorfosi sul problema del mondo di là. La metamorfosi piú grande, la società cristiana veniva or ora dall'averla subìta, attraverso la trasformazione religiosa dell'Impero. Una metamorfosi di queste proporzioni si ripercuoteva in una misura che era sostanziale e definitiva nel modo di concepire l'al di là. La visione della risurrezione della carne era ancora a suo modo una continuazione, per quanto trasformata, della primitiva aspettativa del Regno di Dio. La visione escatologica dello spiritualismo origenista non era piú affatto una visione cristiana dell'al di là, era una superficiale etichetta cristiana, collocata sullo spiritualismo platonico, il quale già aveva sostenuto il ritorno al mondo delle idee delle capacità conoscenti dell'uomo.

Ma c'è di piú. Girolamo aveva asserito di aver lodato due sole volte Origene e sempre come esegeta. Rufino trova una diecina di passi nelle sue opere, in cui dell'Origene maestro e teologo è tessuto l'encomio piú caloroso. Classico fra gli altri e veramente inoppugnabile il tratto che Rufino va maliziosamente a scovare in una vecchia lettera del 384 di Girolamo a Paola, in cui Girolamo, dopo aver detto che Origene era stato scrittore piú prolifico di Varrone – il che era tutto dire – continuava: «E pure quale compenso ricevette per il suo indefesso e insonne lavoro? Fu condannato dal suo vescovo Demetrio. Non solo, ma alla condanna del vescovo Demetrio si associò Roma con tutto il suo senato ecclesiastico. E questo non perché l'insegnamento di Origene costituisse una novità. E non perché in quell'insegnamento si appiattasse l'eresia, come vanno latrando ora contro di lui cani rabbiosi. Ma semplicemente perché non potevano tollerare la gloria raggiante della sua scienza e della sua eloquenza, per cui, quando egli parlava, tutti gli altri apparivano muti».

Messosi cosí sulla via di rinfacciare a Girolamo il suo passato, Rufino scendeva dalle accuse teoriche ad insidiose insinuazioni personali. Gli rimproverava come equivoca la fuga da Roma nel 385 dopo, diceva, un processo scandaloso. Accennava con aria di mistero alla sua dimestichezza con Paola e con la sua famiglia. Rilevava i grossolani attacchi che Girolamo aveva altra volta abbondantemente lanciato contro la Chiesa di Roma (l'aveva chia-

mata «Babilonia» e poi «Cortigiana porparata») e contro personaggi illustri e venerandi quale Ambrogio (una volta Girolamo era giunto a dirlo «cornacchia deforme»).

L'invettiva amara e maligna di Rufino suscitava a Roma, che assisteva, arbitra, al terribile duello dei due vecchi ecclesiastici, una eco profonda. Sopravvivevano ancora a Roma molti di coloro che meno di vent'anni prima erano stati staffilati a sangue nella lettera di Girolamo a Eustachio? Se sí, dovettero scorgere in Rufino il loro tardo ma eloquente vendicatore.

Gli amici di Girolamo a Roma, sopra tutti Pammachio e Marcella, dovevano essere costernati. Ma conoscevano molto bene le irresistibili e inesauribili virtú polemiche del loro vecchio amico e si affrettarono a mandare a Betlem lo scritto rufiniano. La risposta non si fece attendere e fu anch'essa violentissima. Girolamo si difese spiegando il vero senso del suo commento alla lettera agli Efesini, e scese pure a contrastare col suo rivale sul terreno della morale personale, rimproverandolo sopra tutto di mancanza di lealtà, perché congedandosi dall'Oriente gli aveva stretto la mano, per poi andare ad apprestare a Roma colpo cosí proditorio contro la sua ortodossia teologale.

La rottura fra i due vecchi amici era questa volta inguaribile. Girolamo non perdette piú una sola occasione che gli consentisse di inveire contro Rufino che coprí con i piú risibili epiteti, di grunnio, di Calpurnio, di scorpione; che vide rinato in Pelagio. Girolamo non perdonò piú al suo avversario neppur quando,

fuggito da Roma all'avvicinarsi dei Goti nel 410, Rufino fu colto in Sicilia dalla morte.

Ma ormai erano questi gli ultimi bagliori polemici di un fuoco che si andava spegnendo. Gli anni e i dolori calavano sempre piú gravi e cocenti sull'animo del vecchio combattente. I rovesci politici dovettero anch'essi dargli crucci amarissimi. Inconsolabile gli dovette apparire la scomparsa delle persone piú care. Paola moriva nel 404. Il disastro del 410 portò la morte o la dispersione dei piú affezionati amici di Roma. Eustochio stessa precedeva nel 419 Girolamo nel sepolcro. Unico superstite ormai di un cenacolo che la morte aveva falciato, Girolamo non poté sopravvivere a lungo. Ottantenne, nel 420 si spegneva lasciando dall'Oriente in retaggio alla Chiesa latina un patrimonio spirituale che per lungo ciclo di secoli non avrebbe smarrito un atomo del suo immenso valore religioso e sociale: un testo ufficiale, cioè, della traduzione biblica, e l'ideale della continenza.

La sorte lo aveva chiamato a rappresentare nella polemica con Rufino l'irrigidirsi della visione cristiana dell'oltre tomba su una linea la quale, se non rappresentava piú fedelmente quella che era stata la speranza del Regno delle prime generazioni cristiane, ne costituiva ad ogni modo una attenuazione normativa, per quella nuova spiritualità associata che la Chiesa si accingeva ad edificare di su le rovine del romanesimo imperiale antico.

La sorte aveva soprattutto destinato Girolamo a rappresentare l'ingresso trionfale dell'antica cultura nel recinto della pedagogia cristiana. La cultura cristiana d'ora in poi non avrebbe piú esitato ad assumere come modelli i grandi rappresentanti delle lettere, delle arti, della filosofia precristiana. Anche da questo punto di vista l'importanza di Girolamo nella vita cristiana ed ecclesiastica del IV e del V secolo non potrebbe essere in nessuna maniera esagerata.

Anche Agostino aveva affrontato per conto suo lo spinoso problema della utilizzabilità della cultura profana, nel libro secondo del *De doctrina christiana*, e lo aveva risolto con felice criterio proclamando la necessità di concedere agli scrittori classici ampio diritto di cittadinanza nel recinto della educazione cristiana. Traendo una luminosa immagine da un particolare dell'Esodo, là dove è narrata la fuga degli israeliti dall'Egitto, egli aveva scritto: «Come gli Egiziani avevano non solamente gli idoli che il popolo di Israele doveva detestare e schivare, ma anche una preziosa suppellettile d'oro e d'argento, un corredo di vesti sontuose che il popolo di Israele, secondo il comando di Dio, portò via di soppiatto per farne uso migliore, dopo che gli Egiziani inconsapevoli ebbero donato tutto a loro; cosí le dottrine dei gentili, oltre alle finzioni superstiziose che noi con Cristo dobbiamo abbominare, nell'atto stesso di uscire dalla comunità dei pagani, comprendono discipline liberali magnificamente utili alla difesa e allo splendore della verità religiosa. Come oro e argento

ricavati da provvidenziali filoni naturali; come vesti preziose intessute e decorate da mani ignare della loro destinazione; il cristiano deve fare tutto suo, e adoperarlo saggiamente per la illustrazione della propria fede».

Questa felice similitudine agostiniana ebbe un successo grandioso. Noi la troviamo ripetuta e invocata ininterrottamente per tutto l'alto Medioevo. Cassiodoro e poi Alcuino e Valafrido e Rabano Mauro l'adoperarono. La si ritroverà ancora in pieno secolo XIII, nella lettera mandata da Gregorio IX all'Università di Parigi nel 1228. Ma questa appropriazione della cultura pagana e delle sue forme letterarie ed artistiche da parte del magistero ecclesiastico, questo suo adattamento alla apologia e alla sistemazione delle dottrine cristiane, doveva offrire in pratica delle difficoltà che la storia del pensiero cristiano tra il IV e il VI secolo ci mostra risolte e superate nella maniera piú inopinata e piú singolare.

Non bisogna mai dimenticare che la trasformazione cristiana delle istituzioni scolastiche fu la cosa probabilmente piú dura e complessa nel piano di sviluppo della Cristianità, dopo la conversione di Costantino. In quella breve e meteorica reviviscenza pagana che prende nome dall'imperatore Giuliano l'Apostata, il provvedimento piú grave escogitato dall'imperatore ritardatario per impedire ai cristiani di occupare posizioni di comando nel mondo, fu quello di escluderli dalle scuole, col pretesto che l'istruzione impartita in queste scuole era un'istruzione satura di

tradizioni ideali e letterarie pagane. Scomparso Giuliano, le istituzioni scolastiche non cessarono per questo eli essere sature di tradizioni pagane. Come cristianizzare queste tradizioni e risanare da un punto di vista cristiano la scuola di Stato? Ecco il problema la cui soluzione non fu opera di decreti, non fu il risultato di provvedimenti ufficiali: fu, si può dire, l'elaborazione automatica e spontanea della sostituzione di un pubblico cristiano nelle scuole costituite sul vecchio tipo pagano. E noi allora assistiamo a un sorprendente spettacolo. Questa profonda trasformazione culturale non si effettua tanto nelle scuole della capitale o della penisola italica: si effettua soprattutto in quelle scuole che Roma aveva diffuso e propagato col diffondersi del suo dominio e in cui i provinciali poterono esercitare le virtú creatrici della loro coscienza, educata in pari tempo da Roma e dal cristianesimo. I piú potenti veicoli di trasmigrazione della cultura classica nella società cristiana furono le scuole della Gallia e i cenobi dell'Irlanda cristiana.

Bisogna naturalmente riportarsi a Quintiliano per avere un'idea esatta della organizzazione scolastica che Roma propagò nel mondo del suo dominio. Quintiliano aveva distinto due cicli scolastici, quello della grammatica e quello della retorica. Non appena il fanciullo aveva imparato a leggere e scrivere sotto la guida di un *primus magister* o *litterator*, passava sotto la disciplina del grammatico, che gli insegnava a parlare correttamente e gli spie-

gava i poeti. Per parlare e scrivere correttamente il fanciullo studiava la grammatica propriamente detta, la pronuncia, le modificazioni fonetiche introdotte nelle parole nel corso dei secoli, le parti del discorso, le qualità e i difetti del sermoneggiare, i barbarismi in tutte le loro forme. Per quanto riguardava la scrittura, il fanciullo imparava la corretta accentuazione, la declinazione delle parole straniere, la corretta ortografia. In pari tempo il grammatico spiegava i poeti: perché egli possa assolvere convenientemente il suo còmpito deve avere esperienza critica, deve conoscere la musica, la fisica, la filosofia, la versificazione, la storia. E deve essere sufficientemente eloquente. Sulla lista degli autori da spiegare Quintiliano pone al primo posto Omero e Virgilio, quindi Menandro. Il giovanetto si eserciterà a riprodurre le favole di Esopo, a comporre delle parafrasi e a sviluppare delle sentenze. In questo primo corso scolastico, sotto la disciplina del grammatico, Quintiliano voleva anche che l'adolescente imparasse la musica, la geometria, la buona educazione. Giunto a questo punto il giovane doveva essere affidato alle cure del retore, sotto la direzione del quale l'allievo cominciava a esercitarsi nella composizione e piú tardi nella declamazione. In pari tempo il giovane si familiarizzava con gli storici e soprattutto con gli oratori: in particolare, con Tito Livio e con Cicerone. Il ciclo didattico non era conchiuso se il giovane, giunto ormai alla maturità, non si addestrava allo studio della filosofia e del diritto.

Questa *institutio oratoria* era il tirocinio indispensabile per tutti i romani bramosi di assolvere una funzione pubblica e di occupare un posto nei tribunali, al senato, nel Foro, nell'amministrazione delle provincie. L'organizzazione scolastica di Stato si propagò per tutto il territorio dell'Impero. Noi possiamo facilmente riconoscere, ad esempio, nelle scuole della Gallia il programma scolastico di Quintiliano e in Ausonio e nei suoi colleghi altrettanti discepoli di lui. Nel trapasso dell'Impero dalla professione pagana alla professione cristiana, l'organizzazione e i programmi scolastici non cambiano. Sono ormai cristiani che devono seguire il loro regolare *curriculum* di studi, per entrare anch'essi, come i loro antenati pagani, nell'amministrazione dello Stato e nell'esercizio delle pubbliche professioni. Non hanno altri modelli per addestrarsi nella tecnica della declamazione, nella perizia del diritto, nella conoscenza della filosofia. Certi scrittori cristiani, come Apollinare in Oriente, Giovenco in Occidente, han tentato di comporre opere d'arte letteraria su motivi biblici ed evangelici, che possano in qualche modo sostituire la letteratura classica, come modello di composizione poetica e letteraria. Ma il tentativo si è rivelato immediatamente infelice e impari del tutto all'ardua bisogna. La prescrizione dei modelli letterari classici è infrangibile. E la tradizione culturale scolastica tramandata dal passato non è deposito ed eredità che possano essere soppiantati. La letteratura biblica ed evangelica è il documento di

un'esperienza religiosa che non può servire ad alimentare un'ufficiale organizzazione scolastica, se non fusa e amalgamata con i testi delle venerande tradizioni classiche. Ed ecco che la società cristiana, divenuta totalitaria, si accingerà a battere il suo cammino mantenendo l'una a fianco all'altra la documentazione rivelata e l'eredità letteraria del paganesimo.

In una sua fondamentale lettera pedagogica San Girolamo, prendendo lo spunto e la comparazione da un passo del Deuteronomio in cui si prescrivono le norme secondo le quali dev'essere applicato ad una prigioniera straniera tutto uno speciale trattamento perché essa possa diventare sposa di un israelita, aveva simbolicamente spiegato a quale accurato processo di disinfezione dovesse essere sottoposta la cultura pagana, per diventare strumento di edificazione nelle mani dei cristiani. È difficile dire in quale misura San Girolamo per primo e tutti i maestri cristiani dopo di lui riuscirono a condurre a buon fine questo processo di disinfezione. I rapporti fra culture eterogenee, che ricavano la loro ispirazione profonda da visioni della vita l'una profondamente diversa dall'altra, son qualche cosa che sfugge alla documentazione storica. D'altro canto, si può dire che il modo stesso di considerare la letteratura pagana, l'influsso che essa poteva esercitare sullo spirito della collettività cristiana, erano in funzione del potenziale stesso cristiano, esistente nell'anima delle generazioni cristiane passando da un ciclo storico ad un altro. Tertulliano è un perfetto conoscitore della letteratura classica, e

nel medesimo tempo è un'anima riboccante di intransigenza evangelica. Si capisce come la filosofia classica sia per lui il semenzaio dell'eresia, e le reminiscenze erudite della sua formazione di scuola servano a lui soltanto come armi di combattimento e come spunti polemici.

Nel secolo IV, dopo la decisiva rivoluzione politica e religiosa effettuata da Costantino, quel problema dei rapporti tra cultura classica e cristianesimo, che nell'epoca precostantiniana aveva sollecitato soltanto il manipolo degli apologisti e dei teologi, diventa un problema generale e potremmo dire istituzionale. E allora, in séguito al largo propagarsi dello spirito ascetico-monastico, che rappresenta una reazione comprensibile alla trasformazione profanizzante della vita religiosa nelle comunità cristiane, la medesima duplicità di atteggiamenti che di fronte alla classicità aveva preso la Cristianità dei primi secoli, noi la troviamo paralizzata fra il mondo cristiano che partecipa alla vita civile e il mondo monastico.

È nella Gallia cristiana, nella seconda metà del IV secolo e agli inizi del V, che noi cogliamo piú nettamente questa antitetica polarizzazione. Sulpizio Severo parla della cultura pagana con una durezza sdegnosa: «Il Regno di Dio – egli dice nella sua prefazione alla vita di San Martino – non consiste nella eloquenza, ma nella fede... Ci si deve ricordare pure che la salvezza è stata predicata al mondo, non dagli oratori ma dai pescatori... A che cosa può mai servire una gloria terrena. Circoscritta al dominio

di questo mondo, e quale profitto i posteri possono ricavare dalla lettura dei combattimenti di Ettore o dallo studio della filosofia di Socrate? Il grande scopo della vita è ricercare l'immortalità, non scrivendo, non combattendo, non filosofando, bensí vivendo in una maniera pia, santa e religiosa». Proprio al principio della sua opera, Sulpizio Severo dichiarava che si preoccupava pochissimo di infiorare il proprio scritto con solecismi: egli voleva solamente presentare modelli all'imitazione pia dei fedeli.

È ben sintomatico che pure un verseggiatore come Paolino di Nola non fosse piú favorevole alle letture profane. Alla retorica di Ausonio egli contrappone precetti austeri e consegne precise. Egli è in particolare severo verso i poeti, che con le loro composizioni si costituiscono sostegno delle piú immonde e repellenti leggende mitologiche.

Giovanni Cassiano, il disciplinatore della vita ascetica nell'Occidente prima di Benedetto, è molto piú reciso. In una delle sue conferenze, si dipinge un monaco che chiede al suo abbate il modo di sbarazzarsi di tutte le reminiscenze pagane che lo assillano. Egli confessa che quando prega, come quando canta salmi, spesso rivede in fantasia gli eroi di cui una poesia empia e sfacciata gli ha riempito la memoria negli anni della sua giovinezza studiosa. L'abbate gli suggerisce un rimedio rapido ed efficace: «Se tu, egli dice, porterai nella lettura, nella meditazione delle Scritture uno zelo pari a quello che portasti negli studi profani,

tu riuscirai a surrogare questi ricordi sterili e terrestri con preoccupazioni spirituali e divine. Tutta la direzione e tutta la meditazione del tuo cuore, tutti i movimenti del tuo pensiero, dovranno essere un ruminare incessante dei dettami della legge divina». Cassiano è violento soprattutto contro la retorica. Ammonisce energicamente a ricordarsi che un buon eloquio non è sinonimo di scienza spirituale. Non esita a proclamare che «i sillogismi della dialettica e la facondia ciceroniana sono cose incompatibili con le semplici verità della fede». L'effetto di una simile pedagogia non è meccanicamente ponderabile, ma dobbiamo pure immaginarci che i risultati non ne debbono essere stati scarsi. Questa società cristiana di trapasso che non riesce ad acconciarsi alla nuova costituzione religiosa dell'Impero, che avverte nell'intimo del suo spirito la contraddizione fra classicità e Vangelo, sopravvivente alla stessa conversione costantiniana, vive in certo modo una vita in partita doppia, presa nel medesimo tempo fra le reminiscenze classicheggianti cui la trasformazione religiosa dell'Impero ha dato un nuovo impulso di vita, e tutto il fermento antipolitico e anticulturale che il cristianesimo si trascinava dietro nei documenti stessi della sua religiosa rivelazione. Questa ambivalenza della coscienza cristiana, resa piú viva ed aspra dal fatto che la cultura classica narrava agli spiriti dell'Occidente italico e gallico, fatti ed opere di cui i monumenti intorno erano la traccia e la documentazione superstiti, continuerà si può dire per secoli,

rendendo cosí straordinariamente drammatica e vibrante la storia del Medioevo cristiano.

Prima che scrittori continentali come Isidoro di Siviglia e Cassiodoro si accingano ad una piú intima elaborazione armonistica di cultura classica e di cultura cristiana, l'introduzione diciamo cosí dei monumenti della letteratura precristiana ricevette una spontanea consacrazione in quelle regioni dove il cristianesimo e la romanità entrarono si può dire di pari passo e dove quindi la cultura pagana non suscitava quelle reazioni e quei sospetti che era naturale suscitasse nei territori che erano stati il teatro delle gesta storiche romane.

Qualunque precauzione si prendesse, qualunque riserva si osservasse, non appena in territorio romano ci si avvicinava alle lettere antiche per addestrarsi nella cultura e nella scienza anche sacra, si urtava automaticamente nel timore di favorire in una maniera piú o meno indiretta il mantenimento delle idee e dei costumi, che il cristianesimo aveva per programma di combattere. Nelle regioni invece che si erano staccate dal mondo romano o che mai ne avevano fatto parte, e in cui quindi il paganesimo greco-latino degli autori profani non rappresentava nulla di concreto, la Chiesa fu molto piú libera di accettare l'uso degli studi classici. Prima di Cassiodoro e prima di Isidoro, i Bretoni e gli Irlandesi avevano adattato le lettere profane alla pedagogia cristiana e monastica. Le origini cristiane della Britannia insulare

e poi la cristianizzazione dell'Irlanda, sono problemi complessi che non hanno ancora ricevuto una soluzione definitiva.

La Chiesa bretone si era stabilita e sviluppata in un paese sottoposto al dominio romano. Non se ne deve per questo concludere che essa si sia trovata nella stessa situazione delle Chiese galliche, né che essa abbia incontrato sia nell'insegnamento impartito da scuole civili un aiuto per la formazione del suo clero, sia nella vita romana, trapiantata mercè una assimilazione completa, un impedimento all'espansione dell'ideale cristiano.

Conquistata dai Romani, la Britannia non era stata mai completamente pacificata, e il periodo dell'occupazione militare era finito con l'occupazione stessa. Era stato necessario che Roma si adoperasse colà ad assicurare la conquista contro le invasioni straniere, a calmare le lotte intestine e d'altro canto quest'opera era stata a piú riprese interrotta dai torbidi nell'Impero, che costringevano il governo centrale a disinteressarsi di un possesso cosí lontano. La Britannia non fu mai assimilata, come lo era stata la Gallia. Tacito, al primo secolo dell'era cristiana, ci mostra Agricola che, in pieno sviluppo della spedizione militare, fa istruire i figli dei capi nelle arti liberali, propagando la conoscenza del latino e il gusto dell'eloquenza. Nulla ci dice che il suo esempio sia stato largamente seguìto. Se un tale insegnamento fu conservato, esso assicurò forse a Roma qualche suddito fedele fra i capi, i figli dei quali rassomigliavano piú a degli ostaggi, che a degli scolari. Tale insegnamento non diede alla Britannia né un

poeta né un retore. L'azione dei professori di grammatica e di retorica, che in Gallia aveva cosí proficuamente servito la politica romana, ebbe sí scarsi effetti nella Britannia, che noi possiamo ben dubitare che una tale azione abbia mai potuto esercitarsi. La penetrazione del latino fu straordinariamente superficiale. Il bretone non cessò mai di essere la lingua nazionale.

Ma quando i rappresentanti del potere imperiale si ritirarono dall'isola, e il latino cessò di essere perciò la lingua delle relazioni ufficiali, esso non scomparve dalla Britannia, anzi cominciò da quel momento ad essere piú largamente e piú intensamente usato. Era la lingua ecclesiastica. È il cristianesimo che ha fatto conoscere il latino in regioni al di là della Manica, nelle quali non era stato mai conosciuto. Nella Cambria, per esempio, al di là del *limes* politico e militare, la conoscenza del latino è attestata soltanto da iscrizioni cristiane. Il venerabile Beda ci racconta che Germano d'Auxerre, al momento della sua prima missione in Britannia, predicò non solamente nelle chiese, ma ai crocicchi e nelle campagne, e che il giorno in cui polemizzò contro i difensori dell'eresia pelagiana, una folla enorme accorse per assistere al contraddittorio. Ciò suppone un contingente considerevole di britanni che comprendono il latino.

Il processo di questa simultanea penetrazione di cultura latina e di cristianesimo appare piú chiaro e indiscutibile per l'Irlanda. L'Irlanda non era stata mai incorporata nell'Impero romano:

essa aveva mantenuto però delle relazioni con la Gallia e la Britannia. Attraverso questi rapporti gli irlandesi erano giunti ad appropriarsi nel loro vocabolario qualche vocabolo latino, la cui forma tradisce palesemente una mediazione britannica. Questo non vuol dire che essi non fossero rimasti invariabilmente isolati dalla civiltà romana. Tale isolamento scomparve quando l'Irlanda subí un'altra azione, vittoriosamente efficace perché si veniva a costituire quale vincolo di congiungimento tra il mondo antico e le regioni rimaste al di fuori della cultura romana. Fu l'azione del cristianesimo. Le origini della cultura classica pertanto in Irlanda rientrano nella storia stessa della Chiesa irlandese.

È pacificamente ammesso oggi che l'Irlanda è stata evangelizzata anche prima di San Patrizio. È bene assodato, ad esempio, che nelle regioni propinque alla Britannia insulare, si trovavano cristiani fin dalla seconda metà del IV secolo. Attraverso questo primo movimento di proselitismo cristiano gli Irlandesi ricevettero il deposito delle lettere classiche. L'Irlanda è stata innanzi tutto evangelizzata dalla Chiesa britannica, essa stessa sostenuta e sviluppata con l'aiuto della Chiesa delle Gallie. I cristiani irlandesi del IV secolo tramontante sono stati formati o da Britanni o da Irlandesi che erano vissuti in Britannia. San Patrizio stesso era un bretone. E non è senza profondo significato che in questo paese rimasto estraneo alla civiltà del paganesimo, l'ingresso simultaneo del Vangelo e della cultura classica, abbia portato alla

diffusione e al successo di un'eresia come la pelagiana, la quale non è altra cosa che una interpretazione stoica del messaggio cristiano.

Nella seconda metà del IV secolo la Chiesa gallo-romana e forse anche la Chiesa bretone erano capaci di trasmettere le lettere classiche, e gli Irlandesi hanno approfittato abbondantemente di questa propinquità per assimilare una cultura che per loro nulla aveva di ostico e di pregiudizialmente contagioso.

Fatti di questo genere hanno avuto, si potrebbe dire, ripercussioni di una portata incalcolabile, in tutto lo sviluppo della cultura europea, perché, ad un certo punto, è dalle isole britanniche e dai Celti d'Irlanda che ritornerà sul continente, riunificato nell'Impero carolingio, quella cultura classica che nel momento delle sospettose diffidenze continentali aveva emigrato lassú, in una col messaggio cristiano.

Quella che era stata la prima reazione dottrinale nello spirito bretone e celtico all'arrivo simultaneo della cultura classica e della predicazione evangelica, l'atteggiamento, cioè, pelagiano ripullulerà di volta in volta quando il cristianesimo, dimentico delle sue prime origini e delle sue originarie consegne, si approssimerà ad una visione conciliatoristica e concordataria della vita politica.

Non ci sarà ancora dello spirito pelagiano nel modo di considerare i rapporti fra fede e ragione, quale sarà professato ad esempio da Alcuino, alla corte di Carlomagno, e piú tardi dai maestri della Scolastica? «Il sasso, dice Alcuino al principio della

sua grammatica, contiene naturalmente in sé il fuoco che si sprigiona sotto i colpi ripetuti. Allo stesso modo la luce della scienza è naturale allo spirito umano. Ma se lo sforzo assiduo del maestro non la fa sprizzare, essa rimane nascosta come la scintilla nel sasso». Eccoci dinanzi alla prima esaltazione delle capacità razionali dello spirito che, sollecitate dal maestro, possono sprigionare da sé la luce della verità e del bene. Naturalmente in questa visione bretone-celtica della cultura e delle sue possibilità di conciliazione con la fede cristiana, c'è tutta una visione della spiritualità in cui fede ed esercizio dialettico, speculazione e salvezza religiosa, si fondono in una maniera spontanea e naturale, come era comprensibile in una tradizione spirituale che non aveva mai sentito il morso e l'influsso della paganità greco-romana. Nulla di piú indeterminato ad esempio in Alcuino che il significato del vocabolo *sapientia*. È essa la sola virtú? Comprende essa la conoscenza della Scrittura? È essa la perizia contrapposta alla esperienza? È tutto ciò e qualch'altra cosa insieme. «La vera sapienza, dice Alcuino, è quella che conduce alla vita eterna». Finalità ultraterrene, esplicazione razionale, tirocinio culturale, son valori che si identificano nell'esperienza e nell'atteggiamento compositi del teologo carolingio. Lo stesso si dica della descrizione della filosofia. «La filosofia, dice Alcuino, è l'istitutrice di tutte le virtú. Essa sola fra tutte le ricchezze di quaggiú non lascia mai nell'infelicità colui che la possiede... La filosofia è la ricerca della natura, la scienza delle cose umane e divine, nella misura consentita

all'uomo di valutare queste cose. La filosofia è in pari tempo la onestà della vita, lo zelo del ben vivere, la meditazione della morte, il disprezzo del secolo. È cosa che conviene quanto mai ai cristiani che, calpestando le ambizioni del secolo, vivono nella imitazione metodica della patria futura».

Nelle sue istituzioni Cassiodoro non aveva dato una definizione sostanzialmente diversa. «Essa, la filosofia, aveva detto, è la conoscenza delle cose divine ed umane nella misura in cui tale conoscenza è possibile all'uomo. È l'arte delle arti e la disciplina delle discipline. È la meditazione della morte. È l'avvicinarsi a Dio per quanto tale avvicinamento è possibile all'uomo».

Come siamo lontani dalla nozione della filosofia che vede in questa innanzi tutto la risoluzione del problema della conoscenza e il tentativo di fissare il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto! Dall'intreccio scambievole di questi molteplici atteggiamenti di fronte alla cultura classica trapassata nel mondo cristiano, nasce, nelle sue molteplici direttive, la cultura del Medioevo cristiano.

XVII
IL PONTIFICATO ROMANO

È stato detto che la dinastia papale è la piú antica dinastia del mondo. Ma è una dinastia il Papato? Ha anch'essa la sua successione, ma non conosce altre ereditarietà che la ereditarietà di un retaggio appartenente unicamente allo spirito. È il retaggio dei carismi ecclesiastici che il Papato amministra. Si potrebbe dire pertanto che la sua forza originaria e inconfondibile è in ragione diretta del mantenimento vigile e scrupoloso della propria eterogeneità al cospetto di qualsiasi potere monarchico terreno, e di qualsiasi trasmissione dinastica umana. Noi abbiamo veduto questo governo accentratore romano che è il Pontificato delinearsi progressivamente durante le controversie ecclesiastiche del secondo secolo ed assumere una sagoma sempre piú marcata e un potere sempre piú vasto durante quel quarto secolo che vide l'allontanamento del potere imperiale da Roma verso Bisanzio, e lo spostamento di tutto l'asse politico del mondo mediterraneo.

Roma, politicamente depauperata, riprendeva le sue mansioni di guida in grembo alla civiltà occidentale, sul puro terreno della spiritualità e dell'esperienza religiosa. Roma era stata vinta culturalmente dall'Oriente, ma si prendeva la sua rivincita facendo del patrimonio spirituale ricevuto dall'Oriente la materia della pro-

pria disciplina e del proprio magistero. C'è stata una Europa latina e c'è un'Europa latinizzata. L'Europa latina ha rappresentato la conquista militare di Roma, l'Europa latinizzata ha rappresentato la conquista di Roma cristiana e papale. L'Europa latina ha obbedito a Cesare. L'Europa latinizzata ha obbedito al Pontefice. L'Impero è sopravvissuto, sotto le piú strane e imprevedibili reincarnazioni, a Cesare, per diciotto secoli. Pietro sopravvive tuttora.

Romana nel 29 a. Cristo, la figura imperiale si è ellenizzata a metà nel 330, diviene completamente greca nel 476, è franca nel nono secolo, germanica nel 962, fiamminga nel 1519, francese nel 1804. Le piú singolari vicende hanno accompagnato nella storia europea la trasmissione e la reviviscenza della dignità imperiale. Anche il Papato ha subìto le sue profonde metamorfosi e l'aumento del suo potere si attua di pari passo con una elaborazione sempre piú complessa della dogmatica teologale e con un irrigidimento sempre piú meccanico e sempre piú legalistico e burocratico della sua disciplina.

Il IV secolo segna da questo punto di vista un periodo di importanza capitale. Noi l'abbiamo già visto nello svolgimento delle polemiche teologiche nella prima metà del IV secolo e nei primi lustri della seconda metà. Sono le polemiche trinitarie, inserite sul piano di sviluppo della politica imperiale romana dopo Costantino e fuse con le competizioni economico-sociali scaturite dal trasporto della capitale imperiale a Bisanzio, che portano

automaticamente la Sede Romana ad una affermazione sempre piú vasta e calcolata dei suoi poteri e ad una costituzione sempre piú accentrata dell'episcopato cristiano.

Come manifestazione conclusiva di questa ascensione del potere ecclesiastico romano in tutta la zona della vita ecclesiastica, particolarmente dell'Occidente, noi possiamo registrare il pontificato di Papa Damaso tra il 366 e il 384. All'epilogo della sua grande opera storica *Res gestae* lo storico pagano Ammiano Marcellino, suo contemporaneo, parla della sede vescovile romana in questi termini: «Quando si scorge il fasto mondano che circonda questa dignità, non c'è da restare meravigliati constatando l'asprezza delle lotte in cui la conquista di tale insigne potere è la posta. Coloro che la desiderano sanno molto bene che, pervenuti alla meta delle loro aspirazioni, saranno ricolmati di doni dalle matrone romane, che saranno trascinati su veicoli pomposi, che potranno essere rivestiti con la piú sfarzosa magnificenza, e che la loro tavola non la cederà di certo a quella degli imperatori. Eppure essi sarebbero ben piú felici se invece di cercare nella grandezza della città il pretesto alle loro lussuose esorbitanze, prendessero a modello la vita di quei vescovi provinciali che seguono un regime austero, indossano vesti grossolane e disadorne, e marciano con gli occhi umili, piegati sulla terra. Quelli sí che sono resi, dalla purezza dei costumi, dalla semplicità della vita, gradevoli al Dio eterno e rispettabili al cospetto di tutti i suoi veri servitori».

Quando Ammiano Marcellino scriveva cosí doveva essere ben vivo a Roma il ricordo delle scene cruente che vi si erano svolte al momento di nominare il successore al vescovo Liberio. Il popolo si divise nettamente in due partiti che rispecchiavano probabilmente classi sociali e orientamenti politici divergenti nella Chiesa romana. Un partito si pronunciò in favore di Damaso, figlio di un prete aggregato alla chiesa di San Lorenzo, l'altro prese le parti del diacono Ursino. I partigiani di Damaso ebbero il sopravvento, non rifuggendo da grossolane violenze. Asceso al potere con mezzi cosí poco cristiani, Damaso lo esercitò con mano ferma e propositi risoluti. La disciplina da lui instaurata doveva pesar decisivamente nella evoluzione posteriore e nella determinazione canonica del regime ecclesiastico. Damaso sa cogliere tutte le occasioni per affermare sempre piú risolutamente il potere pontificale romano e imporre a tutte le comunità cristiane d'Occidente i principî e i costumi invalsi nella vecchia capitale dell'Impero, la cui atmosfera era tutta impregnata della cultura teologica e della ascesi morale, propagate e inculcate da scrittori come Girolamo.

Verso il 375 i vescovi della Gallia consultavano la Sede apostolica su differenti punti di disciplina ecclesiastica riguardanti il clero, il celibato ecclesiastico, le condizioni prerequisite per essere ammessi agli Ordini sacri, alla amministrazione battesimale. Damaso rispondeva indirizzando ai vescovi galli una serie di

istruzioni che può effettivamente essere considerata come la epifania del diritto ecclesiastico.

«Non siamo noi solamente – sentenzia Damaso – ma è la stessa Scrittura divina che ordina ai vescovi, ai preti e ai diaconi di essere castissimi. Anche i vecchi padri ecclesiastici hanno cosí prescritto di conservare la continenza corporale... Ripetute volte di già noi abbiamo avuto occasione di corrispondere con varie Chiese a proposito del celibato ecclesiastico, particolarmente per quanto riguarda i vescovi che debbono offrire ai loro popoli l'esempio delle buone opere. La Chiesa romana segue il principio di ammettere al proprio clero soltanto coloro che, dopo avere ricevuto da fanciulli il battesimo, hanno conservato la integrità del loro corpo, o coloro che battezzati in età matura hanno condotto, dopo il loro battesimo, una vita onesta. Bisognerà pur dare la ragione di questa pratica. Con quale autorità il vescovo e il prete potranno raccomandare la castità alla vergine, la continenza alla vedova, se essi stessi pensano piú a generare figli per il mondo che a farne nascere a Dio? I preti che generano figliuoli non sono degni del sacerdozio. Bisogna bene che i vescovi, i preti e i diaconi sappiano che la loro vita non deve essere quella dei pubblicani. Vi avverto dunque, miei carissimi, in nome del rispetto dovuto alla religione, che non bisogna affidare il ministero di Dio ad uomini che maculano il loro corpo nel fango della incontinenza. L'Apostolo ha detto che la carne ed il sangue

non entreranno nel Regno dei Cieli e che la corruzione non raggiungerà mai la incorruttibilità. Dopo aver letto queste parole, un prete o un diacono come potranno pretendere di vivere a modo delle bestie? Se vi è una sola fede, vi deve essere ugualmente una sola tradizione e se vi è una sola tradizione, vi deve essere una sola disciplina in tutte le Chiese. Chi agisca altrimenti dovrà ritenersi separato dalla società dei cattolici e tagliato fuori dalla comunione della Sede apostolica».

Cosí, nel momento in cui l'unità spirituale dell'Impero si veniva logorando in séguito alla instaurazione della capitale bizantina e a tutti i rivolgimenti che questo fatto capitale portava con sé, la Roma ecclesiastica e curiale imponeva all'Occidente le supreme direttive del suo magistero e dei suoi ordinamenti, avvalorando e consacrando un potere chiamato a cosí vasti destini. Nella zona strettamente dottrinale il potere di Damaso si faceva sentire non meno energicamente.

Un sinodo radunato a Roma nel 369 intorno al vescovo Damaso riaffermava solennemente, sotto l'ispirazione del Pontefice, la fede nicena contro le titubanze e le defezioni dell'episcopato illirico. D'altro canto la persistenza delle correnti contrarie al proprio potere nella Chiesa di Roma stimolava il vescovo Damaso a chiedere ai sovrani d'Occidente un appoggio politico che non poteva essere dato senza corrispettivo.

Questo amalgamarsi sempre piú stretto della autorità religiosa in Occidente con i poteri politici occidentali non vietava

all'energico e lungimirante vescovo romano di intervenire autorevolmente nelle persistenti polemiche teologali orientali. Un altro sinodo romano del 377 condannava, sempre sotto lo stimolo e la ispirazione di Damaso, le dottrine religiose di Apollinare di Laodicea il quale, restaurando vecchie concezioni gnostiche, vulnerava la realtà della divina incarnazione nel Cristo, e le altre dottrine orientali neganti la divinità dello Spirito Santo e la permanente esistenza del Figlio.

L'Impero d'Occidente spiegava sempre piú apertamente e ampiamente il proprio potere in favore dell'autorità disciplinare e religiosa del vescovato romano. Con un editto del 28 febbraio 380 Teodosio si impegnava ad intervenire civilmente e rigorosamente contro tutti coloro che non conformassero la loro fede a quella del vescovo romano e all'annuncio generico seguivano i fatti.

La solidarietà del potere politico e del potere religioso in Occidente ebbe modo di manifestarsi in una maniera tragica e clamorosa in occasione del movimento priscillianista in Spagna, movimento le cui connotazioni teologiche sono piuttosto incerte e discutibili, ma che forse non era altro nella sua sostanza che una interpretazione rigida e dualistica del cristianesimo, che lo poneva in simultaneo contrasto cosí con le autorità politiche come con quelle gerarchiche ecclesiastiche. Il corifeo del movimento, Priscilliano, era contemporaneamente condannato dalla

autorità ecclesiastica e dall'imperatore, e segnava col suo supplizio l'inizio di una lunga categoria di vittime religiose della intransigenza dogmatico-ufficiale, fiancheggiata e sorretta dai poteri politici. L'Inquisizione era nata.

Si iniziava cosí quel patetico dramma che avrebbe, attraverso i secoli, accompagnato lo sviluppo e l'espansione della Cristianità mediterranea. Il Vangelo era nato come rivendicazione assoluta ed intransigente dei valori religiosi di fronte a tutte le categorie degli altri valori umani, economici, politici, sociali. Realizzando una meravigliosa dialettica attraverso e in virtú delle antitesi, il cristianesimo si era insinuato nel mondo come uno sforzo stupendamente audace di aiutare e favorire lo sviluppo della civiltà, contrapponendo ai valori empirici un insieme di valori trascendenti, che il Nuovo Testamento riassume sotto il miraggio del «Regno di Dio» e di «giustizia del Regno di Dio». Col cristianesimo la società umana si atteggiava a volere innalzare sempre piú il proprio livello, mercè la contrapposizione di una superiore giustizia di Dio alla effimera e precaria giustizia degli uomini. Visuale ardua e consegna lacerante, che affidavano l'equilibrio della umana convivenza allo squilibrio dei valori e delle aspirazioni. La Cristianità si annunciava pertanto nel mondo come lotta, lotta però di spiriti e di ideali, e come tale capace veramente di far fermentare, senza interruzione, la massa umana, destinata ad es-

sere in pari tempo il dominio delle forze politiche e il corpo mistico ed impalpabile del Cristo ascendente e trionfante nella storia.

La conversione dell'Impero al cristianesimo, il riconoscimento del cristianesimo come religione legale, accompagnati dallo spostamento della capitale del grande Impero a Bisanzio, erano venuti ad imporre al dramma intimo che il cristianesimo porta nel proprio grembo per il fatto stesso che esso è nella vita empirica degli uomini, una diversa polarizzazione in Oriente e in Occidente.

In Occidente sarebbe stata l'autorità religiosa, sbarazzata dalla vicinanza insidiosa del proprio rivale, il potere politico, a cercare di captare a proprio servigio e a proprio vantaggio, nella difesa della propria ortodossia e della propria disciplina, le autorità politiche che si sarebbero venute successivamente costituendo.

In Oriente fu l'autorità politica che cercò di captare e asservire l'autorità gerarchica della Chiesa, che d'altro canto non disponeva qui di un centro di raccolta cosí venerando e cosí insigne di tradizioni e di fascino come era la sede vescovile della vecchia capitale dell'Impero in Occidente.

D'altra parte la conversione ufficiale dell'Impero, la trasformazione del cristianesimo in religione di Stato, le nuove mansioni piovute sulle spalle della visibile autorità ecclesiastica per il fatto stesso della trasformazione politico-territoriale dell'Impero, imponevano alla coscienza cristiana un problema intimo,

veramente tormentoso. In quale misura il cristianesimo avrebbe conservato quella sua visione dualisticamente polarizzata del messaggio evangelico, per cui tutto nell'universo sta a testimoniare la lotta permanente ed irresolubile fino al giorno della inaugurazione del Regno di Dio, fra Dio, il Padre, e Satana, l'antico nemico ed avversario?

Il manicheismo, il cui carattere fondamentale cristiano appare sempre piú chiaro attraverso i rinvenimenti documentari degli ultimi lustri, aveva in qualche modo riacutizzato la consapevolezza dualistica del cristianesimo primitivo, generando quelle aspre polemiche teologali e disciplinari, che caratterizzano il quarto secolo e che possono tutte in qualche modo riportarsi, come a comune denominatore, alla inquietante ricerca della equilibrata economia fra il bene e il male nel mondo.

Sostanzialmente il priscillianesimo era un tentativo di ravvivare nella morale e nella organizzazione della società cristiana i principi dualistici, quei principî dualistici che sono, per definizione, si direbbe, ascetici, antidemografici, sovversivi. L'alleanza del potere politico e del potere religioso in Gallia e in Spagna fece di Priscilliano la prima vittima dell'Inquisizione. Ma quanti altri non erano, da vicino o da lontano, nell'indirizzo priscillianista? San Girolamo, anche lui, non era stato aspramente accusato di manicheismo?

Egli traversò una dura prova quando, nella prima quindicina del dicembre del 384, Damaso moriva e gli succedeva nel vescovato romano un uomo pio e mite, Siricio.

Intorno al nuovo vescovo avevano cominciato subito i maldicenti, che da tempo mal tolleravano l'ascendente che Girolamo si era conquistato nella piú alta società cristiana di Roma, a spargere i loro sussurri e le loro mormorazioni. Parve giunto il momento per trar vendetta di tutti gli strati che Girolamo aveva scagliato contro il sacerdozio trafficante e mondano della metropoli.

Ci si incominciò a domandare se la sua predicazione ascetica, spinta a conclusioni teoriche estreme, non racchiudesse pericolose infiltrazioni manichee.

Un improvviso luttuoso avvenimento era venuto ad accreditare in certo modo i sospetti e le insinuazioni degli avversari di Girolamo e a dare definitivamente il tracollo alla sua posizione. Il vescovo Siricio era salito da poche settimane sulla cattedra romana quando la giovane Blesilla, che Girolamo aveva strappato alla vita mondana e aveva convertito alla piú dura vita ascetica, ammalava repentinamente e in pochi giorni moriva. Il lutto improvviso della nobilissima famiglia, sulla quale convergevano gli sguardi di tutti, cosí cristiani come pagani, fu in città un lutto pubblico. Il giorno dei funerali una fitta calca di popolo si assiepava nelle vie per cui doveva passare il corteggio mortuario. Improvvisamente un bisbiglio commosso percorreva la folla. Che

cosa era accaduto? Una matrona, che seguiva con altre il feretro, era caduta priva di sentimenti. Chi era essa? Lo si seppe ben presto: era la madre della morta: Paola. Allora l'ira e il raccapriccio del popolo non furono piú contenuti. Si mormorava: «Non lo dicevamo noi? la madre si strugge per la perdita della figlia consumata dai digiuni. Fino a quando tollereremo noi che questa miserabile progenie di monaci turbi la serenità e la felicità delle famiglie? Perché non li gettiamo tutti a fiume o non li lapidiamo o quanto meno non li cacciamo dalle mura? Costoro hanno sedotto Paola e l'hanno tratta, nolente, ai loro disegni. O come può essersi spontaneamente data a rigida vita ascetica una donna che piange la sua figliuola come nessuna pagana mai ha pianto i suoi morti?».

Se Girolamo si fosse quel giorno avventurato per le vie della città avrebbe corso un serio rischio. Rifugiato invece in casa di Marcella egli si sottrasse alla raffica che investiva la sua propaganda ascetica. Se i poteri politici avessero avuto a Roma libertà d'azione pari a quella che Massimo aveva in Gallia, probabilmente anche Girolamo avrebbe potuto essere sottoposto a un procedimento criminale analogo a quello che fece di Priscilliano la prima vittima dell'alleanza fra autorità ecclesiastica ed autorità civile. Girolamo ad ogni modo comprese la precarietà della sua posizione e si allontanò da Roma per l'Oriente. La Chiesa da quel momento sarebbe stata costantemente incerta fra le esigenze ascetiche delle sue idealità e le esigenze pratiche e concrete del

suo quotidiano ministero fra gli uomini. Tutta la storia del Medioevo è nello spiegamento di questo contrasto.

Da una parte la Chiesa era irresistibilmente sospinta dai princípî dualistici che avevano formato le basi costruttive del messaggio evangelico e che avevano costituito la giustificazione teorica del suo atteggiamento di fronte ai valori tutti della vita empirica nei suoi vari gradi gerarchici, a indulgere alla morale ascetica, che il manicheismo aveva ripristinato soprattutto sul terreno delle relazioni sessuali. Ma d'altro canto la Chiesa, chiamata ormai ad assolvere una delicatissima funzione di concreta pedagogia costruttiva in una società che i rivolgimenti politici e lo spostamento dell'asse imperiale verso Oriente avevano pericolosamente esposto ad un processo di caotica dissoluzione, si premuniva dalle possibili capacità disgregatrici e dissolvitrici di un ascetismo che, preso alla lettera, avrebbe inaridito alle radici le fonti della vita e gli elementi stessi primitivi della organizzazione sociale.

Il problema che il cristianesimo primitivo aveva dovuto risolvere nel momento stesso di uscire dall'àmbito circoscritto ed angusto della Palestina, àmbito adatto e commisurato alla aspettativa dell'imminente Regno di Dio, il problema cioè dei rapporti e delle possibili forme di contemperanza tra la visione del secolo futuro e i doveri verso il secolo presente, si ripresentava ora, nel quarto secolo, ingigantito nelle sue efficienze positive, per il fatto che il cristianesimo, divenuto religione di maggioranza, aveva piú

che mai, gravoso e tassativo, l'onere di provvedere alla costituzione della nuova società mediterranea. Sorgeva infatti, in quel quarto secolo cadente, la nuova forma cristiana che la civiltà del Mediterraneo avrebbe mantenuto per tutti i secoli del Medioevo. Per questo ogni singolo atto dei Pontefici del quarto secolo ha in sé un'importanza superiore all'episodio che lo determina.

I vescovi dell'Occidente latino cominciano spontaneamente a gravitare verso la Sede di Roma da cui attendono la guida, la norma, l'istruzione. Mentre sull'episcopato orientale si fa pesantemente sentire la pressione dei poteri politici bizantini che dall'epoca di Nicea in poi pretendono di poter dire la loro decisiva parola in tutte le questioni religiose, in Occidente l'episcopato romano, riflettendo in sé le superstiti luci del prestigio e della potenza spirituale che avevano sempre accompagnato la metropoli dell'Occidente, riesce veramente a costituirsi centro di raccolta e punto di riferimento di tutta la disciplina ecclesiastica e di tutta l'organizzazione episcopale. Siricio era appena stato insediato nella sua funzione di vescovo romano che si vedeva giungere richiesta di istruzioni dal vescovo Irnerio di Tarragona. I punti della disciplina su cui il vescovo chiedeva direttive alla Sede romana riguardavano il battesimo, la valutabilità delle colpe, le forme della vita del clero. A ciascun quesito Siricio risponde, in tono autoritativo, enunciando decisioni che non tollerano repliche o deviazioni.

Uguale tono autorevole noi troviamo nelle corrispondenze scambiate tra Siricio e i vescovi italiani. In una di queste un decreto interdice di procedere ad una qualsiasi consacrazione vescovile senza l'autorizzazione della Sede apostolica romana. In un'altra noi troviamo esplicitamente affermato il principio che al vescovo di Roma incombono la cura e la vigilanza su tutte le chiese.

Contemporaneamente, mentre Siricio condannava Gioviniano, reo di professare dottrine eterodosse e deprezzative sullo stato verginale, lo denunciava alle autorità politiche come reo di manicheismo. Secondo una testimonianza del *Liber Pontificalis* sarebbe stato proprio il vescovo Siricio ad indurre l'imperatore a promulgare un decreto (17 giugno 389) che condannava all'esilio i manichei. Il vescovo Siricio moriva negli ultimi giorni dell'anno 398. Gli succedeva il romano Anastasio il cui pontificato durò tre anni. Ma in questo breve periodo di tempo una grossa questione fu sottoposta alla sua sentenza giudicatrice: la questione dell'origenismo. Noi l'abbiamo veduta già trattata, parlando di San Girolamo, che scese in campo, dal suo ritiro betlemita, contro lo scrittore alessandrino, reo di avere introdotto nell'apologetica cristiana una visione ultra-spiritualistica, incapace di tutelare idealmente quella concezione burocratica ed empirica della Chiesa, del suo magistero, della sua disciplina carismatica, della sua amministrazione sacramentale, di cui ormai la Chiesa occidentale non avrebbe potuto fare a meno.

Non si può dire, in verità, che nella questione dell'origenismo il pontificato di Anastasio abbia esercitato una parte cospicua ed una efficacia rilevante. La polemica è condotta soprattutto da Teofilo con l'assistenza di San Girolamo e di Sant'Epifanio. È Teofilo di Alessandria che ottiene un editto imperiale, proscrivente la lettura delle opere origeniane. Ad ogni modo, Anastasio si schierò dalla parte di Teofilo, condannando l'origenismo.

Questa solidarietà della Sede romana con l'episcopato alessandrino e con le tendenze prevalenti della Cristianità orientale non deve darci illusioni sulle vere e profonde relazioni reciproche fra l'Oriente e l'Occidente cristiani. Lo spostamento della capitale a Bisanzio ha alterato in maniera sensibilissima tutti i caratteri primitivi della propaganda evangelica nel mondo mediterraneo. Le esigenze della esperienza religiosa, foggiata ormai da quattro secoli di proselitismo cristiano, reagiscono fatalmente in maniera diversa in Oriente e in Occidente alla situazione generale cosí profondamente e sostanzialmente trasformata. L'Occidente deve dare un'impalcatura politico-sociale alla professione cristiana. L'Oriente deve scegliere il suo atteggiamento pratico di fronte a tutta una burocrazia statale, che gli è venuta incontro con tutte le forme accaparratrici della politica che chiede alla religione un baluardo ed un sostegno.

L'Occidente, tratto dalle imperiose esigenze della sua nuova e vasta funzione storica, potrà concedere al dualismo agostiniano quanto basta perché il magistero ecclesiastico abbia nelle

direttive dualistiche la salvaguardia del suo magistero e del suo ministero.

In Oriente i piú intimi collegamenti con le forme politiche statali vigenti imporranno automaticamente una divisione piú visibile fra il ministero sociale dell'episcopato e la missione spiritualistica dell'ascetismo, il cui dualismo intransigente porterà piú tardi alla grande lotta iconoclastica. Risultato piú visibile e piú appariscente di questa difformità di situazioni e di orientamenti, sarà la costituzione del Pontificato romano, intorno a cui verrà per secoli a raccogliersi tutta la spiritualità religiosa e culturale del Mediterraneo, su cui Roma aveva già da secoli segnato la sua impronta unitaria e la sua solidarietà ideale.

La figura nella quale questo organarsi in forme di disciplina unitaria della civiltà cristiana occidentale si concretizza in maniera di piú palpitante rilievo è la figura del Pontefice Leone il Grande, Santo e dottore della Chiesa. Successo a Sisto III nel settembre del 440, Leone si trovò mescolato al maturare degli eventi decisivi per l'Impero romano d'Occidente. La pressione dei barbari, scendenti dal Nord, si faceva ogni giorno piú urgente e irresistibile. Quando nel 452 Attila, con i suoi Unni, scende verso Roma, Valentiniano III, esautorato ed imbelle, non sa fare altro che ricorrere ai buoni uffici del vescovo di Roma. La leggenda ha voluto l'intervento del Pontefice, a salvezza della minacciata incolumità imperiale, nell'alone di luce di una meravigliosa leggenda. Il primo testimone di questa leggenda è, agli

inizi del secolo nono, Paolo Diacono. Egli ci addita il Pontefice in atto di arrestare, alla confluenza del Po e del Mincio, le orde unne, in marcia verso Roma. Comunque, sta di fatto che è in séguito a quell'intervento pontificale che Attila prende la via del ritorno. Meno fortunato fu il medesimo intervento, quando si trattò di arrestare, a tre anni di distanza, i Vandali di Genserico. Ma lo spiegamento di questo potere politico-diplomatico del vescovo romano non è che la manifestazione esteriore e politica di una funzione morale di magistero e di guida, che Leone spiega con tutto il grandioso fascino di una personalità di eccezione.

Leone Magno, questa volta erede di tutta la veneranda tradizione che da tre secoli si era accumulata intorno ai poteri spirituali della Chiesa romana, non considera piú la Chiesa come una federazione di vescovi, ciascuno dei quali nella propria circoscrizione diocesana esercita poteri sovrani ed incontrollati, bensí come un esercito di vescovi, ciascuno distaccato nella propria provincia, per essere tutti idealmente riuniti e ugualmente dipendenti dal vescovo di Roma, che unico possiede in sé la pienezza delle mansioni e dei carismi, sulla vita e l'operosità della Chiesa universale. Leone Magno definisce esplicitamente il vescovo romano primate di tutti i vescovi, duce di tutta la Chiesa, perché, secondo le argomentazioni che Callisto aveva adoperato la prima volta nei primi decenni del terzo secolo, la dignità, il potere, l'autorità, concessi da Cristo a Pietro su tutta la Chiesa, si sono ininterrottamente trasmessi nei suoi successori sulla Sede romana.

Sia che si rivolga ai vescovi delle diocesi suburbicarie dipendenti direttamente da Roma; sia che si rivolga ai vescovi delle diocesi non suburbicarie, raggruppate giuridicamente in sinodi provinciali; sia che si rivolga all'episcopato della Gallia, della Spagna e dell'Africa; dovunque ci sia un torto da riparare, un giudizio da pronunciare, una regola canonica da inculcare, una sentenza da emanare, un principio nuovo da instaurare, Leone è vigile e presente, con un senso veramente impressionante della inderogabile e invulnerabile autorità della Sede romana.

Lo si vide ben chiaro nelle controversie religiose d'Oriente, che dopo le annose discussioni iniziatesi col Concilio di Nicea, avevano raggiunto attraverso le polemiche nestoriane ed eutichiane il loro acme. La cristologia delle Chiese orientali aveva oscillato dal Concilio di Costantinopoli (381) in poi tra la forma tendente a dividere irreconciliabilmente il divino e l'umano, unicamente coabitanti senza contatto, nell'essere del Cristo, e la forma tendente ad annullare completamente l'umano, nell'unica natura divina del Cristo. Nestorio aveva piuttosto abbondato nella valutazione umanistica del Cristo: Eutiche era andato al polo opposto, annullando, si può dire, ogni connotato umano nella fantasmagorica apparizione del Cristo Dio. Il *Tomo a Flaviano* di Leone formulava la dottrina della duplice natura con una chiarezza cristallina, che avrebbe fatto di questa formula di fede un documento capitale nello sviluppo della teologia e della spiritualità del mondo cristiano. Roma stringeva cosí ancora una

volta i suoi ultimi patti con l'Oriente bizantino. La *Romània* esisteva ancora in pieno. E la riconciliazione tra Roma e Costantinopoli sulla base della condanna di Eutiche, appariva come simbolo e sanzione di una ancora superstite fondamentale unità del mondo mediterraneo, destinata a sopravvivere per due secoli, fino all'epoca della irruzione islamica.

Questa unità aveva, dal punto di vista ideologico e religioso, il suo fondamento essenziale in una parallela visione del destino umano nel mondo e dei rapporti fra società religiosa e società politica. Le divergenze che l'Occidente e l'Oriente si portavano in grembo a proposito di questi rapporti non avevano ancora avuto agio di esplodere e di manifestarsi in tutta la loro capacità di corrosione.

Tutelatore delle dottrine agostiniane in quello che esse hanno di praticamente normativo, Leone d'altra parte è avversario risoluto ed inconciliabile dei postulati dualistici manichei. Qui anzi probabilmente è uno dei lati piú rilevanti e piú significativi del suo ministero apostolico.

Come già in altre epoche della storia del cristianesimo, il momento particolarmente delicato dello sviluppo della società religiosa e della delimitazione dei suoi rapporti con l'autorità politica poneva al primo piano il problema della natura del male cosí individuale come collettivo, delle sue ragioni prime, della sua funzione nel piano cosmico dell'universale organizzazione dell'essere. E il problema era risolto da larghi nuclei di credenti con

quelle stesse presunzioni dualistiche che noi troviamo come un nucleo costantemente in fermento nella struttura della civiltà mediterranea.

Dal giorno in cui sulle orme di Ciro e dei suoi successori dell'Impero achemenida la propaganda zarathustriana aveva cominciato nel sesto secolo avanti Cristo a muovere verso le coste anatoliche, la visione dualistica del mondo non ha mai cessato di operare in profondità nei tessuti della spiritualità e della cultura del Vicino Oriente e del Medio Mediterraneo.

Il cristianesimo stesso come abbiamo potuto già ripetute volte constatare era stato alle sue origini, come il giudaismo post-esiliaco, largamente tributario della tradizione dualistica.

Ma il dualismo cosí etico come metafisico, la certezza cioè che il male non è una semplice negazione o parziale partecipazione del bene, ma che al contrario è una realtà concreta e positiva, positivamente operante in antitesi, in contrasto permanente di fronte al bene, è una delle piú paradossali situazioni che si possano immaginare cosí dal punto di vista della dialettica astratta come dal punto di vista della costituzione sociale e della sua disciplina.

Dialetticamente il dualismo, l'ammissione cioè di due principî preesistenti alla esistenza empirica, armati uno di fronte all'altro nella continua insidia reciproca, sembra insostenibile in quanto è una esplicita deroga e una palese offesa al postulato della onnipotenza dell'Essere Supremo creatore e reggitore dell'universo.

Nel dominio della vita concreta e pratica il dualismo può rappresentare una forza negativa di distruzione e di corrosione, favorendo le forme aberranti della ascesi che sono per definizione e per antonomasia incompatibili con il normale funzionamento e sviluppo della costituzione sociale.

D'altro canto però non si dà consegna di palingenesi e di resurrezione se non a patto di riconoscere che v'è nel mondo una malvagità concreta per vincere la quale è necessaria la lotta e sono necessarie la sofferenza e l'agonia del bene.

Ogni forte esperienza religiosa è quindi fondamentalmente e indeclinabilmente dualistica. Ma le grandi organizzazioni religiose non possono apertamente e senza clausole restrittive fare appello ai principî del dualismo. Possono viverne: ma debbono negarli. Questa la sorte della Chiesa cristiana nel mondo. Ad ogni momento saliente della sua storia noi vediamo riaffiorare correnti dualistiche che la ortodossia ufficiale combatte e soffoca. Ma senza quelle correnti dualistiche la stessa ortodossia sarebbe incapace di sopravvivere.

Lo abbiamo visto al tramonto del terzo secolo al momento della nascita e del diffondersi fulmineo del movimento manicheo. Lo rivediamo ora alla metà del secolo quinto mentre sulla storia dell'Occidente cristiano grava la tanto oscura minaccia delle invasioni barbariche. Lo si vedrà di nuovo al declinare del Medioevo che pure è la creazione tipica ed originale del cristianesimo quando al sorgere della nuova età i movimenti catari ed

albigesi faranno rivivere improvvisamente i vecchi miti della lotta iniziale fra la luce e le tenebre che attende nella penitenza e nella rinuncia la completa reintegrazione del bene.

Prospero di Aquitania, che secondo ogni verosimiglianza ha scritto proprio a Roma la sua cronaca, vi racconta che il vescovo Leone scoprí tra il 10 ottobre e il 12 dicembre del 443 una larga congrega di manichei proprio nella sua sede vescovile. E parla della turpe grossolanità delle loro dottrine e denuncia il ritrovamento nella sede delle loro riunioni di una copiosa suppellettile libraria. Prospero soggiunge che Leone agí sotto la diretta ispirazione di Dio, proprio come quando andò ad incontrare e ad arrestare Attila, nell'interesse della città come in quello di tutto il mondo. I manichei arrestati rivelarono i nomi dei loro maestri, dei loro vescovi e dei loro preti, consegnando gli elenchi delle provincie e delle città dove esistevano comunità di fratelli.

A quanto risulta dal racconto sorpreso e scandalizzato di Prospero, i manichei possedevano una vera e propria organizzazione ecclesiastica. Già del resto all'epoca di Sant'Agostino esistevano nelle file stesse del clero cattolico manichei professi. A Roma i manichei avevano preferito costituirsi autonomi. Non dobbiamo pensare per questo che Roma rappresentasse il centro dell'organizzazione manichea, quantunque come sempre la dignità della vecchia capitale imperiale conferisse a tutti i suoi gruppi e a tutte le sue conventicole un naturale carattere di preminenza. I ser-

moni di San Leone Magno sono lí a darci tuttora l'eco della vivacissima polemica che il Pontefice condusse contro la dottrina dualistica e della pratica repressione che egli organizzò dei suoi corifei e dei suoi proseliti.

I manichei arrestati furono giudicati non senza solennità. Il Papa presiedette in persona al giudizio avendo convocato i vescovi delle diocesi suburbicarie come anche i laici cristiani piú in vista della metropoli. Fu redatto un processo verbale degli interrogatori, degli eletti e delle elette, cioè dei fedeli manichei che avevano conseguito nella setta l'iniziazione suprema. Furono fatte minute inchieste sulle loro dottrine, sulle loro liturgie, sulla loro letteratura. La passione di parte spiega naturalmente in tutto questo macchinoso procedimento la sua azione e ai manichei vengono attribuiti riti osceni e pervertitori non diversi del resto da quelli che noi troviamo in qualche modo riconosciuti e celebrati nella letteratura gnostica alessandrina tardiva come la *Pistis Sophia*.

La presenza di questi numerosi gruppi manichei a Roma, alla metà del quinto secolo, è fatto di cui bisogna tenere il massimo conto.

Innanzi tutto il fatto ci attesta come nelle ore piú solenni nella storia della trasmissione del messaggio cristiano, la Chiesa ufficiale ha avuto sempre al proprio fianco, stimolo e rivale, una comunità strettamente dualistica che si è rifiutata di accondiscendere a quella teologia e a quella visione del mondo unitaria con

le quali, per non derogare alla onnipotenza di Dio, si finisce necessariamente col derogare alla sua bontà. Poiché se il male è una realtà concreta, come immaginare che Dio lo possa permettere senza fare offesa ad una delle sue connotazioni caratteristiche, l'assoluta bontà e l'assoluta sapienza? E d'altro canto, se il male esiste nella sua dura efficienza reale e nella sua sussistenza palpabile, non è esso una istanza da opporre alla illimitata potenza di Dio? Non rimane dunque che o negare la possibilità del male o ammettere che Dio, espressione e causa suprema di tutto quello che è bene nel mondo, abbia di contro a sé un anti-Dio e un'anti-vita, contro cui deve ininterrottamente combattere soffrendo nell'attesa di quella vittoria finale che sarà la instaurazione della regalità divina nell'universo.

In secondo luogo la presenza delle comunità manichee a Roma all'epoca di San Leone Magno, con la loro copiosa letteratura apocrifa, con tutti i loro romanzi agiografici, ci fa comprendere di rimbalzo la crescente fioritura della letteratura agiografica ortodossa e la determinazione definitiva canonica dei libri sacri.

Anche il cristianesimo antico ha conosciuto la sua letteratura romanzesca: vi sono gli Atti degli Apostoli, gli Atti dei Martiri, gli Atti degli Asceti. L'Oriente monastico ha la sua *Historia Lausiaca*, l'Occidente ha tutta la folta produzione delle gesta dei martiri e delle vergini.

Ma c'è di piú. Lo stesso uso che i neo-manichei del quinto secolo fanno della storia spinge gli ortodossi a interessarsi anch'essi alla loro storia particolare. È in piena crisi manichea del quinto secolo che appare il *Feriale* pseudo-geronimiano che è il piú antico calendario universale della Chiesa cristiana. È in piena crisi manichea che è redatto il martirologio pseudo-eusebiano. È in piena crisi manichea che compaiono il primo sacramentario, la grande collezione canonica della Chiesa romana, infine il *Liber Pontificalis*.

Ne abbiamo abbastanza per misurare l'eccezionale importanza del periodo dominato dalla figura di San Leone Magno. Da ora fino alla fine del decimo secolo e oltre il cristianesimo cattolico sarà costantemente alle prese in Occidente con un avversario temibile e tenace: il dualismo. Nel quinto e nel sesto secolo soprattutto la lotta è fervida tra i due fratelli nemici. Sembra attenuarsi come se i due avversari stessi si assopissero in mezzo all'anarchia feudale. Ma la lotta riprenderà piú fervida che mai quando la dissoluzione del regime feudale farà balenare su tutto l'orizzonte europeo una possibilità di sviluppo demografico ed economico che per naturale reazione farà risorgere dalle ceneri non raffreddate il fuoco della visione drammatica dell'universo a cui nei lontani secoli Zarathustra aveva dato la prima formulazione.

Che del resto il manicheismo continuasse a serpeggiare a Roma nonostante tutte le repressioni politiche ed ecclesiastiche

è mostrato dai provvedimenti adottati al riguardo un quarantennio circa piú tardi da uno dei piú eminenti fra i successori di Leone I, da Gelasio, vescovo di Roma fra il 492 e il 496. Il pontificato di questo romano, successo a Felice III, è degno del piú speciale rilievo perché le decisioni da lui adottate, raccomandate ad una produzione trattatistica e sinodale delle piú complesse e delle piú discusse, rivelano una coscienza rigidissima dei poteri papali cosí di fronte alle altre sedi vescovili di tutto il mondo cristiano come di fronte alle autorità politiche del tempo.

Mentre egli continua imperterrito l'opposizione dei suoi predecessori all'imperatore greco Anastasio e al suo patriarca costantinopolitano Eufemio per il loro favoreggiamento al monofisitismo mai smentito dall'epoca dell'*Henoticon* di Zenone, mantiene al cospetto di Odoacre un contegno di compassata ostilità, determinata molto piú che dalla sua professione ariana dalla sua inframmettenza in cose ecclesiastiche e vescovili.

Perché, interprete in questo consapevolissimo della tradizione vescovile romana e in pari tempo assertore tenace della preminenza delle cose religiose sulle cose politiche, Gelasio I ha trasmesso al Medioevo una dottrina dei poteri che sarà largamente utilizzata poi all'epoca delle lotte tra Papato e Impero.

In una lettera del 494 all'imperatore Anastasio, egli proclamava che due sono le autorità da cui il mondo è fondamentalmente governato, la consacrata autorità dei vescovi e la potestà reale. Di queste due, secondo Gelasio, la preminente è l'autorità

sacerdotale che per decreto divino costituisce norma e guida anche del re degli uomini.

Ora di Gelasio sappiamo che non solamente si oppose energicamente alla ripresa culturale del superstite paganesimo romano, ma fu anche durissimo con le conventicole manichee sopravvissute evidentemente al regime di rigore di Leone il Grande, espellendo da Roma ed esiliando gruppi di manichei nuovamente scoperti e bruciando i loro libri.

Ma in pari tempo questo Papa cosí ferocemente antimanicheo fu il principale patrocinatore dell'agostinismo al tramonto del quinto secolo e un avversario implacabile del pelagianesimo, quasi avvertisse che se il dualismo aperto e conseguenziario dei manichei rappresentava cosí per la vita politica come per la disciplina ecclesiastica un elemento inassimilabile, il dualismo latente e inconseguente dell'agostinismo costituiva il fermento indispensabile al cammino progressivo della società cristiana organizzatrice della nuova età verso le concezioni e la pratica dell'ascesi e della continenza.

Intorno al nome di Gelasio si è largamente battagliato negli ultimi anni a proposito del cosiddetto *decretum gelasianum.*

Si tratta di uno dei piú sorprendenti atti ufficiali che ci sia stato tramandato sotto il nome di questo Pontefice. Nella forma attuale tale decreto comprende nelle sue quattro parti: un elenco dei sette doni dello Spirito Santo in Cristo, a cui fa séguito un catalogo dei diversi nomi reali e simbolici della seconda persona

della Trinità e un testo di Sant'Agostino riguardante la processione dello Spirito Santo dal Padre al Figlio; il canone dei libri del Nuovo e dell'Antico Testamento; un breve trattato sul primato della Chiesa romana; il *decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, cioè un elenco di quei libri che la Chiesa romana o permette di leggere, oppure riprova quali opere di scismatici ed eretici. Dal fatto che i piú recenti fra gli autori proibiti sono Pietro Mango, morto nel 489, Pietro Fullone, morto nel 488, Acacio, morto nel 489 e il semipelagiano Fausto di Riez, morto nel 493; e tra gli approvati Leone Magno, morto nel 471, e Prospero di Aquitania, morto nel 463, si conchiude legittimamente che il catalogo ha la sua data di origine al termine del quinto secolo.

Se il documento nella sua redazione attuale deve probabilmente riportarsi ad un'epoca piú tarda, il nucleo centrale deve indubbiamente ritenersi espressione di quell'intimo processo di disciplina interiore ed ecumenica che la Chiesa romana veniva subendo e nel medesimo tempo attuando dall'epoca di Papa Damaso in poi.

I brevi scritti polemici del Pontefice Gelasio, specialmente quelli dedicati all'eresia pelagiana e alla duplice natura del Cristo, stanno a dimostrare da una parte la visione misterica del cristianesimo che investe, anima e sostiene le affermazioni vigorose del primato romano, e nel medesimo tempo come si fosse ancora lontani, a proposito del Sacramento Eucaristico, da quella formulazione della transustanziazione che sarà possibile solo

molto piú tardi, quando la Chiesa si verrà assuefacendo e rivestendo di metafisica aristotelica.

Allora, alla fine del quinto secolo, l'autorità papale e la disciplina unitaria del cattolicesimo si raccomandavano molto piú efficacemente alla sensazione sacrale dell'universo e ai presupposti fondamentalmente dualistici dell'antropologia e della filosofia della storia escogitate e sostenute dal grande vescovo d'Ippona, Sant'Agostino.

XVIII
L'EPISCOPATO OCCIDENTALE

Quelle stesse condizioni di cose che all'indomani del trasferimento della capitale dell'Impero da Roma a Bisanzio avevano portato automaticamente e progressivamente il vescovato romano ad assumere mansioni sempre piú vaste e rigide di sorveglianza, di disciplina e di controllo sull'episcopato ecumenico della società cattolica, esercitarono di pari passo la loro azione sull'innalzamento e il rafforzamento della autorità vescovile in grembo alle singole comunità, disseminate nel mondo occidentale e tutte ormai funzionalmente legate alla ripartizione burocratica e civile del territorio, su cui veniva premendo e penetrando l'invasione delle popolazioni barbariche.

Le primitive comunità cristiane si erano gerarchicamente organizzate secondo due tipi profondamente difformi l'uno dall'altro: le comunità particolarmente del mondo siro-palestinese, che erano nate piú strettamente associate alle comunità sinagogali della diaspora ebraica, avevano introdotto nella struttura della loro vita associata dei collegi presbiteriali o di anziani, incaricati del funzionamento economico-assistenziale della comunità stessa. Penetrando in territorio ellenistico il cristianesimo, a contatto con i *tiasi* sottoposti alla disciplina unitaria di un sovrain-

tendente o episcopo, si era naturalmente adattato al tipo di organizzazione vigente e aveva esso stesso adottato la funzione unitaria dell'unico reggitore e amministratore.

Data l'ampiezza stessa del territorio greco-romano sul quale le comunità sorte dall'esercizio dell'apostolato universalistico si propagarono per fatale legge di disseminazione, l'episcopato fu la forma di organizzazione che prevalse. La scomparsa delle organizzazioni ebraiche dopo le grandi campagne di repressione e di distruzione di Tito e di Adriano, rese naturalmente piú agevole il successo incontrastato della organizzazione episcopale.

L'episcopato fu cosí nella Chiesa ecumenica primitiva il vincolo di federazione fra le varie comunità. Il vescovo fu l'espressione e il rappresentante diretto dei singoli gruppi credenti. Là dove esistevano correnti cristiane emigranti, il vescovo rappresentò il tratto di unione tra le comunità emigrate e il ceppo primitivo. Esempio classico di queste indistruttibili relazioni etnico-economiche, l'episcopato greco-orientale di Lione, mantenutosi in stretto collegamento con le originarie comunità asiatiche.

Agli albori del quarto secolo, quando con Costantino l'Impero passa ufficialmente alla professione cristiana, l'episcopato cattolico ha già alle spalle una solida e lunga storia, che aveva resistito alla bufera della persecuzione e aveva nella prova e nel cimento irrobustito le proprie capacità organizzative e le proprie mansioni, che potremmo dire legali.

Il trasferimento della capitale politica ad Oriente, con tutte le incalcolabili conseguenze politico-amministrative di questo capitale provvedimento, facendo di Roma il centro di raccolta e il punto di riferimento di tutte le comunità cristiane dell'Impero, cosí occidentale come orientale, contribuiva di rimbalzo a rendere piú precisa e nel medesimo tempo piú circoscritta e piú efficiente la responsabilità dei singoli vescovi nel governo del proprio gregge.

E quando attraverso le grandi crisi del quarto secolo e poi sotto la formidabile pressione barbarica nel quinto, l'ossatura politico-burocratica del mondo occidentale si rivelò vulnerata e corrosa dalla impotenza dei poteri centrali, l'episcopato occidentale assurse d'improvviso ad una elevatissima funzione sociale, che costituí i primi indizî di quella organizzazione pluricellulare della società cristiana medioevale, in cui lo spirito del Vangelo diede in maniera stupenda e sorprendente la prova piú solenne delle sue originali e inconfondibili capacità creatrici.

Nella sua parvenza esteriore e visibile la Chiesa uscita dal Vangelo era un vero paradosso vivente. Era un aggregato di aspettanti la subita apparizione del Cristo vittorioso e la gloriosa instaurazione del suo Regno. Come tale, non erano i vincoli burocratici che avrebbero potuto darle coesione e capacità di sussistenza. Ma le esigenze pratiche ed empiriche di qualsiasi aggregato umano sono sempre infinitamente piú valide e operanti che le forme ideali della fede intima e dell'idealità impalpabile. Tanto

piú le esigenze concrete della disciplina quotidiana accennavano a farsi sentire, mano mano che l'ardore febbrile dell'aspettativa originaria si andava logorando e ottundendo sotto il peso della delusione.

Ma il fermento primordiale, che aveva alimentato e sostenuto l'entusiasmo delle originarie comunità, non veniva meno per questo. La grande originalità del messaggio cristiano è stata quella di avere, senza che gli uomini lo avvertissero in pieno, insegnato un metodo sociale nuovo e portentoso. Questo metodo consisteva nell'arte, non insegnata ma vissuta, di agire in bene sulla società, di contribuire al suo innalzamento e alla sua incessante purificazione, rinnegando in radice la validità stessa permanente delle forme esteriori dell'aggregazione umana, in vista unicamente di una trasfigurazione della stessa vita aggregata nello Spirito e per lo Spirito.

Questa paradossale consegna sarebbe stata nei secoli la linea logica e continuativa della storia cristiana. Il giorno in cui la Chiesa ufficiale, a questa precisa, tassativa e rigida consegna, avesse sostituito il metodo degli accostamenti diplomatici con la società empirica, per guidarla e signoreggiarla, prendendo da essa stessa a prestito i mezzi, i criteri, e gli strumenti di lavoro, la società cristiana, come creazione originale del messaggio evangelico, si sarebbe potuta dire scomparsa definitivamente dalla storia. Ed è quello che sarebbe accaduto un giorno.

Agli inizî del IV secolo, nonostante il sottile tentativo di accaparramento e di subordinazione compiuto da Costantino e dal piú intraprendente dei suoi figli, Costanzo, l'energia primitiva con la quale la società cristiana era entrata nel mondo, corpo visibile di credenti nell'invisibile, era ancora troppo viva e profonda perché non si traducesse in forme di organizzazione disciplinari e sociali, capaci di dare una sagoma al mondo che doveva nascere dall'incontro e dal contrasto delle superstiti forme imperiali con le sopravvenienti forme barbariche.

Le polemiche religiose del IV secolo che, come abbiamo visto, nascondevano cospicue ragioni politico-sociali, dalle quali continuarono ad essere costantemente animate, diedero agio allo spirito essenziale della Chiesa cristiana di esprimere da sé ideali e forme organizzative, che avrebbero costituito i tessuti specifici e caratteristici della società medioevale.

Sono i grandi vescovi del IV secolo cristiano, specialmente in Occidente, che hanno gettato le basi della civiltà medioevale. Se Agostino ha espresso i principî che avrebbero retto questa società, i grandi vescovi dell'Occidente cristiano, che hanno imperturbabilmente resistito alla insidia dell'arianesimo e alla captivante manomissione dello Stato, hanno offerto il cemento all'organismo della nuova età. Per questo ogni loro gesto è un rito e ogni loro parola è un monito.

Lucrezio aveva cantato che la natura non conosce nascita che non tragga alimento ed aiuto della decomposizione e dalla morte:

Quando aliud ex alio reficit natura, nec ullam
Rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena.

Eraclito aveva già cantato ai suoi tempi che gli immortali e i mortali sono ininterrottamente a contatto, succhiando i mortali la vita dagli immortali e trasfigurando gli immortali la morte dei mortali. La scolastica riaffermerà dal canto suo che solo il dissolvimento dell'uno è la generazione dell'altro.

La decadenza irreparabile della grande costituzione imperiale romana, che si viene lentamente sfaldando politicamente, sotto però la conservata unità culturale e linguistica ed economica del mondo latino-mediterraneo, portava automaticamente di rimbalzo ad una effervescenza sempre piú impetuosa, organica e fattiva, quelle comunità regionali che con maggiore o minore elasticità e duttilità di spirito avevano assimilato da Roma imperiale le forme del governo e i tipi dell'educazione spirituale.

Su questa materia molle e sensibile la paradossale esperienza cristiana veniva imprimendo il suo conio, cercando di forgiarla a norma delle esigenze dell'evoluzione collettiva, e in pari tempo della conformità consentita alla trascendentistica visuale della esperienza evangelica.

Fra le regioni che, al momento drammatico del trapasso, sono piú vicine al flusso prepotente dei barbari e in pari tempo per la loro destrezza spirituale piú intimamente soggiacenti all'azione del romanesimo, la Gallia occupa un posto preminente, e per questo stesso il suo cristianesimo, che aveva avuto le sue origini dalle correnti migratorie dell'Anatolia, ricreato da Roma, era destinato a rivelare maggiori attitudini e maggiori capacità di fronte all'opera della edificazione sociale e cristiana.

Se in Italia l'Impero si difese con piú ostinata e vigorosa energia, cercando di salvare gli istituti e la conformazione burocratica, in Gallia, quando gli imperatori ultimi furono surrogati da re barbarici, la situazione politicamente cambiò con maggiore rapidità. La Gallia si sottomise sollecitamente alle tre nazioni germaniche che erano scese ad invaderla: quella dei Burgundi ad est, dei Visigoti a sud, dei Franchi a nord. Tentando di costituire nuovi centri di raggruppamento provinciale, il paese gallico, in uno sforzo spontaneo di disciplina autonoma, cercò di piegare le consuetudini romanizzate alla situazione creata dalle nuove mescolanze etniche e dalla giustapposizione degli istituti.

Ma su tutto questo lavorio di fusione, o, se si vuole, di contaminazione razziale e civile, domina e giganteggia l'opera dell'episcopato cristiano. Provenienti dalla carriera burocratica o dalla milizia romana, questi vescovi galli del IV e del V secolo sono stati veramente i genuini fondatori di quel tipo speciale di orga-

nizzazione civile e spirituale che aprirà le vie alla feudalità medioevale e alle grandi idee religiose dei cinque secoli che corrono dalla trasformazione religiosa dell'Impero romano alla creazione del nuovo Impero cristiano d'Occidente.

La loro opera cospicua è presieduta da alcuni criteri ben riconoscibili anche se non palesemente avvertiti da loro stessi. Essi sono innanzi tutto dei tenaci e arditi rivendicatori dell'autonomia dei valori religiosi, di fronte ai valori politici. Sono degli intransigenti assertori di una ortodossia dottrinale che non è altro nella sua essenza e in radice se non l'affermazione fervida e ostinata del carattere assolutamente trascendente ed inviolabile della rivelazione sacra, di fronte alle forze erosive della speculazione razionale umana. Sono infine dei predicatori instancabili di idealità ascetiche, nelle quali non è difficile e non è azzardato scoprire ed individuare residui viventi e operanti di quel profondo substrato dualistico, senza cui si direbbe che le tradizioni religiose corrono immancabilmente e irrimediabilmente il rischio di perdersi nell'immanentismo insidioso della filosofia e della morale autonoma.

Il primo grande rappresentante di questa insigne e mirabile dinastia di dignitari episcopali, che la storia del IV e del V secolo può designare come creatori della nuova civiltà occidentale, è Ilario di Poitiers. Era nato nella sede del suo futuro episcopato, nella seconda Aquitania, all'epoca stessa in cui Costantino, in sé-

guito alla vittoria *ad Saxa Rubra*, si era dato al nuovo assetto politico e religioso dell'Impero. Nelle scuole per cui era insigne la Gallia romana compí il suo tirocinio culturale. Acquistò familiarità, cosí, con i modelli della letteratura latina, e si avviò alla conoscenza di quella lingua greca in cui l'esilio d'Oriente lo avrebbe reso peritissimo. Nel suo trattato *De Trinitate* egli ha introdotto al principio una narrazione certamente autobiografica, di quella che è l'odissea, tra le incertezze e le inquietudini, dell'anima che scruta pensosamente il problema dei propri destini. La pagina vale la pena di essere segnalata, perché ci dà il sentore di quelle che erano le dubbiezze spirituali di un'anima fine ed aristocratica agli inizi del IV secolo e ci fa presentire fin d'ora quel che sarebbe stato al tramonto del secolo il capolavoro autobiografico di Sant'Agostino.

«Meditando sul dovere specificamente religioso della vita umana, quale la natura stessa e la riflessione dei sapienti ce lo additano, per innalzarci fino all'intelligenza di questa vita che è uno squisitissimo e meraviglioso dono divino, io constatai che, a norma dell'opinione comune, quel che costituisce l'interesse e la desiderabile dolcezza della vita, quel che oggi come sempre è parso come la meta piú ambita dagli uomini, è il riposo nella abbondanza. L'uno di questi due termini senza l'altro arreca piú sofferenze che vantaggi. In realtà, la quiete nell'indigenza fa rassomigliare la vita presente ad un esilio. Ed una opulenza senza quiete porta con sé tanto maggior numero di calamità, in quanto

l'assenza di riposo interiore e di tranquillità appare piú abnorme in mezzo ai beni che largamente permetterebbero di godere. D'altro canto, sebbene la quiete e l'abbondanza racchiudano in sé la possibilità di tutte le dolcezze della vita, mi appaiono in sostanza beni identici al benessere della vita delle bestie. Le quali nelle loro corse vagabonde attraverso i boschi e i pascoli ridenti si sottraggono al lavoro e trovano a portata di mano nella vegetazione dei prati una nutrizione copiosa. Qualora dunque si considerino la quiete e l'abbondanza come il bene piú cospicuo della vita umana, noi dovremo alla fin fine confessare che un tale bene ci è comune con gli animali sprovvisti di ragione. Essi infatti debbono ai generosi servizi della natura il duplice vantaggio, sovrabbondando di beni che non hanno bisogno di andare a procacciarsi».

Questo bisogno inquieto di spostare risolutamente le finalità della vita al di là della sfera di tutte le esperienze sensibili e di tutti i valori terreni non è in Ilario l'epilogo di una logorante stanchezza della vita e di un personale disinganno, capaci di portare a quelle forme strettamente individualistiche di ascesi e di mortificazione di cui le forme tipiche sono la concentrazione buddistica e la superba impassibilità cinica e stoica.

Ilario ha bene aperti gli occhi sul mondo che lo circonda e la sua sete di assoluto, il suo bisogno di trascendente, la sua aspirazione alla rinuncia mondana non sono che il presentimento fattivo di una trasposizione possibile dei veri interessi dell'umanità

in una zona di superiori idealità che solo in apparenza sono avulse e scisse dal mondo.

Mentre la politica dei nuovi imperatori cristiani in Oriente portava istintivamente i cristiani delle classi piú elevate a ritenere possibile un connubio di cristianità e di politica da cui non potevano rampollare per loro che privilegi e forme di potenza, l'Occidente, abbandonato in qualche modo politicamente a se stesso, gemente sotto l'incubo quotidiano delle devastazioni barbariche, era spontaneamente indotto a tentare per le vie del piú audace rinnegamento della empiricità, una ricostruzione fondamentale dei rapporti sociali.

L'arianesimo appare logicamente a questi fieri rappresentanti dell'intransigenza cristiana uno sforzo compiuto dallo Stato per corrompere e disarmare le capacità costruttive della Chiesa evangelica.

Ilario fu tratto dalle impellenti circostanze della vita a costituirsi campione ed araldo della resistenza cristiana alla manomissione politica degli eredi di Costantino.

Costanzo si era gettato apertamente nelle braccia dei semiariani. Divenuto in séguito alla morte dei suoi fratelli, Costantino il giovane e Costante, padrone di tutta l'eredità paterna, pretese di far regnare con sé il semi-arianesimo. Egli addita Atanasio quale perturbatore dell'Impero e quale suo nemico personale solo perché si atteggia a difensore indomabile del consustanziale e fedele all'ascendente di Roma. Dopo averlo fatto deporre da

un sinodo antiocheno presieduto da Eusebio di Nicomedia, Costanzo chiede all'Occidente, che egli percorre in mezzo ad una pompa trionfale, di condannarlo a propria volta. Si trovarono dei vescovi occidentali pronti ad accondiscendere al volere imperiale. Ma non mancò neppure la resistenza pertinace. Eusebio di Vercelli e Dionigi di Milano furono per questo banditi dalle loro sedi vescovili. Fu allora la volta di Ilario di levarsi a difesa di una ortodossia all'ombra della quale egli poté organizzare quel magistero e quelle capacità direttive dell'episcopato cattolico che avrebbero costituito il nerbo nella costituzione pubblica sociale del Medioevo cristiano.

Egli fa echeggiare la Gallia intiera nella esplosione della sua sorpresa indignata. Ispirando a tutti i suoi confratelli il coraggio da cui era animato, convoca una riunione di vescovi che proscrive Valente e Ursacio, Saturnino, i condannatori di Atanasio e complici di Costanzo. Rivolgendosi direttamente al sovrano rivendica l'autonomia del magistero ecclesiastico separando nettamente gli interessi della politica da quelli della religione.

L'esilio in Oriente fu la rappresaglia governativa. Ma dalla sua solitudine di esiliato, Ilario, dal fondo della Frigia, fece sentire piú energica che mai la sua voce di rivendicatore imperterrito della fede nicena che nel IV secolo appare come il contrafforte teologale della virtú ricostruttiva della Chiesa cristiana.

Di pari passo con le sue rivendicazioni teologiche Ilario in esilio manda innanzi la sua propaganda ascetica e anti-matrimoniale. In una sua lettera alla figlia Abra, Ilario celebra la verginità cristiana come condizione di un apostolato caritatevole chiamato a tenere il posto della famiglia. Nel momento di accingersi alla edificazione laboriosa di una nuova costruzione sociale nella quale i valori tradizionali della civiltà imperialistica romana, Stato, proprietà, circoscritta associazione familiare, saranno negati per una tutta spirituale consociazione di uomini e di valori, la Chiesa del IV secolo professa apertamente la sua ispirazione ascetica e le sue tendenze anti-demografiche.

Ma, occorre ben ripeterlo, questa ispirazione ascetica non equivale affatto ad una evasione dagli oneri della vita associata. Ne è al contrario una delle espressioni piú originali e piú feconde. Non per nulla tra coloro che si avvicineranno a Sant'Ilario durante lo spiegamento della sua attività vescovile, figurerà un personaggio che passa direttamente al clero e al monacato dalla professione delle armi, quasi a simboleggiare, di fronte al mondo e alla storia, che la perfetta professione cristiana non è altro che un trasferimento degli oneri militari dal campo di battaglia al terreno dello spirito. Abbiamo nominato San Martino di Tours.

«Dopo aver lasciato il servizio militare, Martino si recò presso Sant'Ilario, vescovo di Poitiers». Sono le parole con cui Sulpizio Severo ci annuncia la conversione di colui che doveva raccogliere

l'eredità ilariana e portare le Chiese della Gallia alla piú alta manifestazione delle sue virtú romanamente costruttrici.

Sant'Ilario moriva nella notte fra il 12 e il 13 gennaio del 368. Fu nominato a succedergli lí per lí un asceta cristiano di Legugé a nome Giusto. Ma il pio uomo si sottrasse cosí vittoriosamente alla nomina rischiosa che fu necessario sostituirlo immediatamente con un tal Pascenzio di cui ci è completamente ignota la vita. Tre anni piú tardi, resasi vacante per la morte di San Lidorio la sede vescovile di Tours, gli abitanti trassero dalla solitudine Martino cui non fu possibile sottrarsi alla plebiscitaria designazione popolare.

Sulpizio Severo testifica: «Occupato il vescovato, io non posso dire quanto Martino vi si mostrasse grande, poiché rimase invariabilmente ciò che era stato per l'innanzi. La stessa umiltà di cuore, la medesima povertà nel vestire. Pieno di autorità e di grazia, seppe sostenere la dignità di vescovo pur conservando lo spirito e le virtú del monaco».

Queste parole del biografo sono, può dirsi, l'epigrafe piú acconcia a designare le mansioni e lo spirito dell'episcopato gallico nel IV secolo tramontante. Ad una autorità religiosa, cui la difficoltà di comunicazioni con i centri vitali della Chiesa d'Occidente spesso accresceva lustro ed importanza, di cui erano rivestiti i vescovi della Gallia piú direttamente esposta alle incursioni barbariche, la forza delle cose aveva aggiunto una autorità civile

che assumeva ogni giorno sempre maggiore efficienza. Le popolazioni disilluse, oppresse o atterrite dalle invasioni barbariche, avevano smarrito oramai ogni capacità di considerare l'Impero come un reggitore potente e un difensore sicuro. Diciamo di piú: l'Impero romano era divenuto esso stesso, per quelle popolazioni, un nemico esoso e fraudolento. Le angherie dei suoi impiegati mantenevano nel medesimo tempo l'odio e la miseria.

La Chiesa appariva oramai come il solo potere capace di ispirare confidenza e simpatia. Il vescovo che ne era il rappresentante ufficiale fu riguardato sempre piú come il padre di tutti. Divenuto popolare sia per il genere di vita ordinariamente assai modesta, sia per gli istituti di beneficenza che creava e manteneva ovunque con notevole senso pratico, il vescovo aveva acquistato una tale autorità che i poteri politici erano necessariamente costretti a fare i conti con essa. Ed egli, uscito dalle file del popolo e col popolo continuamente a contatto, non poteva fare altro uso di questa sua autorità che quello richiesto dalle esigenze della giustizia e dalla difesa degli oppressi. Il popolo gli dava spesso e volentieri quel titolo di *defensor civitatis* che Valentiniano I creò nel 365 per il magistrato che doveva presiedere l'adunanza municipale e personificare gli interessi della città.

Ma l'attività vescovile fatta tutta di proselitismo e di beneficenza non induce Martino a rinunciare alla pratica dell'ascetismo organizzato. La solitudine di Marmoutier fu l'ospizio in cui con

un nucleo di piú fedeli seguaci egli andò a ricercare quelle possibilità della spirituale contemplazione che l'esercizio del ministero vescovile sembrava avere acuito anziché spento.

Martino di Tours, morto 1'8 novembre 397, rimase cosí esemplare completo di quel che è l'opera e la missione dell'episcopato cristiano in quel periodo di rifacimento europeo che è delimitato fra la conversione di Costantino e la scomparsa politica dell'Impero d'Occidente.

La popolarità del Santo gli sopravvisse, trasfigurandosi nei racconti dei miracoli che si moltiplicavano sulla sua tomba. E un giorno sul suo sepolcro venne a compiere il suo pellegrinaggio il primo re dei Franchi convertito, Clodoveo.

Ma la fiaccola lucente che questi vescovi, passati dalla milizia e dalla burocrazia imperiale alle mansioni ecclesiastiche, agitano sul mondo gallo-romano nel momento del trapasso sotto la pressione barbarica, non si spegne con la scomparsa dal mondo dei primi corifei della rinascita religiosa quali Ilario e Martino.

La fiaccola è affidata a nuove mani, degne di continuare l'opera degli insigni predecessori. Tra i vecchi santi francesi quegli che piú fu popolare dopo San Martino è senza dubbio San Germano di Auxerre. La sua vita, per quanto originalissima, rassomiglia cosí da presso a quella di San Martino, che sembra prolungarne sotto il triplice aspetto di monaco vescovo, di fondatore delle parrocchie rurali e di taumaturgo, l'azione ed il presti-

gio. Martino muore nel 397; Germano comincia il suo episcopato nel 418. Per trent'anni egli sembra offrire al mondo gallo-romano l'illusione di essere un Martino reincarnato.

Era nato ad Auxerre nel 378. Era allora imperatore d'Occidente Graziano, il quale stava per associarsi Teodosio come imperatore d'Oriente. A Roma rifulgeva in tutto il suo potente fasto l'episcopato damasiano.

Il primo biografo di Germano, Costanzio, ci dice che i suoi genitori appartenevano al piú alto strato dell'aristocrazia gallo-romana: erano *splendidissimi*. Compiuti i suoi studi nelle scuole galliche, *auditoria Gallicana*, tra cui emergeva l'accademia d'Autun, Germano si trasferiva a Roma, meta ancora di tutti i pellegrinaggi culturali dell'Occidente romanizzato, per compiervi il tirocinio giuridico, preambolo immancabile ed indispensabile a qualsiasi felice carriera di Stato. Germano divenne ben presto un brillantissimo avvocato, esercitante la sua professione presso i tribunali della Prefettura e a Roma sposava una giovane patrizia a nome Eustachia.

La fama del facondo avvocato, la nobiltà della famiglia da cui proveniva, la sua conoscenza del mondo gallico richiamarono su di lui l'attenzione e il favore dell'imperatore Onorio, che lo designava Duca del territorio Armoricano e Nervicano, *dux tractus Armoricani et Nervicani*. Era il piú vasto dei cinque «ducati» occidentali. Esercitava il suo potere su tutto il litorale dalle foci della Somme a quelle della Gironda, disponendo di dieci corpi di

truppe. La sua autorità non si estendeva soltanto sulle tre provincie costiere, la Lionese seconda con metropoli Rouen, la Lionese terza con metropoli Tours, l'Aquitania seconda con metropoli Bordeaux. Il suo ducato comprendeva ugualmente le due provincie eminentemente continentali della Aquitania prima con metropoli Bourges e della Lionese senonese che aveva per metropoli Sens e per città Chartres, Auxerre, Troyes, Orléans, Parigi, Meaux.

Ma nella sua nuova missione, che faceva di lui uno degli esponenti piú insigni e piú in vista dell'amministrazione romana d'Occidente, Germano sperimenta le medesime inquietudini, le medesime insoddisfazioni, le medesime ansie che avevano sollecitato l'animo di Ilario e di Martino. Il mondo andava rapidamente e inesorabilmente alla deriva. I vecchi tessuti burocratici cosí pazientemente elaborati da secoli di amministrazione romana erano intimamente logorati e consunti. L'afflusso barbarico che pur con le sue violenze e le sue devastazioni rappresentava un apporto etnico e sociale nuovo, da cui non si sapeva bene che cosa sarebbe emerso nel prossimo avvenire, dava un tale senso di insicurezza e di precarietà, che lo spirito dei piú raffinati era spontaneamente condotto nel medesimo tempo ad un senso amaro di disgusto e di scoraggiamento e ad una volontà insonne di edificare sul terreno dello spirito qualcosa che, prescindendo completamente da quello che era il fascio dei valori empirici, sociali e politici correnti, preparasse qualcosa di piú normativo e di

piú coesivo delle stesse formule legali e degli stessi istituti amministrativi.

Tra qualche decennio uno scrittore ecclesiastico di Marsiglia tutto pieno del senso augusto e misterioso della provvidenza latente che disciplina, contro ogni umana previsione e a dispetto di ogni umano sgomento, i piú profondi e impressionanti rivolgimenti storici, avrebbe cercato di dimostrare che lo sfacelo romano e la irresistibile onda barbarica, rispondevano in pieno ad un miracoloso piano provvidenziale di Dio, che dalla imbelle inettitudine romana e dalla fradicia moralità del mondo civile, solo a parole e mentitamente cristiano, si proponeva di ricavare un nuovo mondo sociale.

Salviano, nel *De gubernatione Dei*, ha bollato con una frase memoranda l'insipienza cinica e inconsapevole in cui la folleggiante società romana decadente sta miseramente annegando, mentre la forza, per quanto brutale, dei barbari, prepara il nuovo edificio voluto da Dio: *moritur et ridet.*

«Dove son piú, si domanda sarcasticamente Salviano, l'antica pace e l'antica prosperità? Dove sono mai le dignità fastose d'altri tempi? Erano i Romani altre volte piú forti: oggi sono privi di ogni forza. Essi si facevano temere. Noi oggi temiamo. Imponevano dei balzelli. Noi ne paghiamo. Il nemico ci vende perfino l'uso della luce. Si può immaginare qualcosa di piú basso e di piú disgraziato della nostra situazione?».

Il prete di Marsiglia non risparmia quei ceti cristiani che precipitatisi all'epoca di Costantino sotto le insegne della nuova fede avevano conservato intatti i loro costumi depravati, il loro disinteresse per le sofferenze del popolo, la loro completa indifferenza ai valori trascendenti del messaggio cristiano.

«Leggono il Vangelo e sono dei depravati. Ascoltano gli Apostoli e si ubriacano. Dicono di seguire il Cristo e rubano. Il Cristo ci ha raccomandato, qualora ci si chieda il mantello, di dare pure la nostra tunica. I cristiani dei nostri giorni preferirebbero rubare il mantello al vicino. E almeno piacesse al cielo che il flagello che d'ogni parte ci si precipita addosso schiudesse i nostri occhi alla luce! Ma no, la punizione non porta alla correzione. Le bestie, i muli, gli asini, gli animali immondi, profittano dei rimedi che loro s'impartiscono. Quando si resecano loro delle carni infette, una carne nuova ne prende il posto. Noi, noi siamo torturati, noi siamo bruciati e né il ferro né il fuoco ci guariscono. Qual è lo sciocco che alla vigilia del servaggio pensa ancora agli spettacoli del circo? I romani d'oggidi sono una turba d'insensati. Noi siamo presi da un riso morboso e il nostro riso è prodromo di lacrime. La parola del Signore vale per noi: disgraziati voi che ridete perché piangerete! La vita dei commercianti non è altro che frode e spergiuro. Quella dei curiali non è che ingiustizia. Quella dei funzionari non è che prevaricazione, quella dei soldati non è altro che rapina».

Constatando cosí la corruzione morale e l'ingiustizia dilagante nel mondo romano, Salviano non ha accenti di lamento per il suo progressivo dissolversi, tanto piú che i barbari non sono per lui quei disfacitori che van blaterando i disingannati rappresentanti del governo imperiale. Se essi sono ingiusti, i Romani lo sono altrettanto. Se essi sono avidi, rapaci, immoderati, impudichi, non lo sono piú dei Romani. In compenso hanno un'innocenza naturale che fa bene sperare essi possano essere migliori cristiani dei cristiani ufficiali del tempo.

È la vocazione al battesimo di questi popoli nuovi, che si incuneano nel mondo romano per dissolverne la decrepita armatura giuridica e per rinnovarne la struttura economico-sociale, ad animare soprattutto il cristianesimo di questi vescovi gallo-romani, che abbandonano le mansioni amministrative, per assumere quelle vescovili, quasi a simboleggiare cosí il còmpito nuovo che spetta a chi voglia apprestare elementi e direttive di marcia alla veniente storia?

Sta di fatto che ognuno di questi vescovi monaci, portante con sé l'esperienza del tirocinio burocratico o militare sotto i vessilli di Roma, si fa istintivamente evangelizzatore di quelle popolazioni barbariche che la Roma ufficiale paventa e che il cristianesimo farà sue, perché su questa terra vergine, con questa massa ingenua e primitiva, si costruisca la nuova società, che abrogherà le stesse concezioni romane dello Stato e della proprietà, i due capisaldi della tradizione quiritaria, per forgiare un

nuovo mondo, retto, con un delicatissimo equilibrio instabile, sull'idea di una spirituale milizia terrena che marcia verso la instaurazione del Regno di Dio. A cinque anni di distanza dalla occupazione romana di Alarico, un funzionario romano, poeta squisito, aveva, durante il suo viaggio di ritorno in Gallia, cantato l'epicedio sulla morente forza di Roma, credendo di avere davanti a sé il suo avvenire imperituro. Egli si consumava di dolore e di rimpianto, riprendendo la via della sua patria d'origine e abbandonando quell'Urbe, che pur dopo le tracce miserande del saccheggio gotico, conservava cosí mirabilmente fascinoso l'aspetto delle sue vetuste glorie e della sua immortale grandezza. Aveva cantato Rutilio Namaziano, dirimpetto alla barbarie e al cristianesimo invadente, che per lui si equivalevano: «Spesso infiggiamo i baci su le porte che abbiamo da lasciare, e i piedi trapassano e superano di mala voglia le sacre soglie. Preghiamo perdono con le lacrime e sacrifichiamo con le laudi per quanto almeno l'angoscia del pianto lascia scorrere le parole. Ascolta, o regina bellissima del mondo che è tuo; ascolta, o Roma, dal polo stellato che t'accoglie; ascolta, o genitrice di uomini e genitrice di dèi, non lungi dal cielo per i tuoi templi siamo: te cantiamo, e sempre, fino a che il permettano i fati, te canteremo: sano e salvo, e fino a che viva (*sospes*), nessuno può essere immemore di te. Piú presto scellerati oblii ricopriranno il sole di quello che l'onor tuo cada dal nostro cuore, poiché eguali ai raggi del sole tu

estendi i tuoi benefici per tutto ove sparso intorno al globo mareggia l'oceano. A te si gira esso Febo che tutto abbraccia... e, quanto si allarga la natura vitale in fra i due assi, tanto la terra è aperta alla tua virtú. Facesti alle diverse genti una patria sola: giovò ai fuori legge esser pure nel tuo dominio: cosí, offrendo ai vinti il consorzio del tuo diritto, facesti urbe quello che prima era l'orbe. Ben confessiamo autori del tuo popolo Venere e Marte, quella madre degli Eneadi, questo padre dei Romulidi; la clemenza vittoriosa mitiga la forza armata: l'uno e l'altro nume conviene al tuo costume civile. E tu, abbracciando l'universo coi tuoi trionfi che portan la legge, lo fai vivere in una federazione di civiltà. Te, dea, te celebra ogni popolo che sotto il pacifico tuo giogo porta libero il collo. Non mai le stelle nell'eterno loro movimento videro Impero piú bello e glorioso del tuo... e il tuo regno è minore del tuo merito che hai di regnare; coi fatti sopravanzi i grandi fati... Solleva, o Roma, il capo laureato, il capo raggiante nel cono della turrita corona, e versa dall'umbone aureo dello scudo perpetui splendori. Porgi, porgi le tue leggi che son per vivere nei secoli eternamente romani; e sola delle nazioni non temere il filar fatale delle Parche. Ciò che gli altri regni dissolve te ripara; a te ordine di rinascimento, è poter crescere dai mali». (*Trad. Carducci*).

Al poeta gallo-romano capitava un po' il destino di Balaam. Passando davanti alle isole dell'arcipelago toscano, abitate da solitari cristiani, egli credeva di poter irridere con aria di sussiego e

di disprezzo a quelle forme repellenti di ascesi che fuggivano il mondo in maniera ignominiosa. In realtà, perché Roma potesse continuare ad essere veramente sinonimo ed equivalente del mondo intiero, bisognava proprio che quel cristianesimo praticato dai monaci in forma cosí assoluta ed intransigente, corrodesse e sovvertisse tutta la millenaria impalcatura del giure romano per creare una società basata su principî e volta verso orientamenti completamente in antitesi a tutto ciò che aveva rappresentato il midollo della tradizione romana.

Mai come allora stava per vedersi come la legge piú paradossale e nel medesimo tempo piú palese della storia sia quella della eterogenesi dei fini.

Gli strumenti di questa sorprendente metamorfosi sono i grandi vescovi dell'Occidente.

Due sono i momenti capitali della movimentata vita di San Germano, l'incontro con San Patrizio e la missione della Bretagna d'oltremare, e l'incontro con Santa Genoveffa.

Il primo incontro ha avuto conseguenze di una portata incalcolabile, perché segnò l'iniziazione dei Bretoni e dei Pitti al cristianesimo. Non che non esistessero cristiani nelle isole britanniche anche prima dell'iniziativa di San Germano. Ma si trattava di cristiani singoli e di esigue comunità disperse.

Nel suo ardore proselitistico, ardore proselitistico che è caratteristico di tutto l'episcopato gallico del IV e V secolo, Germano,

da buon funzionario romano trasformato in messaggero e in ministro di Cristo, tende alla propagazione del messaggio di cui, col suo fiuto esercitato, avverte le capacità normative e la virtú edificativa.

I ricordi intorno a questa missione d'oltremare che doveva dischiudere il varco alla grande storia religiosa di quella che fu chiamata «l'isola dei santi», hanno assunto ben presto i colori della piú fiorita leggenda. I dati di fatto nella loro verosimile e sostanziale realtà possono delinearsi cosí. Il cristianesimo è arrivato in Irlanda con la propagazione stessa della civiltà romana agli inizî del IV secolo. Il fatto che il cristianesimo irlandese ci si presenta innanzi tutto con la figura di Pelagio, destinata ad incontrarsi in una maniera cosí drammatica e cosí pregna di conseguenze in un duello storico col vescovo di Ippona Agostino, mostra che questo cristianesimo bretone-iberico ha fin dalle origini realizzato un connubio ottimistico molto singolare di cultura classico-storica e di messaggio cristiano. Straniera al dominio politico di Roma; erede di una brillante tradizione culturale indigena; aperta improvvisamente all'influsso della classicità, l'Irlanda del IV secolo è rimasta immune nel primo momento da quelle travaglianti ossessioni del problema del male e delle sue pessimistiche soluzioni dualistiche, che dànno un'impronta cosí caratteristicamente propria alla filosofia della storia e alla antropologia che la Cristianità occidentale viene forgiando agli inizi

del V secolo sotto la pressione di irresistibili evenienze e circostanze storiche. È su questa cultura classicheggiante e cristianeggiante della Bretagna insulare che viene a ripercuotersi l'azione dell'episcopato gallico.

San Germano d'Auxerre è il corifeo di questi rapporti disciplinatori della Cristianità gallica con la Cristianità celtico-irlandese.

Era un'ora drammatica per la Bretagna. Dopo che gli ultimi soldati ebbero traversato la Manica e furono scesi in Gallia per difenderla nell'ora in cui essa aveva subìto le grandi invasioni del 406, del 408, del 411 attraverso cui Svevi, Alani, Vandali, Burgundi, Visigoti avevano saccheggiato e incendiato a gara le città piú famose, i Sassoni anch'essi erano venuti a compiere in Bretagna spedizioni sempre piú audaci. Le loro devastazioni piú di ogni altra dovevano lasciare una impressione di orrore e di sacrilegio. Gilda nel suo libro «Sulla rovina e il pianto inenarrabile della Bretagna» in cui par di cogliere le lamentazioni di un altro Geremia, parla di «questi feroci Sassoni dal nome esecrando, odiati da Dio e dagli uomini, che profanano gli altari e squassano per tutto la loro torcia incendiaria». E non si era ancora che agli inizi delle iatture perché altri pagani, gli Angli della Germania, i Pitti della Caledonia, dovevano sopravvenire per distruggere in radice l'indipendenza dei Bretoni.

In quest'ora di collasso e di sgomento universali la comunità cristiana bretone di cui Pelagio può considerarsi come un rappresentante non degenere, ma eccentrico e vagante, sentiva il bisogno di domandare alla Chiesa gallica il soccorso della fraternità nella fede.

Non sappiamo in qual modo la richiesta giungesse a destinazione. Noi sappiamo soltanto che una convocazione di vescovi galli decise di inviare a soccorso spirituale dei Bretoni «i vescovi Germano e Lupo, queste brillanti fiaccole della religione, questi uomini apostolici viventi sulla terra ma per i loro meriti veri e degni cittadini del cielo». Cosí ci dice il biografo di San Germano, Costanzio. E soggiunge: «Piú la missione appariva laboriosa, piú questi mirabili eroi della fede posero di generoso fervore ed entusiasmo nell'accettarla. La fiamma della loro fede era come un aculeo per affrettare la conclusione e il compimento del vasto e nobile programma».

Cosí il biografo di San Germano ad una cinquantina d'anni di distanza dall'evento. Nessun accenno ad un intervento della Chiesa romana o ad una investitura dall'alto dei due emissari dell'episcopato gallico.

E invece una testimonianza contemporanea, quella di Prospero d'Aquitania, ci fa sapere che «ad istigazione del diacono Palladio, Papa Celestino mandò Germano quale legato apostolico in vece propria e questi dopo aver confuso gli eretici (si allude ai pelagiani) riconduceva i Bretoni alla fede cattolica».

Queste parole Prospero le avrebbe scritte verso il 429, vale a dire quattro anni appena dopo la partenza di Germano.

Senza attardarci in lunghe discussioni sui testi si può trovare un terreno di facile conciliazione supponendo che il diacono romano Palladio, che doveva essere consacrato da Papa Celestino come primo vescovo inviato da lui in Irlanda nel 431, conoscesse perfettamente lo stato della Chiesa bretone, poiché ad Auxerre, dove egli visse vicino a San Germano, nel medesimo tempo si trovava con San Germano anche Patrizio che doveva succedergli come grande Apostolo dell'Irlanda. In base a questa conoscenza delle cose bretoni, è facile immaginare che Palladio in persona abbia suggerito al Papa l'opportunità di far cadere la propria delegazione sulla persona di Germano, già designato dai vescovi gallici ad assolvere il delicato incarico tra i fedeli d'oltre Manica.

Germano non era ben noto a Roma fin dalla sua carriera laica anteriore alla consacrazione religiosa, e la sua posizione iniziale di *dux* della marca armoricana, con l'obbligo di sorvegliare il *litus saxonicum*, non gli aveva conferito già una speciale predisposizione a compiere quel suo viaggio di ricognizione religiosa fra i fedeli dell'altra sponda? Non si potrebbe immaginare esempio piú tipicamente ed eloquentemente classico della transizione naturale che si veniva effettuando nella prima metà del V secolo dai còmpiti dell'amministrazione burocratica civile a quelli dell'amministrazione sacrale cristiana. Erano funzionari romani

dislocati nelle zone di maggiore sensibilità alle frontiere dell'Impero, che venivano automaticamente chiamati a rivestire cariche di altissima responsabilità spirituale, utilizzando per la costituzione della nuova società uscente dalla bufera del rimescolio etnico e territoriale, gli elementi nuovi e fruttiferi della esperienza evangelica.

Lo stesso fatto che Germano si trasferisce in Bretagna ad assolvervi un còmpito di rettificazione dogmatica e disciplinare contro la infiltrazione della etica pelagiana, strano miscuglio di moralismo stoico e di ispirazione evangelica, sta a documentare in una maniera ricchissima di significato la divergenza profonda che sussisteva fra le direttive normative della vita associata classico-romana e quelle che venivano delineandosi di su la esperienza accumulata da quattro secoli di penetrazione cristiana nel mondo d'Occidente. Questo episcopato gallico che si assume còmpiti di magistero e di governo è tutto pervaso da aspirazioni ascetiche, da programmi antidemografici, da profonde orientazioni dualistiche nel modo di considerare la vita cosí individuale come associata, le leggi stesse che presiedono allo sviluppo della società e della storia. È questa concezione ascetico-dualistica che Germano, e con lui la grande maggioranza dei vescovi gallici, professa. È solo essa che è capace di creare un tipo di società nuova, senza precedenti.

Per una singolare coincidenza il viaggio di Germano d'Auxerre verso l'Inghilterra fu l'occasione di un altro straordinario

incontro. Germano si recava in Bretagna ad aprire per la Cristianità d'oltre Manica un'epoca su cui avrebbe dominato gigantesca la figura di un ex-prigioniero irlandese che aveva trovato rifugio ad Auxerre, Patrizio. Egli muoveva d'Auxerre al declinare dell'inverno dell'anno 429. Per raggiungere *Gesoriacum* (la Boulogne di oggi) donde doveva prendere il mare per toccare la Gran Bretagna, probabilmente Germano usò la comunicazione fluviale. I fiumi sono le vie che camminano e nel Nord della Francia essi rappresentavano già ai tempi di San Germano le migliori vie di comunicazione. Dopo essersi imbarcato sulla Yonne, Germano discese in battello la Senna fino a Lutezia, i cui nocchieri erano già da lungo tempo famosi. Da Lutezia Germano dovette riprendere la sua strada fino al disotto del confluente dell'Oise, onde raggiungere la via romana che attraverso Beauvais e Amiens giungeva a Boulogne. Essendo il viaggio impossibile la notte, la comitiva si arrestava ogni sera dove le circostanze lo permettevano. Cosí, traversando il territorio parigino, dovette un pomeriggio fermarsi a Nanterre. Là, a Nanterre, Germano avrebbe incontrato Genoveffa fanciulla e l'avrebbe segnata con la sua mano. La fanciulla, predestinata ad incontrarsi piú tardi con chi avrebbe aperto le vie alla Francia succedente alla Gallia romana, riceveva in certo modo una investitura simbolica da un transfuga della burocrazia imperiale, che rivestito di infule vescovili si avviava a consacrare, in qualche modo, la Cristianità che sarebbe stata il retaggio dell'apostolato patriziano.

Sui primi decenni del V secolo, a distanza di poco piú che cent'anni dalla grande metamorfosi religiosa costantiniana, i veri trasmettitori delle forze creatrici della nuova civiltà cristiana che sorge, non sono già i burocrati e i comandanti dell'Impero cosí detto cristianizzato, bensí questi spiriti audaci di esuli dall'organizzazione civile, che sotto le insegne della Chiesa e in nome del solo Vangelo, prescindendo da ogni riconoscibile cura politica, si dedicano ad un'opera che ha la sola apparenza di proselitismo spirituale.

I loro orientamenti morali sono strettamente ascetici. Loro programma è quello della pura conquista religiosa. Ma la loro religiosità conquistatrice è, per un mirabile prodigio di dialettica paradossale, la sola socialmente fattiva. E tale è proprio perché professa palesemente un intransigente e radicale rinnegamento della realtà sociale empirica, e della sua organizzazione esteriore.

Le tradizioni del paese di Galles dove i Bretoni si rifugiarono man mano che venivano respinti dagli Angli e dai Sassoni, come pure alcune tradizioni della Armorica, divenuta, quando i Bretoni cacciati dalla loro terra vi affluirono, la *Britannia Minor*, Bretagna francese, sono piene della memoria di Germano, designato come l'iniziatore di quanto, alle origini religiose della regione, vi fu fatto di grande e di nobile.

Soprattutto è la vita monastica che viene ricollegata alla azione diretta, personale, instancabile del grande vescovo di Auxerre, che era passato al seggio vescovile dalle sue funzioni di *dux* civile di Roma.

I testi di origine bretone ci parlano almeno di tre cenobi fondati da San Germano in terra di Galles.

L'opera di evangelizzazione compiuta dal grande vescovo della Gallia in terra d'oltremare, si concretizza di pari passo in una disseminazione di spirito ascetico cenobitico. Gli stessi collegamenti tra Auxerre e la missione di San Patrizio, favoriranno quel carattere monastico che le Cristianità celtiche, quasi eredi delle comunità dei Bardi, conserveranno per secoli.

Per un singolare istinto che vorrà essere il simbolo dei rapporti ideali tra la nuova civiltà cristiano-gallica e le tradizioni spirituali di Roma, Germano verrà a chiudere i suoi occhi alla corte di Galla Placidia a Ravenna. I rapporti politici fra la Gallia traversata e devastata dalle popolazioni barbariche e la rappresentanza della autorità imperiale in Occidente erano esposti a oscillazioni che non andavano esenti da sospetti e da diffidenze. Bramoso di sgombrare l'orizzonte da ogni nebbia di malintesi specialmente in un momento in cui dalla figura di Galla Placidia lo spiegamento del potere imperiale in Occidente assumeva cosí palese carattere di idealità programmatiche cristiane, Germano si reca a Ravenna accolto dalle piú solenni manifestazioni di de-

vozione. L'ex-funzionario imperiale, rivestito delle insegne sacerdotali, trovava a corte un riconoscimento che era cosa ben diversa da una pura ed esteriore approvazione gerarchica. L'autorità sociale del messaggio cristiano aveva trovato le vie nuove della sua originale manifestazione. E a Ravenna Germano moriva.

La sua grande azione politico-sociale doveva essere ripresa in Francia da un vescovo che nel 448, anno della morte di San Germano, non era ancora nato, ma la cui figura e la cui opera sembrano effettivamente ad un secolo di distanza la continuazione logica e riconoscibile della molteplice azione spiegata da lui. Cesario di Arles già monaco di Lérins è veramente colui che porta, e per ragioni di ambiente e per ragioni di coerente sviluppo della spiritualità cristiana nel sesto secolo, a perfetta maturità la influenza dei suoi grandi predecessori.

Il monachismo aveva agli inizi della grande campagna antipelagiana di Sant'Agostino tradito le sue inquietudini e le sue resistenze. Era sembrato al primo momento che calcare troppo la mano sull'azione della grazia nella realizzazione del bene e sul misterioso decreto di predestinazione nel destino della superiore salvezza, rendesse interamente superfluo e vano ogni sforzo di pratica ascetica e ogni proposito di abnegazione volontaria. Dai monaci, anche in Africa, erano venute le prime insurrezioni contro la mistica predestinaziana del vescovo di Ippona.

Ma ormai, dopo il ciclo di due generazioni e dopo il travaglio laboriosissimo cui lo scontro dei popoli sottopone il mondo romano per tutto il corso del V secolo, i problemi strettamente etico-antropologici sembrano spostarsi verso il terreno di una piú ampia e sconfinata visione storico-umana. E il monachismo non appare piú soltanto come lo sforzo individuale verso la pratica della perfezione e il raggiungimento della salvezza, appare bensí e meglio come un'evasione grandiosa da un mondo in cui è impossibile realizzare la giustizia, per inserirsi in esso da lontano, mercè l'esemplare nobiltà di un ideale spirituale vissuto con logica e pertinace intransigenza. Sono ora dei monaci saliti alla dignità vescovile che patrocineranno l'accoglimento definitivo della mistica agostiniana quale norma non solamente di etica individuale, ma quale prospettiva di reintegrazione e di progresso cristiani.

Mentre in Italia, sua terra di origine, la struttura dell'Impero si difese piú a lungo che altrove, in Gallia, quando gli ultimi imperatori furono rimpiazzati da re barbarici, il paese non tardò a sottomettersi per intiero alle nazioni germaniche di già installate, sotto un titolo o l'altro, sul suolo provinciale. Tre ve n'erano: i Burgundi ad est, i Visigoti a sud, i Franchi a settentrione. Questa triplice installazione barbarica si sarebbe potuta portare ad una sola e compatta organizzazione statale? In altri termini, quale dei tre popoli era destinato a divenire decisamente il piú forte e a

sottomettersi gli altri? I Goti sembravano offrire vantaggi cospicui sugli altri. Penetrati per primi nel territorio, padroni della maggior parte della Spagna, essi occupavano in Gallia le piú importanti città del Mezzogiorno, Bordeaux, Tolosa, Narbona, Marsiglia e soprattutto la città imperiale di Arles, la *praepotens Arelas*. Anche lo Stato dei Burgundi nella valle del Rodano sembrava presentare una situazione imponente. Ma i destinati al predominio erano quei Franchi che apparivano agli inizi meno temibili. Raggruppati in bande piuttosto che in un vero organismo nazionale, disseminati fra i piccoli regni di Colonia, di Tongres, di Tournai, di Cambrai, le loro divisioni e la debolezza che ne conseguiva avevano permesso ai generali romani di mantenersi incolumi fra la Loire e la Somme. Essi erano ancora degli ausiliari imperiali quando già altre popolazioni barbariche erano pervenute a impadronirsi dell'amministrazione delle provincie. Eppure furono questi Franchi che ebbero ragione delle altre vicine orde barbariche e, imponendo il loro ascendente a tutto il territorio dell'antica Gallia, gli restituirono l'unità politica creando uno Stato potente: merito soprattutto di due loro grandi capi: Meroveo donde la stirpe reale trasse il suo nome e suo figlio Clodoveo.

In questa laboriosa costituzione dell'unità franca in Europa, l'azione extra-politica dei monaci vescovi cristiani ha esercitato indubbiamente un'azione rilevante.

Arles attraverso le trasformazioni politiche riuscí a mantenere nella Gallia sud-orientale il suo primato di centro morale e religioso. Agli inizi del secolo sesto Cesario ne assumeva l'amministrazione spirituale. La sua famiglia era di Châlon-sur-Saône, vale a dire di territorio burgundo. Tale circostanza, in quell'ora di oscillanti fortune politiche, gli procurò fastidi non indifferenti. Ma la sapienza e la nobiltà spirituale di Cesario lo fecero superiore ai rischi della politica militante e nonostante una breve parentesi di prigionia a Ravenna egli riuscí a fare di questa stessa prova uno strumento meraviglioso per il suo successo. Liberato da Teodorico, circondato anzi da ogni onore, Cesario poté scendere fino a Roma dove Papa Simmaco gli confermò i suoi diritti di metropolita. A Cesario fu da Roma concesso il privilegio di portare il pallio romano che cosí per la prima volta era elargito fuori del territorio italico. Tornato in sede, un'altra lettera pontificia gli conferiva i poteri di vicario del vescovo di Roma cosí in Gallia come in Spagna.

Ma il governo episcopale. di Cesario è contrassegnato dal sinodo da lui indetto e presieduto a Orange nel 529 dove, a proposito del grave problema della grazia, furono adottate decisioni destinate ad esercitare un'azione direttiva considerevole in tutto lo sviluppo della teologia carismatica dell'Occidente medioevale.

In fondo il problema dei rapporti fra la libera azione dell'uomo e l'assistenza soprannaturale di Dio nel conseguimento della salvezza e nell'attuazione del bene è un problema

capitalissimo nella costituzione di una visione della vita. Qualora si ecceda nella valutazione ottimistica delle capacità umane, concedendo a queste un esagerato potere nella operazione del bene, si corre sempre fatalmente il rischio di lusingare le velleità umane tendenti istintivamente sempre all'autosufficienza e all'autodivinizzazione. La conseguenza di tale deformazione è l'identificazione del fatto col bene, del reale con l'ideale, della vita empirica con la vita spirituale, diciamo in termini piú appariscenti e piú concreti, dello Stato con la Chiesa, dell'organizzazione cioè empirica degli interessi e delle finalità umane, con l'organizzazione trascendente dei valori dello spirito e delle finalità ultra-terrene. Concedendo invece esageratamente alla grazia, deprimendo cioè oltre misura le possibilità umane, sopravvalutando l'inserirsi dell'opera di Dio nella costituzione della civiltà e del bene associato, si corre fatalmente il rischio di spingere gli individui e le collettività ad una indolenza passiva, funesta e deleteria per la conquista progressiva di condizioni di civiltà che rendano meno bestiali e meno violenti gli istinti funzionali dell'uomo.

Non è detto che l'equilibrio possa raggiungersi fra le due posizioni contrastanti in virtú della logica astratta e sulla base di una perfetta coerenza. Probabilmente i sistemi normativamente piú efficaci sono quelli che non avvertendo o sprezzando le contraddizioni astratte e le antinomie teoretiche, poggiano le loro assise su presupposti fondamentalmente in contrasto, ma che,

proprio per questo loro intimo ed irriducibile contrasto, sembrano in pratica essere meglio acconci a servire la dialettica strana e paradossale che presiede alla vita dello spirito cosí nell'individuo come nella vita aggregata.

Le dottrine agostiniane sono tipiche a questo riguardo. Sostanzialmente contraddittorie si rivelano sempre meglio capaci di manodurre la civiltà cristiana uscita dalla crisi del mondo antico. Il Vangelo stesso del resto non era stato una sublime contraddizione fra la visuale dell'imminente Regno di Dio e il proposito di legiferare in nome dell'Eternità?

Ma le dottrine agostiniane non erano andate esenti dalle opposizioni iraconde di tutti coloro che nella vita credono di poter esclusivamente fare appello alla logica univoca e alla piú rettilinea e schematica coerenza formale. Verso l'anno 520 il vescovo Fausto di Riez metteva in circolazione un'opera su «La grazia di Dio e il libero arbitrio». Le vecchie polemiche pelagiane ricominciavano. Un agostiniano deciso, il vescovo africano Fulgenzio di Ruspa, lo confutava con asprezza.

Sebbene Lérins fosse stato agli inizî piuttosto contrario alla antropologia e all'etica di Sant'Agostino, quando nel primo momento era sembrato che questa antropologia e questa etica dovessero determinare un deprezzamento dell'ascetica monastica, piú tardi quando il monachismo fu investito in pieno della consapevolezza della sua funzione storica e sociale le iniziali diffidenze caddero rapidamente. Il monachismo avvertí di essere

esso nel mondo la realizzazione simbolica, e la funzione predestinata, di quella città di Dio, l'insieme di coloro che antepongono l'amore di Dio all'amore di sé, che Sant'Agostino aveva contrapposto come correttivo e come fermento alla città del mondo o di Satana, l'insieme cioè di coloro che antepongono l'amore di sé all'amore di Dio. L'ex-monaco di Lérins, Cesario, divenuto vescovo di una delle piú importanti sedi galliche, doveva assumere sotto il patrocinio del suo nome e del suo governo il successo piú vasto della apologetica mistica del vescovo africano.

L'Africa romana aveva dato alla Cristianità del quinto secolo la sua piú ecumenica figura di maestro e di dottore. La Gallia romanizzata dava alla Cristianità del sesto secolo il piú valido interprete della ecumenicità agostiniana. Il sinodo di Orange emanava canoni ed una professione di fede in cui si esprime la dottrina della necessità assoluta della grazia per la realizzazione di qualsiasi opera buona, anche per il primo embrionale movimento della conversione. In pari tempo i testi di Orange proclamavano la subordinazione radicale del libero arbitrio, irrimediabilmente maculato e viziato dal peccato originale, all'azione della grazia. Naturalmente si ripudia con orrore qualsiasi idea della predestinazione al male che del resto non era mai stata formalmente insegnata da Sant'Agostino, limitatosi a individuare nel complesso dell'umanità, una *massa perditionis* non suscettibile di alcuna possibilità di salvezza. C'è tanto desolato pessimismo, ma

c'è anche tanta lucida intuizione del male profondo che si nasconde nel corso degli umani casi, in questa disperata constatazione della dannabilità irreparabile di tanti esseri votati senza scampo al loro futuro riassorbimento nelle potenze incommensurabili di Satana! Roma diede l' approvazione per mano di Bonifacio II alle decisioni di Orange.

Non è senza significato che un vescovo come Cesario, uscito da un cenobio per passare alla amministrazione religiosa di una città della importanza politica di Arles e chiamato dalle circostanze dottrinali e disciplinari del momento a favorire cosí risolutamente la propagazione e la canonizzazione delle dottrine agostiniane sulla grazia, sentisse in pari tempo il bisogno di interessarsi attivamente alla disciplina della vita cenobitica. Va sotto il suo nome una «Regola» per i conventi maschili. E sappiamo in pari tempo che non appena divenuto vescovo volle fondare nella sua sede vescovile un convento femminile di cui affidò la direzione alla propria sorella Cesaria. E anche a questo convento femminile impose una sua regola perfettamente stilizzata, la quale anzi sortí ripercussioni piú vaste e valide che la stessa regola maschile.

Sarebbe difficile esagerare l'importanza di questa disciplina conventuale introdotta e sanzionata da Cesario di Arles. Qualche lustro prima che San Benedetto in Italia stabilisse definitivamente con la sua «Regola» le forme normalizzate della ascesi as-

sociata, Cesario tenta per conto suo di organizzare forme di religiosità conventuale, quasi nel presentimento infallibile che in mezzo al disfacimento delle vecchie costituzioni burocratiche romane, l'azione sociale del cristianesimo non potesse esercitarsi nel grembo della comunità se non per mezzo di nuclei misticamente collegati nell'esercizio della preghiera e nella pratica del rinnegamento evangelico. Chiamati a costituire in mezzo alla barbarie dilagante e trionfante i nuclei piú in vista della disciplina cristiana, i cenobi ebbero indeclinabile bisogno di regolare la tecnica della loro esistenza quotidiana affinché lo sparpagliamento e la dissipazione non facessero correre rischi alla virtú normativa dell'originario entusiasmo. Fino all'epoca di Cesario le comunità meglio organizzate come quelle di Vienna, del Giura, di Lérins, erano vissute sulla base di consuetudini, ma prive però di qualsiasi legislazione scritta. Indipendentemente da esse esistevano numerose fondazioni effimere e di scarsa solidità, incapaci di sopravvivere stabilmente ai fervori dei primi giorni. Numerosi poi erano i monaci indisciplinati, ribelli alla vita regolata e alla disciplina obbediente, molto meglio adatti con le loro stravaganze bene spesso disordinate a discreditare la professione monastica anziché a raccomandarla. A questo mondo vagante e oscillante Cesario impone, col fascino della sua figura e l'autorevolezza della sua dignità, la vita stabile, la clausura infrangibile, la povertà consapevole, la seria vita comune.

Per questo insieme di qualità e di iniziative cosí nel campo della disciplina religiosa come in quello della determinazione canonica delle dottrine teologali cristiane, Cesario appare come una delle figure piú imponenti dell'episcopato gallico all'inizio del sesto secolo, degno continuatore di Ilario e di Germano.

Sono questi vescovi perfettamente consapevoli dei loro doveri di reggitori cristiani e di successori religiosi dei dignitari laici dell'Impero, che, nel laborioso momento di trapasso dalla organizzazione unitaria romana alle organizzazioni provinciali barbariche, assolvono un còmpito impareggiabile di cementazione e di consolidamento delle forze aggregate esposte al piú amaro e disperato dei dissolvimenti. È mercè loro che il cristianesimo riesce a tradurre in atto tutte le sue capacità e virtú disciplinatrici, affidate però ad una precettistica e ad una visuale della vita che sembrano a prima vista solo rivolte ai valori trascendenti delle superiori idealità evangeliche.

Son loro che creano la nuova civiltà. E la creano precisamente in virtú della loro intransigenza nel disdegno delle pure forme politiche della vita associata, intransigenza che ha la sua espressione simbolica e la sua celebrazione concreta nell'abdicazione dalle dignità civili per assumere quelle sacre del sacerdozio e dell'episcopato.

Naturalmente questo trapasso di funzioni non si compie in maniera dovunque uniforme. Si direbbe anzi che il cristianesimo arriva progressivamente a creare questi tipi perfetti di suoi corifei

e di suoi rappresentanti, dopo avere nelle prime epoche successive alla conversione ufficiale di Costantino, creato dei tipi intermedi per i quali la professione cristiana fu una superficiale vernice che nascondeva a mala pena le radicate e non cambiate attitudini paganeggianti.

A questa categoria appartengono scrittori come Ausonio di Bordeaux che dopo essere stato precettore di Graziano fu console nel 379. La sua lunga carriera accademica, come professore di grammatica e di retorica all'Università della sua città natale, troppo lo aveva messo a contatto con la tradizione della classicità perché la sua del resto incontestabile adesione al Vangelo ne potesse trasformare le ispirazioni primitive e gli orientamenti fondamentali. Amico di Simmaco con il quale scambia lettere cariche di complimenti goffi e pesanti, maestro di San Paolina che compirà a Nola in Italia una missione religiosa analoga a quella dei grandi vescovi gallici, in relazione costante con tutto il mondo piú eminente dell'Impero, Ausonio rappresenta al tramonto del IV secolo molto bene quella classe di insigni personaggi usciti dalla scuola che coprono con la loro fosforescente cultura e con la loro agile destrezza intellettuale la mancanza di vera nobiltà e la deficienza di forti convinzioni. È cristiano senza dubbio, secondo l'etichetta ufficiale. Ma i suoi versi avrebbero potuto essere stati scritti da un pagano. La sua *Ephemeris* è la pittura della vita normale di un borghese del IV secolo nel quale la trasformazione religiosa dell'Impero per opera di Costantino

non ha prodotto altro che una alterazione esteriore dei connotati anagrafici.

Temperamenti consimili ne troviamo anche sulle sedi vescovili nel V secolo. Tale quel Sidonio Apollinare, letterato e poeta, uomo politico e ministro dell'imperatore, poi vescovo di Clermont, suddito adulatore e vittima in pari tempo dei re barbarici. Ma ci guarderemo bene dal mettere figure di questo genere alla pari con le figure di un Germano o di un Cesario. Sotto le infule sacerdotali scrittori come Sidonio mantengono la loro flaccida anima di cortigiani e di arrivisti. L'oggetto delle loro esaltazioni non è piú l'imperatore di Roma, è il re barbarico. Ma nella loro anima angusta e pedestre il còmpito vescovile non è altro che una dignità cortigiana aggiunta alle altre. I suoi carmi ci fanno assistere ai matrimoni dei capi germanici e all'accorrere delle popolazioni nuove alle corti dei nuovi sovrani. Questo vescovo non esita a mescolare i nomi di Giove e di Venere ai suoi panegirici e ai suoi epitalami. Le sue lettere sono infarcite di frammenti di Virgilio e di Orazio, di citazioni e di reminiscenze. Aspira a trasfondere nelle proprie composizioni poetiche l'armonia di Simmaco e la sapiente maturità di Plinio. Non potendo fare di meglio si compiace di una prosa rimata, messa alla moda da Frontone, molto coltivata nelle scuole dei retori, e in cui tutti i membri delle frasi contengono o una antitesi, o una metafora, o una formula piccante. Nulla piú raffinato delle opere di questo

mezzo barbaro. Non manca di spirito e di una certa finezza satirica che si compiace di berteggiare le traversie del tempo. Assiste da osservatore divertito allo spettacolo caleidoscopico che offre lo strano mondo intorno a lui. Si ricava dalle sue lettere che la cultura letteraria non è ai suoi tempi un'eccezione. I suoi amici leggono Varrone e nel medesimo tempo Sant'Agostino, Orazio e Prudenzio.

Prudenzio: lui sí, il poeta spagnolo del IV secolo declinante, aveva profondamente sentito la novità del messaggio cristiano, l'originalità della nuova tecnica evangelica e, delle vecchie forme letterarie della tradizione classica, aveva fatto, con magistero ardito e felice, il veicolo acconcio alla celebrazione delle nuove idealità e della nuova fede creativa.

Prudenzio è effettivamente un grandissimo poeta. È il solo lirico vero e genuino che la letteratura latina abbia prodotto dai tempi di Orazio in poi, ben superiore a quest'ultimo per la profondità del sentimento e la originalità dell'espressione, dopo il quale, per ritrovare un artista autentico in versi, bisognerà attendere piú di nove secoli, bisognerà cioè attendere Dante.

Il riavvicinamento non è audace o bislacco. Prudenzio sta alle origini della grande poesia cristiana, nel momento in cui il cristianesimo inaugura la sua effettiva opera di costruzione sociale: Dante sta all'epilogo quando l'opera sociale dello spirito cristiano sembra aver compiuto la parabola della sua ascensione e aver esaurito le sue possibilità sistematrici.

Sulla vita di Prudenzio gettano luce alcune confidenze autobiografiche che egli ha inserito nella *Praefatio* alle sue opere poetiche: «Attraverso dieci quinquenni, se non erro, dice il poeta di sé, ormai sono passato: e per di piú sette anni hanno compiuto lor giro, mentre godiamo frattanto del sole che viene e che va. Incalza il termine della vita e Iddio oramai appone alla vecchiaia i prossimi giorni. In tanto spazio di tempo che cosa mai abbiamo fatto di buono? Pianse l'infanzia mia al crepitio della sferza. Poscia il vizio mi prese e la toga mi addestrò nelle false parole, non senza mia colpa. Allora la protervia lasciva e la lussuria sfacciata – ahi, me ne pento e vergogno! – lordò la mia gioventú con la sozzura e col fango della dissolutezza. Quindi le liti armarono l'animo turbolento e la bramosia troppo ostinata della vittoria fu soggetta ad aspre venture. Due volte col potere delle leggi fummo al governo di nobili città, e ai buoni cittadini rendemmo giustizia, nei rei suscitammo sgomento. Finalmente la grazia del principe mi innalzò al grado della milizia, e mi volle daccanto, assunto nell'ordine prossimo. Mentre cosí volando si affaccenda la vita, la canizie si insinua nella vecchiaia d'un tratto, accusandomi di essermi scordato di quel vecchio Salia, che era console in quel mio giorno natale il quale quanti mai verni abbia fatti passare e quante rose dopo il gelo abbia riportato sui prati, la neve del mio capo lo prova. Forse che tali beni, tanti mali, gioveranno dopo la disfatta della carne, allorché quale si sia ciò che fui, sarà distrutto dalla morte? Una voce io debbo ascoltare:

chiunque tu sia, l'anima tua ha perduto quel mondo che amava. Le cose di Dio non curò; e tu sei servo di Dio. Ma ora presso all'ultima fine l'anima peccatrice deponga la stoltezza e celebri almeno Iddio con la voce se non lo può con i meriti. Trascorra negli inni ogni giorno, e niuna notte trapassi senza cantare il Signore. Combatta le eresie, dispieghi la cattolica fede, calpesti i riti pagani. Porti, o Roma, rovina agli idoli tuoi; consacri ai martiri il canto e gli Apostoli esalti. Cosí mentre scrivo, mentre parlo, che io possa dai vincoli del corpo balzar libero fuori, dove mi condurrà l'ultimo suono della mia voce» (*Traduzione Marchesi*).

Quando dunque il poeta traccia cosí il programma della sua carriera letteraria e della sua missione apologetica e polemica, conta già 57 anni e riguarda con un sospiro alla vanità di tutto il passato, all'infanzia contristata dalla sferza magistrale, alla gioventú contaminata dalla dissolutezza. Nato alla metà del IV secolo sotto il consolato di Filippo e di Salia in una città non precisabile della Spagna tarraconese, Prudenzio aveva ricevuto l'educazione retorica che doveva condurlo all'esercizio dell'avvocatura e fu avvocato appassionato ed inquieto. Gli si aprí ben presto la via degli onori, fu forse vicario della provincia tarraconese e forse fu *comes primi ordinis*.

Era giunto Prudenzio all'età circa di 50 anni quando subita sopravvenne la rinuncia alle cose del mondo. Non ne sappiamo le ragioni e non ne possiamo definire le circostanze. La sua opera

superstite ci mostra come egli da quell'età ha cominciato a poetare in gloria di Cristo. Il piano della sua ispirazione poetica risponde a molteplici esigenze di propaganda e di polemica. Nel quadriennio che va dal 401 al 405 egli attese al compimento del suo voto e del suo programma con intensissimo fervore, ora impetuoso e quasi improvviso come nei poemi polemici, ora raccolto e raffinato come nelle liriche. È in questo stesso periodo di devota, pia e poetica attività che Prudenzio compie il suo viaggio a Roma, dove giunge nel 404, nell'anno stesso in cui vi giungeva Onorio per spiegarvi il suo grande trionfo.

La poesia di Prudenzio è una tipica poesia didattica e dottrinale. Da questo punto di vista i poemi prudenziani non si può dire che costituiscano una novità. Rappresentano piuttosto la continuazione di un tipo poetico che aveva piú tenacemente degli altri perdurato e resistito con diversa fortuna alle vicende letterarie, per la sua speciale capacità di contenere dentro una forma tradizionale e canonizzata una materia di continuata varietà e vivacità. La letteratura latina aveva nel grande poema di Lucrezio un monumento impareggiabile di poesia volta a significazione dottrinale e ad esaltazione di battaglie ideali.

La produzione di Prudenzio è la espressione poetica di tutto un materiale vivo, fluido e palpitante di idee, che era naturalmente chiamato a trovare nell'esametro epico la piú adatta significazione. Le battaglie apologetiche che Tertulliano aveva combattuto nel momento in cui ancora l'Impero romano recalcitrava

furente alla penetrazione del cristianesimo, Prudenzio le rinnova nella temperie pacificata del trionfo politico cristiano. Si direbbe che il passaggio stesso dalla prosa concitata dell'apologista africano alla scorrevole vena poetica dello scrittore spagnolo, stia a simboleggiare e ad esprimere il nuovo còmpito costruttivo del messaggio cristiano, pervenuto ormai ai fastigi del suo trionfo pubblico e chiamato irrevocabilmente a un'immensa opera di costruzione civile.

Con Prudenzio l'epoca didascalica torna ad essere quale era stata in Lucrezio, una battaglia poetica per una conquista ideale, un'opera d'arte messa a servizio di una fede.

La produzione prudenziana, vasta e copiosa pur dettata in un cosí circoscritto lasso di tempo, sta a dimostrare l'intensa capacità creativa dell'esperienza religiosa uscita dal Vangelo, nel momento in cui essa si accinge a trarre su dal rimescolio etnico-politico del V secolo incipiente le fattezze e la sagoma della nuova civiltà mediterranea unificata e trasfigurata dalla nuova tradizione evangelica.

La produzione poetica di Prudenzio è quanto mai copiosa. Essa comprende innanzi tutto poemi teologici come l'*Apotheosis* e l'*Hamartigenia* dove la polemica è diretta contro l'eresia e dove la celebrazione della verità ortodossa è fatta con accenti energici e convinti. Una polemica ancor piú vigorosa Prudenzio conduce contro il paganesimo nei due libri *contra Symmachum*, quel Sim-

maco cioè che aveva rivendicato al cospetto dell'autorità imperiale nettamente cristianeggiante la validità del sopravvissuto culto pagano. La polemica teologale di Prudenzio tradisce a primo aspetto qualcosa di anacronistico e di superato. Il poeta impugna le eresie piú antiche e oramai meno pericolose. Oggetto dei suoi strali sono i marcioniti, la cui possibilità di proselitismo nel IV secolo è senza dubbio straordinariamente impoverita e paralizzata. Quando parla del problema trinitario, non può non destare meraviglia che Prudenzio combatta con tanto acre virulenza sabelliani, ebioniti, manichei, dimenticandosi completamente di Ario e della sua dottrina che pure per tutto il quarto secolo ha cosí imperversato tanto in Oriente che in Occidente. È un temperamento tutto fasciato di cautela quello del poeta e si comprende senza difficoltà come egli abbia voluto lasciare in non cale problemi spinosi e polemiche ardenti. Il problema trinitario durante tutto il corso del IV secolo può dirsi tuttora un problema che non ha trovato la sua ultima parola e non è stato risoluto in maniera universalmente soddisfacente. Meglio pertanto lasciare la decisione definitiva al giudizio delle grandi assemblee vescovili che si rinnovano cosí di frequente dal 325 in poi sotto la pressione delle discordi minoranze e del travaglio profondo che subisce la coscienza cristiana.

Anche la *Psychomachia* prudenziana racchiude in sostanza un contenuto polemico. Essa è un poema allegorico-morale, ten-

dente a glorificare la fede cattolica che assistita dalle virtú combatte e vince la idolatria con tutta la sua coorte di vizi. Il campo della visionaria battaglia è naturalmente l'animo umano. Mentre l'arte classica aveva ignorato vere e proprie allegorie, Prudenzio appare come il primo a concepire un poema compiutamente allegorico, a svolgere tutta una vasta allegoria morale in un poema di novecentoquindici esametri offrendo un genuino modello a tutta la posteriore arte allegorica.

Ma l'opera poetica piú cospicua di Prudenzio è senza dubbio il *liber Cathemerinon* o libro dei canti quotidiani. Esso contiene una duplice serie di inni, formata ciascuna di sei, distanti per tempo e per indole di composizione. I primi sei che dettero il nome alla raccolta sono destinati alle preghiere del giorno: l'inno del mattutino, quello del mattino, prima e dopo il desinare, l'inno del crepuscolo, quello avanti il sonno. Gli ultimi sei celebrano alcune speciali usanze della festività cattolica, come il digiuno (inni 7° e 8°), il Natale (inno 11°) l'Epifania (inno 12°). Nell'inno 9° è celebrato Gesù; nell'inno 10° è cantata l'ora piú grave e sacra della vita, l'ora cioè della morte. Cosí Prudenzio si colloca terzo dopo Ilario ed Ambrogio nella produzione della lirica liturgica latina: ma è senza dubbio il primo ad introdurre risolutamente i nuovi cantici spirituali della Chiesa cattolica nel patrimonio letterario della poesia latina.

La letteratura greca cristiana ci aveva già offerto, nel secondo e terzo secolo, inni religiosi. Se ne trova uno in metro anapestico

alla fine del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino. E un canto religioso conchiude il *Simposio* di Metodio di Olimpo. Ma vera innologia sacra per l'ufficio ecclesiastico non si trova nella Chiesa greca prima di Gregorio Nazianzeno.

Infine il *Peristephanon liber*, le cosí dette *Corone* di Prudenzio, comprende un ciclo di quattordici carmi dei quali cinque cantano le gesta di martiri spagnoli, quattro sono in onore di martiri romani e altri quattro celebrano martiri di paesi diversi. L'inno ottavo invece illustra rapidamente un battistero innalzato in onore di due martiri che forse sono gli stessi santi di Calahorra esaltati nel carme primo. Il libro delle *Corone* suggerisce un delicato problema estetico-letterario che coinvolge tutta la questione del significato della poesia cristiana latina al tramonto del IV secolo e agli inizi del V.

Mentre nei poemi di Prudenzio è palese l'influenza sia della poesia didascalica latina sia della letteratura cristiana apologetica e polemica; mentre nel liber *Cathemerinon* è facile rintracciare lo sviluppo retorico e poetico degli inni costituiti già per opera di Ilario e di Ambrogio nell'officiatura religiosa della Chiesa; è piuttosto difficile determinare la connessione del *Peristephanon* con le forme poetiche preesistenti.

Il titolo della raccolta, l'intendimento eroico, l'indole medesima dei carmi, in cui l'elemento lirico si alterna col drammatico, fanno spontaneamente pensare all'epinicio, benché l'elemento epico non vi sia cosí appariscente come in tal caso vorrebbe la

logica. Ma è piú naturale pensare che il carme di Prudenzio sia il risultato di un'elaborazione personale e letteraria su preesistenti materiali ecclesiastici nei quali l'epopea del martirio aveva già trovato la sua spontanea celebrazione collettiva. In realtà gli inni delle *Corone* hanno un tono cosí singolare di ballata e di preghiera insieme, tradiscono un misto cosí specifico di poesia descrittiva e narrativa e di ispirazione liturgica che vien fatto naturale di pensare ad una preesistente fioritura di canti popolari che abbinavano la esaltazione del testimone cristiano con la supplica e la invocazione. Gli atti dei martiri, sia ufficiali sia leggendari, dovevano avere offerto a queste celebrazioni poetiche e popolari uno spunto irresistibile.

Pertanto le *Corone* di Prudenzio costituiscono effettivamente, in questo loro sforzo rielaborativo, il primo monumento letterario della nuova poesia cristiana. I metri si ritrovano tutti nella vecchia poesia, ma scelti e disposti in modo da formare talora una novità lirica. Le immagini, le fasi, le figure sono imitate e derivate in gran parte dalla suppellettile letteraria e retorica del passato, ma tutto è diretto alla colorazione e alla significazione di fatti, di sentimenti, di aspirazioni pieni di novità e di originalità. I vecchi metri dattilici o giambici o trocaici o anapestici entrano nella composizione di questo poema originale che è nel medesimo tempo lirico, epico e drammatico tutto insieme. Nella lirica cosí di Prudenzio sono i germi fecondi di quella poesia medioevale che sia in latino sia nelle lingue romanze verrà via via

assumendo la forma dei cantàri, delle sequenze e delle canzoni di gesta. Anche da questo punto di vista il tramonto del secolo IV, il secolo di Atanasio, di Ambrogio e di Agostino ci si rivela come il secolo da cui germinerà in tutte le manifestazioni della spiritualità mediterranea il Medioevo cristiano.

XIX
IL MONACHISMO

Il problema dei rapporti fra cristianesimo ed ascetismo è un problema che può dirsi al centro della cultura spirituale moderna. La Riforma protestante si affermò soprattutto come movimento antiascetico. Con la sua dottrina capitale della giustificazione per fede l'esperienza della Riforma venne a togliere qualsiasi valore meritorio all'azione buona dell'uomo e quindi in particolare a tutte le pratiche ascetiche. E perché si riteneva che la caratteristica precipua della Cristianità medioevale fosse stato l'enorme sviluppo della ascesi organizzata, la Riforma come l'Umanesimo furono decisamente e violentemente antimedioevali. Nessuno però si pose, come oggi si pone, alla luce delle piú larghe indagini di storia comparata delle religioni e in particolare alla luce della piú vasta conoscenza delle correnti ascetiche nell'ellenismo, il quesito specifico della affinità esistente fra l'ascetismo cristiano e l'ascetismo extra-cristiano, né il quesito della appartenenza o meno del tipo di ascetismo realizzatosi e fiorito rigogliosamente nella Cristianità medioevale all'essenza originale e primitiva della predicazione cristiana.

Il piú grande interprete poetico del nostro risorgimento nazionale e della nostra nuova cultura, Giosuè Carducci, ci ha dato una delle prove piú appariscenti e piú significative dell'equivoco

e della contraddizione in cui la mancanza di una impostazione precisa e consapevole di questi problemi veniva fatalmente a far cadere qualsiasi spirito si fosse accinto ad indagare la genesi della nostra spiritualità nazionale e in pari tempo a valutare la tradizione cristiana nei suoi rapporti e nei suoi confronti con la rinascita moderna di uno spirito nazionale italiano.

Fa cosí una certa impressione osservare che mentre nei suoi canti Giosuè Carducci si è abbandonato piú di una volta a denigrazioni e a bistrattamenti della funzione storica del cristianesimo, additandolo come una sterile e piagnucolosa predicazione di rinuncia e di isolamento, che avrebbe umiliato e debilitato le possibilità spirituali della nostra tradizione e del nostro popolo, nelle sue lezioni accademiche e nelle sue mirabili ricerche erudite non ha potuto fare a meno di riconoscere che il cristianesimo era stato un meraviglioso e fecondissimo fermento e un decisivo propulsore delle nostre creazioni artistiche e letterarie.

Fin dal 22 novembre 1860, inaugurando egli a Bologna il suo corso universitario con una prolusione che non doveva essere soltanto il programma di un'annata accademica ma che fu di fatto la traccia ideale di quella che sarebbe stata la gloriosa carriera dell'insegnante in 43 anni di ininterrotto magistero universitario, Giosuè Carducci, delineando gli elementi entrati come ingredienti operosi nella formazione e nello sviluppo della nostra letteratura nazionale, diceva testualmente cosí: «Nelle due età storiche dell'Italia cristiana, che corrono, l'una da Odoacre e

Teodorico alla ruina del Regno longobardico, l'altra dalla restaurazione dell'Impero fino a Gregorio VII, chi studi la letteratura italiana deve seguire la traccia di due elementi dal contrasto dei quali sul medesimo terreno e dalla vittoria dell'uno sull'altro risultò e la nostra civiltà per gran parte e la forma piú splendida di essa che è la letteratura: dell'elemento germanico, io dico, e del latino ritemprato dal cristianesimo; tendente il primo all'individualismo, all'associazione il secondo; l'uno che ordinatosi nella feudalità si espanse nelle crociate della cavalleria, fiorendo vigoroso tra noi da Carlomagno al Barbarossa, l'altro che, fattosi largo con l'industria e il commercio, ebbe a fine la libertà dei Comuni e si manifestò poi splendidamente da Gregorio VII a Bonifacio VIII».

Il cristianesimo dunque per il Carducci interprete e commentatore dei grandi monumenti della letteratura italiana, non è la croce servile e sterile imposta dal «galileo di rosse chiome» sulle spalle di un popolo dolorante, ramingo, depauperato, delle «Fonti del Clitumno».

E in quella medesima prolusione il Carducci dice anche di piú. E dice che il potere nato terzo fra Pontefici ed imperatori al risveglio dell'elemento latino in Italia precedente i Monarchi «si fuse cristianamente nei Comuni, asservì a sé il Consolato, restauratore ad un tempo della civiltà antica e della nuova inauguratore».

E spiegando ancor meglio questa appropriazione italica dello spirito cristiano, generatrice di cosí stupenda e prodigiosa fioritura civile ed artistica, il Carducci diceva: «Il popolo d'Italia, piú simiglievole in ciò ai greci che non ai romani, questi mezzi di riavvicinamento (il Carducci parla di riavvicinamenti osco-doriesi) gli ebbe in se stesso; come quello che si aveva connaturato pur riadattandolo estrinsecamente a sé il cristianesimo».

Toccando di volo l'influsso capitale del francescanesimo sulla genesi prima della nostra letteratura popolare il Carducci stesso diceva: «Se ci riporteremo col pensiero sulle piazze di Assisi e di Fano, dove le armi dei cittadini uccidentisi restano al canto amoroso di San Francesco e di Frate Pacifico, avremo nei popoli repubblicani dell'Emilia e della Marca le piú lontane e certe origini della letteratura nazionale e indigena».

C'è stata dunque nel cristianesimo delle origini e del Medioevo una vera capacità stimolatrice e generatrice di vita che negli strati piú profondi della collettività nazionale italiana si è deposta per fruttificare vastamente e originalmente a suo tempo. Dove dunque quella equiparazione frettolosamente instaurata fra cristianesimo e rinuncia, fra cristianesimo e mortificazione ascetica?

La verità è che per tutta la nostra cultura del Risorgimento è stato impossibile fare distinzione fra il cristianesimo genuino e le contraffazioni della Controriforma; è stato impossibile vedere

altro cristianesimo che non fosse quello della cristallizzazione farisaica, teologale, inaridita del gesuitismo. E Carducci, pure avvertendo col suo desto, leale e finissimo fiuto storico che il cristianesimo era stato il coefficiente capitale e l'elemento principe, fondamentale di tutto quello che noi in passato abbiamo creato di grande nelle arti e nella vita dello spirito, è stato poi incapace di fare una saldatura coerente fra la valutazione storica del cristianesimo e la valutazione personale di un'eredità cristiana pronta e capace ininterrottamente di risorgere dalle sue ceneri e dalla sua prostrazione.

Solo a rapidi bagliori il senso nostalgico del cristianesimo storico riappare nella ispirazione del poeta. Piú di frequente la prepotente passione politica ne annebbia la ispirazione religiosa.

Oggi Giosuè Carducci saprebbe fare molto meglio la distinzione tra il contenuto originale del cristianesimo, assolutamente difforme dalla concezione dell'ascesi che è un prodotto genuino della filosofia ellenistica, e le forme degenerate dell'ascesi cristiana, copia pedissequa dell'ascetismo extra-cristiano.

La grande ascesi cristiana del Medioevo è un'ascesi basata su una visione agonistica del mondo, piú o meno direttamente e palesemente legata ad una profonda intuitiva sensazione dualistica delle forze che operano nell'universo e nell'uomo, sentito sempre come un microcosmo riassumente e riassorbente in sé le forze drammaticamente in contesa nel macrocosmo. È questo orientamento dualistico che dà alla grande ascesi monastica del

Medioevo la sua virtú creatrice. È questo senso dualistico umano, storico, cosmico che aveva fatto del cristianesimo un movimento superascetico anziché ascetico, capace di trasformare il mondo in virtú di una posizione spirituale preliminare che lo rinnegava e ne prescindeva.

«Siate perfetti, al modo del Padre vostro che è nei cieli». Il precetto di Gesù era stato preciso e solenne. La vita morale degli uomini non poteva e non doveva avere che un solo modello ed una sola norma: e precisamente la bontà longanime ed universale del Padre, che diffonde sugli uomini, generosamente e indiscriminatamente, i tesori della sua assistenza e del suo perdono, come riversa in ugual misura su tutti la sua pioggia restauratrice. Esulava pertanto dalle prospettive del Cristo la concezione di una duplice forma di esistenza, l'una riservata ai perfetti e ai privilegiati, l'altra concessa alla massa dei credenti. Divorata dalla visione di una vita collettiva tutta pervasa dal sentimento della carità e da quello della mitezza; dominata dalla aspettativa insonne del veniente Regno della giustizia e della pace, la predicazione neo-testamentaria appunta la sua aspirazione verso il formarsi di una comunità religiosa che sia tutta improntata al programma della piú alta vita nella grazia, che non abbassi giammai l'altezza dei suoi ideali, per quanto vasto possa divenire il girone delle sue conquiste.

Propagandosi rapidamente in mezzo ad una società ostile e refrattaria il messaggio della salvezza nel Cristo e della sicura appartenenza al Regno che viene mediante la inserzione nell'organismo mistico della sua sopravvivenza e dei suoi carismi, la Chiesa non ha avuto bisogno di adottare i postulati e la pedagogia delle organizzazioni ascetiche, che erano largamente diffuse nel mondo ellenistico, per mantenere alla sua iniziale altezza il livello della morale collettiva e la intensità del solidale fervore religioso. La letteratura cristiana primitiva ignora perfino la parola ascesi, che è ginnastica quotidiana per l'addestramento al dominio dello spirito sulla materia. La persecuzione si potrebbe dire che ha rappresentato per il cristianesimo nascente la forma ideale e super-individuale del tirocinio ascetico.

Quando nel IV secolo il cristianesimo diviene religione di Stato, contemporaneamente comincia a conoscere le forme dell'ascetismo associato. Ma anche allora, erede e continuatore dell'originalissimo spirito che è alle radici del messaggio cristiano, conquista del mondo attraverso ed in virtú della rinuncia ad esso, l'ascetismo cristiano tradisce una sua peculiare dialettica di sviluppo e di azione nel mondo, che lo accompagnerà per tutto il Medioevo.

È una certa incomprensione di questa dialettica originalissima della conquista cristiana super-ascetica prima, ascetica dopo, che ha viziato in qualche modo le ricerche recenti e i termini di comparazione che possono trovarsi nell'ascetismo extra-cristiano per

spiegare la genesi e l'evolversi delle organizzazioni cenobitiche cristiane come di forme anacoretiche della pietà nel cristianesimo. Per comprendere invece come, per riconoscimento stesso di un Carducci, il cristianesimo pur nell'età delle sue massime espansioni ascetiche è stato capace di cosí vaste e potenti ripercussioni creative nel mondo dell'arte e della letteratura, non bisognerà mai dimenticare che l'ascetismo organizzato cristiano ha connotati inconfondibili.

Questi caratteri inconfondibili gli derivano dalla stessa natura dell'impulso iniziale da cui ha preso le mosse, vale a dire dalla predicazione neo-testamentaria, la quale, anziché ascetica è, può dirsi, super-ascetica. Ascesi è ginnastica interiore cotidianamente praticata per la supremazia degli elementi spirituali sugli elementi materiali dell'essere umano, ed è dottrina e pedagogia germinate sul terreno della filosofia ellenica ed ellenistica e nel mondo delle religioni iniziatiche. Il valore centrale e il precetto basilare della predicazione cristiana non sono quelli della ascesi ellenistica. Essi trovano la loro immediata e felice espressione nel concetto e nel precetto della «conversione», che è evasione ininterrotta dall'insidia sottile del mondo empirico, dominio per definizione e per antonomasia di Satana. Nulla di piú difforme dalla precettistica di Gesù, della ascesi neo-platonica o neopitagorica.

Appunto per questo, quando il cristianesimo vittorioso con Costantino assunse forme di ascesi organizzata, questa non poté

non manifestarsi avvivata da uno spirito che non era quello delle organizzazioni ascetiche precristiane ed extra-cristiane.

«Come potrò raffigurare la mia generazione? Mi par simile a quei ragazzi che, sulle piazze, fanno al gioco lamentoso e al gioco lieto, e si dicono a vicenda: ecco, vi suonammo il flauto e non danzaste, ci lamentammo, e non vi batteste il petto. Infatti, si presentò Giovanni; non mangiava e non beveva. Hanno detto: costui è indemoniato. È venuto il Figliuolo dell'Uomo: mangia e beve come gli altri. E vanno dicendo: ecco un mangione ed un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori. Non fa nulla: la sapienza sa trarre il giusto da tutti i suoi figli».(MT. *XI, 16-19*).

La parabola, pronunciata indubbiamente in un momento avanzato dell'opera missionaria di Gesù, quando la sorda e ostile resistenza al suo messaggio si delineava irriducibile, mentre scolpisce la differenza profonda che separava la predicazione e la pratica del Battista dal tenore quotidiano di vita di Gesù e del suo primo nucleo di discepoli, fissa la caratteristica specifica dell'etica neotestamentaria, dei suoi presupposti e dei suoi canoni. Il messaggio del Cristo non implica una precettistica ascetica, vale a dire il codice di un paziente tirocinio morale, che addestri l'individuo al dominio costante delle sue forze inferiori, in vista di una superiore impassibilità, refrattaria ad ogni contaminante attacco della sensibilità e della passione. Appunto perché messaggio religioso, anziché precetto di scuola o programma di setta, l'annuncio di Gesù getta le sue radici e trae le sue energie

dall'entusiasmo acceso dalla visuale del Regno imminente. L'insegnamento suo indica una visione della vita, della sua economia, delle sue leggi, dei suoi logici destini, da cui scaturisce fatalmente il programma necessario della piú larga e radicale rinuncia, senza però che questa sia in alcun modo vincolata ad una precettistica e ad un esercizio paziente, come invece vuole, per definizione, ogni pratica concreta dell'ascesi, cosí nelle religioni extracristiane come nella filosofia ellenistica.

Nella esperienza evangelica, avvivata dalla certezza assoluta del prossimo conseguimento del Regno e imperniata sul valore centrale della conversione, la perfetta e sdegnosa rinuncia alle finalità concrete del successo umano e del benessere materiale, rappresenta la conseguenza spontanea ed irresistibile di un intimo orientamento spirituale, che non chiede la sua giustificazione teorica e la sua disciplina quotidiana ad una antropologia semplicisticamente dualistica e ad una pedagogia stilizzata. Pur mescolandosi a tutte le espressioni dell'esistenza quotidiana, il credente nel Regno ha la sua spiritualità costantemente indirizzata verso le mete trascendenti della sua speranza e del suo ideale.

Per questo la morale del Vangelo è una morale superascetica, è la morale della sublimità e del paradosso. E per questo, quando questa morale, dopo il successo politico del cristianesimo, si trasformerà e si concreterà in organizzazioni ascetiche, queste non

potranno mai essere equiparate alle forme dell'ascetismo organizzato universalmente esistenti in forme di religiosità e di speculazione extra-cristiana.

Le ricerche comparate intorno alle forme dell'ascesi nelle varie religioni, quali si sono svolte in quest'ultimo secolo, sono partite da un errore d'impostazione del problema credendo di ravvisare affinità sostanziali e parallelismi di sviluppo laddove erano soltanto similarità esteriori. Senza dubbio le forme organizzate dell'ascesi platonica e pitagorica hanno influito sulla determinazione di alcuni indirizzi ascetici nel cristianesimo mediterraneo dei primi secoli. Ma appunto perché l'ascetismo cristiano aveva costantemente alle spalle, come pungolo ed esemplare, l'ideale della rinuncia diciamo cosí extra-ascetica del primitivo messaggio evangelico, quest'ascetismo cristiano, nel momento della sua piena e definitiva organizzazione, ha rivelato caratteri, potenzialità e ideali che ne hanno fatto uno strumento di progresso civile, anziché una forma puramente parassitaria e marginale della ecumenica comunità cristiana.

Senza dubbio forme di misticismo e di ascesi organizzati noi le troviamo nel mondo classico e nelle grandi tradizioni religiose del Vicino Oriente. L'Egitto antico soprattutto è stato la terra classica del misticismo cosí individuale come associato. I templi delle divinità egiziane sono stati palestre nelle quali gli spiriti si sono addestrati pazientemente all'esercizio della mortificazione e al conseguimento della contemplazione beatificata. I «sapienti

dell'Egitto» ritenevano che la sola forma di adorazione appropriata alla sacra maestà divina fosse quel culto interno dello spirito che si esplica nel silenzio e si celebra nell'occulto. Un senso profondo dell'intima familiarità col mondo delle realtà soprannaturali accompagna l'esplicazione della vita religiosa nella valle del Nilo. Giamblico, trattando dei misteri egiziani, descrive con minuta precisione i caratteri differenziali che distinguono le epifanie degli dèi da quelle degli angeli, dei demoni, degli arconti, delle anime. La misteriosofia egiziana ha impregnato di sé nelle sue forme piú raffinate la speculazione neo-platonica. Plotino allude molto spesso alle consuetudini liturgiche proprie dei santuari della sua patria. Egli colma di vituperi coloro che nelle solennità religiose si dànno alla gozzoviglia e che non avendo praticato la astinenza necessaria sono incapaci di partecipare ai misteri. E poiché nelle cerimonie rituali il Dio non discopre ad essi il suo volto, essi lasciano di credere alla sua esistenza. «Duro è invece il sentiero del possesso divino. Per giungervi, occorre, secondo Plotino, che l'uomo si affranchi da ogni sensazione, si spogli di ogni desiderio, si liberi da ogni passione, pronto a rimanere solo a solo con l'Uno». La Monade infatti non può rivelarsi e comunicarsi ad una Diade, quale sarebbe la ragione, espressa attraverso la parola: ama bensí l'adorazione silenziosa. Nel segreto di questo culto ineffabile si raggiunge in qualche modo un'anticipazione della immortalità beata. Il mista che ha gustato nella epoptea il piacere del possesso divino, ha avuto l'arra di

quella che sarà la felicità eterna nel Regno dei morti, quando egli vivrà in una interminabile contemplazione della divinità, che l'aveva già antecedentemente ammesso, attraverso la gnosi, alla sua dimestichezza privilegiata.

Queste erano le forme alte e raffinate del misticismo egiziano. C'erano poi forme di ascesi popolare organizzata all'ombra dei santuari famosi quali quello di Serapide a Menfi. Secondo testimonianze di scrittori come lo storico Cheremone riprodotto da Porfirio, nei templi egiziani i sacerdoti vivevano in una disciplinata clausura attendendo alla contemplazione religiosa, all'addestramento astrologico, allo studio dell'aritmetica e della geografia, allo spiegamento della liturgia e del canto sacro. La loro condotta era rigida ed austera, il loro comportamento esteriore improntato alla piú schiva serietà. Parchi nel cibo, si astenevano dalle bevande alcooliche e da alimenti ricercati. Il loro giaciglio era duro e le loro veglie prolungate.

Il giudaismo dell'epoca ellenistica conobbe anch'esso, cosí in Palestina come nella diaspora, forme costituite di esperienza ascetica, alle quali pure è stato fatto appello come a modelli precostituiti del cenobitismo cristiano. Il piú abbondante testimone della loro esistenza e delle loro pratiche, è, naturalmente, quell'interprete sottile e raffinato della tradizione storica del giudaismo, il quale, posto cronologicamente a mezza strada fra l'economia religiosa del Vecchio Testamento e il messaggio insurrezionale

del Nuovo, ha finito con l'elaborare di quello interpretazioni allegoriche cosí elevate da offrire inconsapevolmente alla propagazione del secondo motivi fecondissimi: abbiamo nominato Filone Alessandrino. Gli antichi scrittori cristiani ne hanno circondato la memoria di un alone di ammirazione devota e quasi si direbbe fraterna. San Girolamo nel *De viris illustribus* lo colloca all'undecimo posto fra i personaggi insigni che egli menziona, facendo cosí a lui come a Seneca l'onore di inserirlo, sebbene non cristiano, tra le figure degne di essere ritenute illustri dalla grande comunità cristiana.

Prima di Girolamo, Eusebio di Cesarea dal canto suo lo aveva menzionato nel secondo libro della sua *Storia ecclesiastica*, dicendolo versatissimo anche nella cultura extra-biblica e particolarmente esperto nelle dottrine di Platone e di Pitagora. Il vescovo palestinese intercala ai suoi ragguagli intorno a Filone particolari di palese natura leggendaria. Cosí egli racconta con molta serietà che Filone sarebbe stato a Roma proprio nel momento in cui anche l'Apostolo Pietro era colà e che anzi avrebbe avuto con questi rapporti amichevoli. A buon conto Eusebio ha avuto la felice idea di darci un catalogo, sebbene non completo e non sempre sicuro, degli scritti filoniani.

Premuto dal desiderio di mostrare ai rappresentanti della cultura profana quale meraviglioso retaggio di idealità morali conservasse nel proprio seno la tradizione sacrale di Israele, Filone non tralascia di segnalare una sola di quelle manifestazioni etiche

che potevano ridondare a gloria della sua razza e della sua fede. Filone è cosí indotto dal suo stesso desiderio apologetico a introdurci nella conoscenza piú circostanziata dei movimenti ascetici che agitavano la società giudaica dei suoi tempi: essenismo e terapeutismo.

L'organizzazione specialmente dei terapeuti che Filone descrive ampiamente nel suo scritto *Intorno alla vita contemplativa* è quella che tradisce piú appariscenti somiglianze con le piú tarde società monacali cristiane. La rassomiglianza anzi è cosí palmare che fin dai suoi tempi Eusebio vi ha preso abbaglio e si è dato ad immaginare che Filone parli precisamente di monaci cristiani.

In realtà si tratta di comunità ascetiche giudaico-alessandrine. Filone ne fa una celebrazione mistico-filosofica.

«La classe dei terapeuti, egli dice, già addestrata alla contemplazione di Dio, non si allontanerà dalle meditazioni dell'essere e cercherà di superare il sole sensibile mai tralasciando questo eccelso esercizio che conduce alla felicità perfetta. Essi non sono giunti alla loro vocazione religiosa sotto lo stimolo di una consuetudine, di un'esteriore esortazione o di una estranea chiamata. Ma rapiti dall'amore celeste, come in preda ad un furore bacchico, vivono in un entusiasmo che non si placa se non quando abbiano raggiunto la visione dell'essere cui aspirano. Quasi reputando chiuso il ciclo della loro vita mortale, tutti dominati dalla brama della vita immortale e beata, lasciano quel che posseggono ai figli, alle mogli, ai parenti scegliendoli liberamente.

Quei che non hanno parenti cedono le sostanze a compagni ed amici. Perché è ben ragionevole che coloro i quali posseggono una ricchezza eterna abbandonino la ricchezza precaria a quelli che hanno ancora la intelligenza aderente alle cose del mondo. I greci lodano Anassagora e Democrito perché, presi dall'amore della filosofia, abbandonarono i loro poderi alle bestie vaganti. Non si può revocare in dubbio che costoro si mostrarono superiori ai beni terreni. Ma di quanto superiori non dovranno essere giudicati coloro che non vollero mandare in assoluta malora gli averi, ma sovvennero alla povertà dei parenti e degli amici, e loro procurarono un insperato benessere?».

Con questa premessa apologetica Filone ci introduce nella descrizione della quotidiana vita dei terapeuti: «Quando essi abbiano rinunciato ai loro beni, fuggono senza piú rivolgersi indietro abbandonando coraggiosamente i fratelli, i figli, le mogli, i genitori, la parentela, le amicizie, la patria che li vide nascere e li allevò. Poiché la tradizione è una catena durissima e lo spezzarla è fatica asperrima», Quest'ultimo aforisma esprime un principio morale che troviamo ripetuto e celebrato in tutta la spiritualità ellenistica. Giamblico ad esempio ammonisce: «Quando tu abbandoni la tua casa, non ti volgere mai indietro, perché hai le Erinni alle calcagna». E Clemente Alessandrino, anche lui raccogliendo il monito lo riproduce nell'atto di farne una consegna cristiana: «Fuggiamo la tradizione perché è un vincolo che tiene

rigidamente stretto l'uomo e costituisce per lui un tranello rischioso e uno scandalo avvincente».

I terapeuti che hanno rinunziato a i loro beni non vanno ramingando di città in città come servi malvagi o disgraziati che implorano la vendita da coloro che li hanno acquistati, ottenendo cosí soltanto di cambiare padrone e mai conseguendo la libertà. In fondo anche qui come in molte reminiscenze piú tarde del monachismo cristiano l'asilo ascetico sarà il mezzo per evadere dalle dure e infinite servitú del mondo. «Ogni città, osserva Filone, anche la meglio governata, offre il piú miserando spettacolo di sommosse, di rovine, di disordini, di modo che colui il quale sia stato preso una volta dall'amore della sapienza, non può rimanervi».

Con mossa retorica e iperbolica perfettamente comprensibile dato l'orientamento spirituale di Filone, troviamo nel trattato dello scrittore alessandrino smisuratamente amplificata la diffusione della vita terapeutica: «Si trovano, egli dice, gruppi di questo tipo in molte parti dell'universo, poiché era conveniente che partecipassero a questa foggia di esistenza barbari e greci. Ma sopra ogni altro luogo fioriscono in Egitto e precisamente nelle vicinanze di Alessandria».

E precisamente dei terapeuti alessandrini, di quelli cioè che egli doveva conoscere meglio di persona, Filone descrive la residenza e le occupazioni. «Le piccole case dove essi vivono hanno

ciascuna un minuscolo sacello, nel quale i solitari compiono i religiosi misteri. È cosí vivo in essi il sentimento del divino che anche nel sogno hanno la visione della bellezza e della potenza di Dio. Due volte al giorno essi sono soliti pregare: all'alba e alla sera. Al sorgere del sole per chiedere una felice giornata, per impetrare che il loro intelletto sia illuminato dall'alto; al tramonto, affinché l'anima del tutto sgombra dal tumulto delle esperienze sensibili si raccolga nel proprio riposto sinedrio, nel segreto della impenetrabile coscienza, e segua le orme della verità. L'intervallo dalla mattina alla sera è per essi una ininterrotta ascesi. Attingendo dalle Sacre Scritture, esplorano la legislazione dei padri, seguendo i metodi della ermeneutica allegoristica».

Cosí, nella dissertazione apologetica di Filone, il vocabolo *aschesis* guadagna una connotazione nuova e una sfumatura originale. Per Musonio, e in genere per tutta la scuola stoica, esso indicava l'addestramento oculato e paziente, mediante il quale l'uomo si dispone al laborioso tirocinio della lotta interiore, al dominio faticoso delle proprie passioni, al raggiungimento della serena e impassibile vita spirituale. Nell'opera di Filone implica anche la lettura di testi sacri e la indagine delle proprie tradizioni religiose.

Lo scrittore alessandrino conchiude cosí in termini di grande entusiasmo la sua celebrazione: «Ebbri dunque di questa santa ebbrezza, non col capo appesantito e ubriaco, ma piú vigili e desti di quando si recarono al banchetto, con gli occhi e tutto il

corpo volti al sole nascente, alzano le mani al cielo, e, quando lo abbiano scorto spuntare, implorano una serena giornata, la verità e la riflessione. Dopo la preghiera solenne, ciascuno torna al proprio *semneìon* e riprende la consueta foggia di esistenza. Tutto ciò è stato esposto a proposito dei terapeuti, i quali trascorrono la loro esistenza nella contemplazione della natura e vivono in questa, con le sole potenze dell'anima, cittadini del cielo e del mondo, che posseggono l'intimo contatto col Padre a causa della loro pratica virtuosa, la quale ha procacciato ad essi tale amicizia e ha assicurato una vecchiaia amante del vivere probo ed onesto, superiore ad ogni fortuna, unica capace di condurre all'apice della beatitudine».

Se noi sfrondiamo la pittura filoniana degli ornamenti pittorici che la sua preoccupazione apologetica gli ha suggerito; se riduciamo alle ragionevoli proporzioni storiche la sua testimonianza, liberandola dalle amplificazioni sgorgate dall'intento proselitistico; noi abbiamo ancora tanto per pensare legittimamente che in pieno secolo neo-testamentario, alle porte di Alessandria, una comunità giudaico-sincretistica attuava quel programma della rinuncia al mondo e dell'isolamento nella contemplazione, che tre secoli piú tardi, avvivato da una particolare fede soteriologica, costituirà una espressione alta della esperienza cristiana.

Attraverso quale sotterraneo ed impercettibile processo di osmosi e di trasmigrazione le idealità ascetiche che avevano retto queste comunità giudaizzanti dell'Egitto filoniano riesciranno

poi ad impiantarsi nel mondo cristiano? Attraverso quali vie la programmatica ascetica del tardo stoicismo di Epitteto e dei neoplatonici giunse ad installarsi nella precettistica morale delle associazioni cenobitiche cristiane del IV secolo? E d'altro canto quali sono i tratti differenziali che fanno del cenobitismo cristiano e della grande tradizione ascetica organizzata ecclesiastica fenomeni inconguagliabili all'ascetismo extracristiano?

Anche San Paolo aveva predicato una sublimazione dell'azione etica attraverso la trasposizione della carne nello spirito.

Ma per lui lo spirito è il Signore, e il Signore è la comunità stessa. Onde la sua morale si colora strettamente di ecclesiologia, e per lui l'economia della nuova vita associata è la norma suprema delle sue valutazioni in fatto di condotta.

San Paolo è tutto in uno sforzo costante e animoso per instaurare nelle anime dei suoi convertiti, in cui ha abbattuto senza misericordia l'altare della legge, la convinzione gioiosa che la legge è sinonimo di carne, e quindi di peccato e di morte, e che il credente, affrancato dalla tutela mortificante della legge, è anche, in pari tempo, uscito dalla sfera della carne, per essere tuffato nella atmosfera dello spirito, e quindi della impeccabilità e della giustizia. «Voi ormai non siete piú nella carne, bensí nello spirito: poiché lo spirito di Dio alberga in voi... Che se Cristo è in noi, oh, in verità, il corpo rimane morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita in vista della giustizia. E se lo spirito di colui che trasse Gesù di tra i morti, dimora in voi, quegli stesso che ha

chiamato dai morti il Cristo Gesù vivificherà i vostri corpi mortali, mediante lo spirito suo che fino da questo momento è in voi». (ROM. *VII, 9-11*).

L'ascetismo cristiano organizzato in tutta la storia della Chiesa ricaverà pertanto il suo tratto caratteristico e inconfondibile dalla presenza costante di una forte finalistica preoccupazione ecclesiologica e da un certo fermento apocalittico.

Tanto vero questo che i due piú grandi rappresentanti dell'ascesi cristiana nell'età precostantiniana, Origene e Metodio, si trovano ai margini della società ecclesiastica precisamente per non avere trovato ancora il modo di armonizzare in una forma di delicatissimo equilibrio instabile le esigenze in contrasto dell'ascesi cristiana associata, l'una basata tutta su presupposti antropologici platonici, l'altra su sconfinanti visuali millenaristiche.

Da questo punto di vista il destino di Metodio di Olimpo agli inizi del IV secolo cristiano è straordinariamente significativo.

Egli alla vigilia della riforma costantiniana sembra riprodurre nei suoi scritti mistici i tratti entusiastici della primitiva aspettativa escatologica.

Scrittore di sottile e ornata eleganza, avvivato da un profondo e caldo sentimento religioso, circondato dall'aureola del martirio, Metodio non ricevette, ciononostante, dai suoi contemporanei e

dai suoi immediati successori quel riconoscimento e quella considerazione che la sua attività letteraria e la sua fine gloriosa gli avrebbero dovuto meritare.

Il principale dialogo di Metodio, il *Simposio* o *Della Castità*, concepito e redatto sullo schema dei dialoghi platonici è un intenzionale panegirico della verginità. Metodio immagina che la vergine Gregaria (la «vigilante» che attende lo sposo secondo la parabola evangelica) trascriva gli elogi alternati dedicati alla castità, nel giardino della virtú, da dieci vergini. L'ultima di queste, Tecla, la protagonista di quegli Atti di Paolo che godettero nelle comunità cristiane del III secolo cosí vasta popolarità, scioglie alla castità un inno ritmato, il cui ritornello suona: «Io dedico a te, o sposo, la mia carne casta e impugnando la lampada lucifera vengo a te incontro».

Vi sono strofe in questo inno dalle quali traspare chiaramente che Metodio avvertiva come il suo insegnamento intorno alla perfezione cristiana rappresentasse, nel momento in cui egli scriveva, qualche cosa di inconsueto e di oltrepassato, e che per accreditare il proprio messaggio fosse necessario fare appello ad una rinnovata esplosione di entusiasmo e di fervore messianici:

«Dall'alto, o vergini, si ode un clamore risuscitante i morti, che invita a procedere, da ogni parte, incontro allo sposo, con le vesti candide, con le lampade accese, verso il nascente sole. Destatevi, prima che il Signore venga ad assidersi nella sua casa regale. Sdegnando i piaceri mortiferi, rinunciando ai delitti della

vita lussuosa e all'amore, io bramo di riposare nell'ombra delle Tue braccia apportatrici di vita e di contemplare la Tua bellezza in eterno, o Beato.

«Abbandonando i talami terreni e le alcove delle nozze mortali, abbagliata dal Tuo mirifico splendore, o Signore, venni, in veste immacolata, per riposare con Te nei talami beati.

«Sono venuta sottraendomi alle mille insidie del dragone, affrontando e sopportando la fiamma del fuoco, gli assalti mortali delle bestie malefiche, Te aspettando dai cieli.

«Ho dimenticato la mia patria, protesa verso la Tua grazia, o Logos; ho dimenticato perfino le danze delle vergini mie coetanee, l'ira della madre, dei congiunti, poiché Tu sei tutto per noi, o Cristo.

«Tu sei il corifeo della vita. Salve, o luce senza tramonto. Accogli il grido: il coro delle vergini inneggia a Te».

L'inno al Cristo si protrae ancora per alcune strofe. Poi si indirizza alla chiesa, alla sposa. E il tono si fa ancora piú alto. Il cantore traspare piú intimamente consapevole della singolarità del suo messaggio:

«Noi ci rivolgiamo a Te, o beata sposa di Dio, e sciogliamo a Te un inno, noi Tue ancelle, a Te Vergine ingenerata, dal niveo collo, dalla chioma ornata di lapislazzuli, senza macchia, oggetto di infuocato desiderio.

«La corruzione si è dileguata. Il tormento di quei mali che strappavano le lacrime è scomparso. Soppressa è la morte. Finita

è la stoltezza. La tristezza che liquefà i cuori, è anch'essa svanita. È giunta alfine a risplendere sugli uomini la gioia di Gesù Cristo.

«Il paradiso non è piú vuoto di mortali, perché di nuovo viene ad abitarlo secondo la divina costituzione l'uomo sottrattosi alle insidiose arti del dragone, divenuto incorruttibile, senza timore, beato.

«Il coro delle vergini di nuovo ora scioglie a Te un inno e lo lancia verso il cielo, o Regina tutta luce, a Te che stai sui candidi calici dei gigli e che tieni fra le mani fiamme risplendenti.

«O Tu, beatissimo, che abiti le immacolate sedi celesti, o Tu che non riconosci sopra di Te comando alcuno, o Tu che tutte le cose avvinci in perpetuo legame di forza, ricevi anche noi col Tuo figlio dentro le Tue sacre porte: noi siamo qui ad attendere, o Padre».

La diversità fra la concezione ascetica del vescovo anatolico e quelle di Clemente e di Origene in cui era rivissuta piú tipicamente l'ascesi neo-pitagorica e neo-platonica, appare ancor meglio in tutta la sua vasta entità nell'altro trattato dedicato da Metodio a *La Risurrezione*. Questo trattato è precisamente un'opera polemica contro l'ultra-spiritualismo degli origenisti.

In questo dialogo Metodio immagina che a Patara, nella casa di un medico Aglaofone, si discuta il problema se la carne sia effettivamente o no destinata a partecipare alle gioie della risurrezione e della immortalità. Due degli interlocutori, l'ospite Aglaofone e Proclo, sono d'accordo con Origene nel negare al

corpo umano, quale è vissuto sulla terra, alcuna capacità di condividere con lo spirito la vita beata. Metodio sostiene al contrario che quel medesimo corpo umano, il quale è passato dal mondo al trionfo della incorruttibilità, parteciperà concretamente alla vita trasfigurata.

Con dinanzi agli occhi una prospettiva escatologica, che ricorda molto da presso quella delle prime generazioni cristiane, Metodio sostiene che l'universo sensibile non è cosí radicalmente corrotto da non poter entrare, quale elemento integrante, in quella universale palingenesi, attraverso cui la gloria del Cristo trionfante si rivelerà. Nel quadro di essa l'uomo, con la sua costituzione corporea, non è, secondo Metodio, l'espressione del male e del pervertimento, bensí è l'opera di un divino artefice, la quale non ha bisogno che di pochi ritocchi per godere senza limiti della benedizione e della letizia del Padre.

«Dio non poteva tollerare che l'uomo, l'essere piú bello della creazione, viziato dalle insidie invidiose del maligno, dovesse rimanere in simile condizione – perché Dio ama l'uomo – e che per la eternità fosse oggetto di spregio, portando con sé il suo abbominio. Per questo, attraverso la morte, ricondusse l'organismo umano ai suoi elementi essenziali, affinché, attraverso una nuova formazione, fossero distrutti e annullati tutti gli elementi malvagi».

Agli occhi di Metodio, pertanto, la morte non è, come nel pensiero di Origene, la distruzione di una oscura e malsana prigione corporea, nella quale l'anima è reclusa in espiazione di una peccaminosa volontà primitiva. È piuttosto il ponte di passaggio verso una provvidenziale reintegrazione dell'organismo umano, chiamato ad un trionfale destino. Qui Metodio è in contrasto aperto con la concezione platonizzante di Origene che egli attacca e combatte apertamente.

L'argomentazione polemica di Metodio è un'argomentazione *ad hominem*. Se, egli dice, come Origene sostiene, quanto è generato è intimamente corrotto perché sollecitato da bisogni e da appetiti, mentre è sano ed integro solamente ciò che non sperimenta né gli uni né gli altri e, di conseguenza, l'uomo, il quale è generato, non può essere immune da passioni e quindi non può essere immortale, ne segue che anche gli angeli e gli spiriti, generati gli uni e gli altri, sono nelle identiche condizioni e quindi periranno. Invece né gli angeli né le anime periscono, perché sono immortali e indistruttibili, come il loro Creatore ha voluto che fossero. Alla stessa stregua anche l'uomo è immortale.

Ma Metodio non si arresta all'aspetto negativo della sua dimostrazione. Assurgendo ad una vasta visione cosmica, in cui è veramente il tratto differenziale del suo insegnamento etico e religioso, genuino ponte di passaggio fra la mistica collettiva del cristianesimo primitivo e il fermento mistico sacramentale che il

monachismo post-costantiniano erediterà, Metodio ricanta i motivi celebrati da San Paolo nel Capo VIII della sua Lettera ai Romani. Chiamando cosí la creatura universa a partecipare e a condividere l'aspirazione umana alla gioia e alle beatitudini, egli scioglie la professione della sua ardente fede millenaristica. «Non mi piace, egli scrive, quel che taluni vanno dicendo, che cioè tutto debba essere consumato fino alla radice, dimodoché nel Regno di Dio non vi dovrebbero essere piú né terra, né esseri, né cielo. Costoro immaginano che il mondo intiero, divorato dal fuoco, sarà incendiato in vista della sua purificazione e del suo rinnovamento, andando verso la rovina e verso la universale distruzione. Ma se fosse meglio per il mondo sensibile il non esistere, anziché esistere, per quale mai ragione Iddio creando il mondo avrebbe scelto il partito peggiore?

Iddio nulla fa insanamente. Operando la creazione Dio ha certamente voluto che essa rimanesse. Lo attesta San Paolo dicendo: – L'aspettativa della creazione si protende verso la rivelazione dei figli di Dio, poiché la creazione fu assoggettata alla vanità non per suo volere, ma per volere di colui che ve l'ha costretta nella speranza che la creazione sarà un giorno liberata dalla schiavitú della corruzione per partecipare alla libertà della gloria dei figli di Dio. – Dice l'Apostolo: – alla vanità fu assoggettata la creazione. – Ma soggiunge subito dopo: – per essere liberata da simile servitú. – Vuol dunque additare, col nome di creazione, questo mondo sensibile che ci circonda. Poiché non

le cose che non si vedono servono la corruzione: bensí quelle che si vedono. Alla risurrezione pertanto la creazione rimarrà e sopravviverà, rinnovata e trasfigurata in una condizione piú radiosa, felice e tripudiante per la gioia dei figli di Dio, per i quali essa ora geme e soffre le doglie del parto, attendendo il nostro riscatto dalla corruzione del corpo. Ché quando noi risorgeremo, e quando avremo espunto da noi la mortalità della carne, secondo quel che è scritto: – scuoti da te la tristezza, o Gerusalemme, e sollevati – quando cioè noi ci saremo affrancati dal peccato, la creazione stessa tutta sarà divincolata dai legami della corruzione, non piú stretta nel servaggio della vanità, ma libera nel servaggio della giustizia.

I millenaristi cristiani del secondo secolo, tra cui Papia e Ireneo, erano emersi come le figure piú tipiche e piú autorevoli, avevano graficamente fissato le loro aspettative mistico-religiose nel quadro di una grandiosa palingenesi cosmica, che avrebbe assicurato agli eletti una beatitudine estesa a tutto il loro essere, rallegrato dal ringiovanimento e dalla fecondità esuberante della circostante natura fisica. Questa prospettiva lusingatrice aveva loro dato il coraggio necessario per sostenere la quotidiana lotta rischiosa col mondo pagano persecutore.

Ora, all'alba del IV secolo, dopo che all'ingenuo e fantastico realismo del cristianesimo primitivo aveva fatto seguito la faticosa elaborazione concettuale degli gnostici e della metafisica

alessandrina, Metodio, figura mediatrice fra Cristianità precostantiniana e Cristianità post-costantiniana, riviveva a suo modo la gioiosa idealità del millennio. Di rimbalzo tutta la sua coscienza cristiana ne era approfondita, tratta dal suo stesso sogno apocalittico ad una piú vigile consapevolezza della irriducibilità dei valori cristiani ai valori e alle aspirazioni del mondo. Nella sua forte argomentazione Metodio segue alle calcagna la escatologia ultraspirituale di Origene per batterla e sovvertirla.

Egli non si dissimula le obbiezioni degli avversari. «Allora – scrive testualmente – sussurrano i nostri avversari: se l'universo non sarà distrutto, perché mai il Cristo annunciò che il cielo si sarebbe disciolto come fumo e la terra si sarebbe inaridita come stoppia?».

E Metodio risponde: «La Scrittura suole adoperare il vocabolo *distruzione* per indicare la *trasformazione* del presente schema cosmico in qualche cosa di migliore e di piú glorioso attraverso il dissolvimento delle forme attuali verso uno stato superiore».

Secondo Metodio, allorquando leggiamo nelle Scritture di una rovina dell'universo sensibile, noi dobbiamo pensare ad una provvidenziale palingenesi, attraverso la quale la creazione animata ed inanimata sarà innalzata ad una condizione di esistenza tale che, pur non cancellando i connotati specifici del mondo attuale, li esalterà e li innalzerà fino al piú alto livello. Metodio conclude trionfalmente la sua polemica contro Origene, proclamando solennemente che essendo tutte le cose essenzialmente

buone, procedendo dalla mano creatrice di Dio, anche l'uomo, composto quale è di anima e di corpo, rappresenta per se stesso una natura buona, destinata a partecipare alla gioia della vita immortale con tutti gli elementi del suo essere composito, nessuno eccettuato.

Non ha bisogno pertanto di essere posta in rilievo l'importanza di Metodio nello sviluppo delle concezioni etiche e metafisiche cristiane all'alba del IV secolo.

La posizione di Metodio di Olimpo proprio alla vigilia del grande trapasso del cristianesimo da religione di minoranza a religione di Stato offre una riprova significativa delle profonde e inestinguibili interferenze che legano l'etica alla escatologia. Quanto piú la morale religiosa si fa rigida ed elevata, altrettanto piú si rivela legata ad una aspettativa intensa di una risoluzione provvidenziale, la quale imprimerà un orientamento nuovo agli eventi, imponendo fine alle ingiustizie che esistono per definizione in ogni organismo sociale. In mezzo allo sforzo che la società cristiana compie nel IV secolo per ridurre il messaggio evangelico a formule di una fede formalistica e conservatrice, suscettibile di adattamento alle circostanze politiche esteriori mercè ponderati compromessi con queste, l'attitudine di Metodio appare come l'ultima sopravvivenza di quella vocazione all' eroismo, che il cristianesimo primitivo aveva avuto familiare e il sogno chiliastico aveva alimentato e sostenuto.

Mentre al tramonto del IV secolo, in Epifanio e in Girolamo, la pratica ascetica e la dottrina della resurrezione della carne appaiono come la combinazione definitiva di una ascesi di provenienza extra-cristiana con una escatologia individualistica che è il surrogato del primitivo chiliasmo, nell'epoca di Diocleziano e di Massimino il vescovo di Olimpo, candidato al martirio, affida alla società cristiana l'ultimo proclama della perfetta rinuncia sotto l'unico stimolo di una fede entusiastica nella restaurazione dell'universo attraverso la gioia e in virtú della libertà dei figli di Dio.

La società cristiana però non poteva raccogliere in quel momento decisivo il proclama intransigente del vescovo anatolico.

Solo a pochi anni di distanza dalla morte di Metodio, poco dopo la vittoria di Licinio su Massimino, Eusebio di Cesarea introduceva e patrocinava fra i cristiani una dicotomia, la quale, per quanto destinata ad un successo clamoroso nella successiva evoluzione della società cattolica, rappresentava ad ogni modo l'abbandono radicale di quel programma di perfezione che, secondo la maggioranza degli scrittori cristiani precostantiniani, avrebbe dovuto rappresentare l'appannaggio indispensabile di ogni credente, chiamato ad essere *téleios*. Nella sua *Dimostrazione evangelica* Eusebio scrive: «Anche per la Chiesa del Cristo sono state fissate norme per due generi di vita. L'uno è al di là della natura e fuori della foggia normale della esistenza. Non consente il matrimonio: non tollera la procreazione dei figli: non fa lecito l'acquisto

o il mantenimento della proprietà. Trasforma la normale e consueta condotta degli uomini dal principio alla fine e li fa servire solamente a Dio, sotto l'impulso di un celeste amore. Coloro i quali si convertono a questo genere di vita sembrano morti alla comune foggia di esistenza dei mortali e non fanno che trascinare il loro corpo sulla terra, dappoiché la loro anima è già trasferita misticamente in cielo. Come inquilini del cielo essi riguardano la quotidiana vita degli uomini, consacrati, per tutto il genere umano, al Dio che è al disopra di tutte le cose... non già mediante sacrifici di buoi e con sangue, né con libazioni e aromi, né con fumo né con fuoco divoratore... ma mercè sane dottrine, improntate a pietà vera, mercè la disposizione di un'anima pura, mercè opere e parole sature di bontà. In tal modo, propiziando la divinità, costoro assolvono un còmpito sacerdotale, a vantaggio loro e a vantaggio degli altri». Questa è la norma della perfetta vita cristiana. «Ma v'è, continua Eusebio, un'altra vita, nell'ambito delle ordinarie capacità umane, la quale non esige il ripudio dei diritti e dei doveri che sono inerenti alla vita politica e sociale del genere umano. Contrarre matrimonio, procreare, attendere agli affari, sottostare docilmente alle leggi dello Stato, e assolvere, in ogni sfera d'azione, i còmpiti del cittadino normale, ecco altrettante espressioni di vita perfettamente compatibili con la professione cristiana, purché siano accoppiate allo strenuo proposito di conservare la pietà e la devozione verso il

Signore. Il cristiano accetta parimenti come del tutto commendevole questo secondo genere di vita, onde nessuna classe di uomini e nessun popolo possano ritenersi privati dell'eminente beneficio della manifestazione salutifera del Cristo».

Cosí Eusebio, il futuro consigliere e panegirista di Costantino, formulava quella distinzione fra precetti e consigli, sulla quale l'etica del cattolicesimo avrebbe posto la sua base. Eusebio rispecchiava cosí le pressanti esigenze della comunità cristiana.

Questa, sotto lo stimolo del suo stesso proposito di divenire religione di maggioranza, era costretta a mitigare la durezza del suo primitivo programma morale. Si comprende perfettamente come agli occhi dell'accomodante vescovo di Cesarea il misticismo esaltato di Metodio e il suo tentativo di ravvivare l'entusiasmo della rinuncia cristiana riattizzando in pari tempo il fervore dell'aspettativa millenaristica, dovessero apparire come la fatua illusione di un uomo irrimediabilmente fuori del suo tempo. Lo storico cortigiano che aveva definito il millenarista Papia di Gerapoli come un «corto di cervello» non avrebbe davvero potuto concepire simpatia per il suo continuatore del IV secolo.

La società cristiana posteriore a Costantino trovò necessario abbandonare Metodio all'oblio per adottare piuttosto la netta distinzione segnalata da Eusebio fra le due diverse vie in cui è possibile vivere a norma della rivelazione evangelica.

L'ascetismo organizzato del quarto secolo, codificato nelle Regole di Pacomio e piú tardi di Basilio di Cesarea sembrò straniarsi dal mondo per la realizzazione della perfetta rinuncia. Il manicheismo dal canto suo facilitò l'organizzazione ascetica mercè il suo dualismo angustamente antropologico. Fra i primi rappresentanti dello ascetismo organizzato in Egitto figura uno Jeraca, che al tempo di Giustiniano sarà anatematizzato nella riprovazione legale, appunto come manicheo.

Ma trasmigrando in Occidente l'ascetismo organizzato avrebbe portato con sé un residuo di fermentazione chiliastica, perché ogni volta che il cenobitismo troverà le vie delle sue ascensionali riforme sarà costantemente accompagnato dalla visuale di una universale palingenesi religiosa.

Non fu facile sottoporre le correnti ascetiche ad una salda disciplina unitaria. Scrivendo nel 382 alla sua giovane amica Eustochio un lettera che è uno dei piú insigni panegirici della vita continente nella letteratura cristiana, San Girolamo ricordava: «Poiché ho accennato ai monaci e so che tu ami di sentir parlare di cose sante, stammi un momento ad ascoltare. Vi sono tre generi di monaci in Egitto: i cenobiti, che vivono in comune; gli anacoreti, che vivono isolati nei luoghi deserti e traggono precisamente il loro nome dal fatto che si allontanarono dagli uomini; e i girovaghi, i soli o quanto meno i piú noti fra noi. Questi ultimi, a due, a tre, o poco piú, vivono insieme, a loro libito. Lavo-

rano e del lavoro mettono in comune fra loro il ricavato. Dimorano di consueto nelle città e nei borghi, e quasi che la professione, non la vita, sia improntata a santità, credono di poter vendere a piú caro prezzo quel che essi producono. Tra costoro scoppiano di frequente i litigi, dappoiché vivendo del proprio, non tollerano soggezione ad alcuno. Si dan l'aria di contendere per il primato nel digiuno. Di fatto scambiano per vittoria quel che è fatto in segreto. Tutto è ostentazione in loro: le maniche rilasciate, i calzari slacciati, le vesti grossolane, i sospiri frequenti e compunti. Amano far visita alle ragazze e sogliono dir male del clero. In giorno di festa si satollano fino a recere. Lasciamo star costoro, ripugnanti come la peste, e veniamo a quei che costituiscono comunità numerose, ho detto i cenobiti. La prima comune consegna fra loro è quella di obbedire ai superiori e di fare qualunque cosa questi comandino. Sono divisi per decurie e centurie, in modo che su dieci individui ve ne sia uno il quale sorvegli e guidi gli altri nove. E di nuovo il centesimo abbia sotto di sé i nove decurioni. Vivono separati ciascuno nella propria cella. Di regola fino a nona nessuno visita l'altro se non il decurione, onde se alcuno ha dei pensieri dissipanti, si corrobori e consoli con la sua conversazione. Dopo nona si trovano tutti insieme e recitano i salmi. Terminate le preci, e tutti postisi a sedere, in mezzo a loro quegli che essi chiamano padre inizia la sua dissertazione. E mentre egli parla, il silenzio è cosí profondo che nessuno si attenta pure di guardare l'altro. La parola dell'oratore è pianto degli

ascoltatori. Le lagrime scorrono silenziosamente: il dolore non erompe mai in singulti. E quando l'oratore comincia a parlare del Regno di Cristo, della beatitudine futura, della gloria veniente, tu potresti vedere tutti con le labbra sommessamente sospiranti, con gli occhi levati al cielo mormorare a vicenda: chi mi darà penne simili a quelle della colomba, perché possa levarmi a volo e trovarmi nel riposo? Dopo di che l'adunanza si scioglie e ciascuna decuria, con il proprio padre, va a mensa a cui servono essi stessi con un turno settimanale. Si mangia in silenzio, si vive là di pane, di legumi e di erbaggi, conditi di solo sale. Solo i vecchi bevono del vino. Essi dividono spesso il desco con gli adolescenti, affinché la stanca età dei primi sia sostenuta, la tenera resistenza dei secondi non si spezzi. Levate le mense e recitato un inno, tornano alle loro sedi. Ed ivi rimangono fino a notte, ciascuno intrattenendosi con i propri e dicendo: hai visto il tale di quanta grazia è ricco, come è valente nel silenzio, come è dignitoso nel comportamento? Se v'è un infermo fra loro, lo consolano; se scorgono uno fervente nell'amore di Dio lo esortano allo zelo del proselitismo. E poiché durante la notte oltre alle preci in comune ciascuno veglia nella propria cella, i decurioni perlustrano le celle di tutti e orecchiando sorvegliano scrupolosamente su quel che ciascuno fa. È prescritto il lavoro quotidiano. E il prodotto del lavoro, consegnato al decurione, è poi portato all'economo il quale ne dà mensilmente conto al superiore generale. Gli anacoreti son coloro che, uscendo dai cenobi

con una provvista di pane e di sale, se ne vanno nel deserto, null'altro portando con sé. L'inventore di simile genere di vita, Paolo, in Egitto. Esempio magnifico, Antonio. Ma principe, per valore piú alto, Giovanni Battista».

Quando Girolamo scriveva questa lettera veramente egli non aveva mai ancora visitato l'Egitto. Egli aveva soltanto dimorato, da asceta, nel deserto di Calcide, Dio sa attraverso quali strane e poco edificanti esperienze. Ma la sua fantasia non aveva bisogno di sopraluoghi per immaginare la vita degli asceti egiziani. E quando si trattava di stilare una pagina ricca di particolari suggestivi e stimolanti la sua consumata abilità di retore poteva lanciarsi al piú libero dei voli. In questo caso egli poteva lasciarsi dominare dalle reminiscenze del *De vita contemplativa* di Filone e anche, in sott'ordine per lo meno nelle apparenze, ma forse in prima linea nella realtà, dal desiderio istintivo di dar credito a quel suo romanzo agiografico degno di prendere posto fra i migliori esemplari dell'aretalogia classica che è la vita di Paolo di Tebe, con la quale egli aveva dato inizio alla sua carriera di scrittore.

Anche Cassiano, meno di un cinquantennio piú tardi, riprende la triplice ripartizione degli asceti, non senza offrirci però una testimonianza preziosa sulle modificazioni che la terminologia e le consuetudini del monasticismo erano venute nel frattempo subendo. Egli, ad esempio, riprende l'uso oramai invalso di chiamare *monasterium* il luogo dove dimorano coloro che fanno

vita comune, anziché quello in cui i solitari si raccolgono per leggere e per pregare. Cosí un termine divenuto familiare alla letteratura ascetica del IV secolo appare quello di *monazontes* con cui si designano i monaci che menano nel deserto vita solitaria. Vale la pena di ricordare a questo proposito come proprio il medesimo vocabolo avesse servito agli scrittori dei primi secoli per designare individui dati ad un genere di vita riprovevole, dal punto di vista della socievolezza cristiana.

Ad esempio lo scrittore della lettera di Barnaba aveva ammonito di non cercar mai di vivere isolati, quasi ci si fosse ritenuti oramai pienamente giustificati al cospetto di Dio.

Ed Erma nel suo *Pastore* aveva immaginato una montagna solitaria, invasa dai serpenti e da animali insidiosi disseminati lungo le sue coste di pietre. Tra queste pietre, quelle macchiate simboleggiavano i ministri delle comunità rei di avere mal amministrato il denaro comune. Quelle puntute e scabre rappresentavano coloro che avevano portato a naufragio la loro anima, astenendosi dal partecipare alla vita dei fratelli e menando vita solitaria. Ecco come, per una singolare inversione di valori spirituali, i *monazontes* del secondo secolo divengono i genuini rappresentanti del perfetto ideale cristiano nel quarto secolo.

Altre designazioni familiari alla letteratura dell'ascetismo organizzato nel IV secolo sono quelle di spirituali e di mondani. Ma mentre nella letteratura gnostica le categorie di persone che tali designazioni rispettivamente indicavano erano poste in una

nettissima contrapposizione l'una all'altra, nella letteratura ascetica del IV e V secolo indicano semplicemente due forme di esistenza: la contemplativa e la pratica.

Evagrio Pontico sentenzia aforisticamente: «Le carni del Cristo sono le forme pratiche di vita. Il sangue è la contemplazione delle cose divine. Il petto del Signore è la conoscenza di Dio. Chi riposa su questo diviene saggio. L'individuo dedito alla contemplazione e quello dedito all'esistenza pratica si incontrarono per via e il Signore si trovò in mezzo a loro».

Del resto la terminologia ascetica nel IV e V secolo è ancora qualcosa di fluido, di variabile e di oscillante. C'è qui la prova palese della indeterminatezza e in pari tempo della vivacità delle correnti spirituali nell'ambito della società cristiana che quella terminologia doveva additare.

Concezione predominante appare ad ogni modo questa: che gli asceti siano degli esseri infinitamente superiori agli altri, tali ormai da gareggiare con le virtú e le proprietà specifiche delle schiere angeliche.

Simile pretesa doveva suscitare automaticamente una certa opposizione nella organizzazione episcopale e gli echi di tale dissidio trapelano infatti in documenti insigni della vita spirituale orientale nel IV secolo come nella storia monastica dedicata a Lauso.

Un'altra caratteristica, degna di piú attenta considerazione, della mentalità monastica, è la convinzione dell'umana capacità

di vincere e di debellare il male e il programma di una vigorosa scambievole emulazione. Soggiacente per entro a tutta la letteratura ascetica del tempo circola una convinzione profonda della capacità volitiva dell'uomo, delle forze smisurate che la creatura ragionevole può spiegare nella disciplina del proprio organismo sensibile.

È soprattutto in Atanasio che traspare la esaltazione illimitata del libero arbitrio. Lo possiamo constatare cosí nella sua *Biografia di Antonio* come nella sua apologia. Il patriarca alessandrino scrive ad esempio: «La mitologia è un eterno inganno, ma la via della verità mira al vero Dio. Per battere questa via noi non abbiamo bisogno che di noi stessi. Per il fatto che Dio è sopra tutte le cose, non si deve pensare che la strada la quale porta a Lui, sia in Lui. Essa invece è in noi, perché il Regno di Dio è dentro di noi, e la possibilità di fare il bene è in noi stessi. All'inizio non esisteva il male, l'uomo lo suscitò dinanzi a sé conferendogli una esistenza reale. Ma il foggiatore del mondo, superiore ad ogni sostanza e ad ogni concezione umana, perfettamente buono e lucidamente risplendente, ricreò, attraverso Gesù, il genere umano e lo fece capace di contemplare Dio. Di modo che l'uomo può esultare ininterrottamente, attuando una forma di vita beata, sgombra di ostacoli. L'uomo cosí affrancato nulla ha piú in comune con le passioni ed è al di fuori dell'universo sensibile. Poiché la purezza e la santità dell'anima sono tali da renderla capace di scorgere e di affissarsi in Dio».

Il vecchio concetto stoico della impassibilità e della imperturbabilità, fatto già proprio da Origene, ricompariva nella letteratura ascetica atanasiana. La *Vita di Antonio* dettata da Atanasio nel 337, non è che un rivestimento leggendario di una tesi antropologica e morale ripresa dalla tradizione dell'ascetismo filosofico extra-cristiano.

L'Egitto dell'epoca costantiniana ci dà cosí nel medesimo tempo in Antonio il modello dell'anacoretismo individuale ed in Pacomio il primo rappresentante del cenobitismo cristiano.

Oltre ciò l'eroismo ascetico dell'Egitto del IV secolo ha avuto anche un suo poema. E questo poema è la cosiddetta *Historia Lausiaca*. Ne fu autore Palladio, nato nella Galazia verso il 364, ritiratosi ad Alessandria nel 383, vissuto vicino ad Evagrio Pontico intorno al 390, tornato poi in Anatolia dove scrisse il fantastico racconto della sua esperienza egiziana indirizzando l'opera a Lauso, l'uomo di corte di Teodosio secondo.

In questo Evagrio Pontico si era compiuta l'evoluzione ciclica dell'ascetismo orientale del IV secolo. Fino a Pacomio si può dire che avesse prevalso una concezione serena ed ottimistica della vita. Con il mistico del Ponto si entra decisamente nell'atmosfera delle concezioni pessimistiche che noi potremmo senz'altro riconoscere, tenendo conto dei piloni dottrinali su cui queste poggiano, come manichea.

Evagrio distingue una triplice forma di rinuncia. Una prima consiste nell'abbandonare gli affari del mondo. La seconda implica l'allontanamento da ogni forma di male. Infine il culmine della perfezione risiede nell'eliminare ogni sentore di ignoranza spirituale. La perfezione appare ad Evagrio come una sublimazione delle piú sottili facoltà intellettuali. Evagrio esalta e celebra la gnosi come capace di trasformare le nostre attitudini e di assicurare la perfezione allo spirito come la impassibilità assicura la perfezione alla psiche. La mistica evagriana nutre scarso interesse per la vita associata.

Ma quando Palladio ed Evagrio scrivevano, l'ascetismo organizzato non era già piú un fenomeno tipicamente egiziano. Aveva oramai sciamato fuori della sua terra di origine e, determinato da condizioni sociali comuni a tutto l'Impero, trovava modo di attecchire e di prosperare dovunque. La leggenda geronimiana fa di Malco e di Ilarione i fondatori del monachismo siro-palestinese. Non c'è da fare molto a fidanza con queste biografie monastiche che sono dei coloriti saggi di letteratura romanzesco-agiografica. Piú attendibile la testimonianza dello storico Sozomeno, il quale descrive il ramingare dei monachi girovaghi che empiono di precarietà e di disordine le campagne palestinesi.

In Anatolia l'ascetismo trovava il suo predicatore semi-manicheo in Eustazio di Sebaste e il suo disciplinatore di genio in Basilio di Cesarea.

Nato in Cappadocia, Basilio aveva studiato in Atene dove aveva avuto amico inseparabile Gregorio di Nazianzo e compagno di studio Giuliano l'Apostata. Scrittore fecondissimo, Basilio ha lasciato tra gli altri un fascio di dodici scritti relativi al monachismo. Essi si iniziano con un prologo nel quale l'autore riprende il motivo caro all'apologetica ecclesiastica di Tertulliano. Il cittadino del mondo è milite del secolo e schiavo del suo sovrano, mentre il cristiano deve essere esclusivamente il milite di Cristo che recide ogni rapporto con la famiglia, con la società, con lo Stato.

Il secondo scritto è un *sermone ascetico o esortazione alla rinuncia e al perfezionamento spirituale*, in cui è celebrato il principio fondamentale dell'ascesi, la dottrina cioè della rinuncia come mezzo infallibile per il raggiungimento della perfezione.

Il terzo scritto: *L'ascesi o come il monaco deve educarsi* espone le particolari cure che il monaco deve consacrare alla propria anima. Questo trattato raggiunse una considerevole diffusione anche in Occidente.

Seguono due sermoni intorno alla fede e intorno al giudizio di Dio. Quindi Regole morali desunte dal Nuovo Testamento. Vanno poi comunemente compresi i *discorsi ascetici* cui seguono al nono posto cinquantacinque Regole piú ampie e al decimo trecentotredici Regole brevi sotto forma di domande e di risposte suggerite da problemi pratici. Chiudono la serie i due trattati: *Pene e costituzioni ascetiche*.

San Basilio cosí affidava alle generazioni cristiane del suo tempo un corpo completo di disciplina monastica. Un vecchio frammento basiliano tratteggia eloquentemente lo spirito di tutta la disciplina ascetica del grande maestro anatolico: «Stai bene attento, o monaco, a non peccare, onde tu non provochi ad ira quel Dio che dimora con te e non lo allontani dall'anima tua. Il monaco deve menare una vita povera, trasandato nel corpo, estraneo ad ogni ricercatezza, sommesso nella voce, parco nelle parole, fra i saggi sempre ascoltatore, fra gli uguali sempre ridondante di carità, fra i minori di sé sempre ricco di consigli, lontano dagli individui malvagi, carnali, curiosi, intento a comprendere piú che a parlare. Sarà tardo al riso, sensibile al pudore, obbediente, laborioso. Sarà intento a meditare il suo destino, sarà lieto nella speranza, sarà ininterrottamente assiduo nella preghiera. Tributerà sempre grazie a Dio, mantenendosi forte nella prova, umile con tutti, rifuggendo religiosamente da ogni ostentazione di vanagloria».

La disciplina ascetica basiliana ebbe un successo strepitoso. Nella Chiesa orientale divenne il paradigma ufficiale della forma superiore della vita religiosa e i cenobi divennero il semenzaio dell'episcopato.

La sua azione si propagò anche nell'Occidente. Durante le grandi polemiche teologiche del IV e del V secolo noi possiamo immaginare che asceti migranti di Oriente pervennero in Italia,

recando con sé il codice e la disciplina monacale. A parte i viaggiatori occidentali che erano andati a studiare in Egitto le forme raffinate ed austere dell'ascesi cristiana, indubbiamente propagatori dell'ascetismo basiliano si trasferirono in Italia depositandovi i germi di quella che fu la grande disciplina monastica occidentale.

Ma questa disciplina monastica doveva avere in Occidente un suo definitore sistematico chiamato ad anche piú grande successo. E questo disciplinatore prodigioso fu Benedetto di Norcia, nella prima metà del VI secolo.

È uno strano fatto che San Benedetto non sia menzionato in alcun documento contemporaneo giunto fino a noi.

Noi apprendiamo qualcosa di lui per la prima volta da San Gregorio Magno, il grande Pontefice della gente Anicia, i *Dialoghi* del quale sono l'opera di una personalità spiccatissima, di larga esperienza della vita e di saldo senso romano, che li ha dettati quando già era assurto alla dignità episcopale romana.

La biografia che egli ci dà del Patriarca del monachismo d'Occidente, tutta soffusa di elementi miracolosi, ci mostra come rapidamente la figura di Benedetto fosse stata avvolta in un alone di luce trascendente che è la prova piú chiara e piú inappellabile dell'enorme prestigio esercitato da questo legislatore di cenobi che allontanatosi da Roma, la città della sua formazione cultu-

rale, nei primi anni del VI secolo va a restaurare nelle gole dell'Aniene prima, a Montecassino poi, i nuclei del nuovo cenobitismo cristiano.

La Regola di San Benedetto, ha detto un grande storico dell'arte medioevale, il Viollet-le-Duc, è il piú grande ed insigne monumento di tutto il Medioevo. Se idealmente e teoreticamente il Medioevo cristiano è retto e disciplinato dalla filosofia della storia e dalla antropologia pessimistica di Sant'Agostino, dal punto di vista della disciplina religiosa e della ispirazione sacrale, il Medioevo ha i suoi piloni nei canoni della Regola benedettina.

Proprio nel medesimo torno di tempo in cui un imperatore bizantino di genio, Giustiniano, intraprendeva la grande e fortunosa campagna per la riconquista dell'Occidente e per la ricostituzione in unità del mondo mediterraneo e con il suo codice ristabiliva l'unitaria disciplina legale dell'Impero rinsaldato, Benedetto codificava la vita religiosa in una maniera altrettanto efficiente e duratura.

La Regola dettata da San Benedetto non lo è stata per un solo convento o per una sola regione. Essa rappresenta un codice la cui destinazione è universale, e che, collocato fra Dionigi il piccolo e il codice giustinianeo, rappresenta un riuscitissimo tentativo di legislazione universale di cui si colgono le ripercussioni e le ispirazioni non solamente in tutte le Regole monastiche del tempo, bensí anche nell'opera legislativa dell'imperatore di Bisanzio.

La caratteristica della Regola di San Benedetto, la sua capitale innovazione, il suo permanente contributo alla disciplina monastica è l'avere sostituito il comando al consiglio. Senza dubbio la vita monastica è un «consiglio», basato sui «consigli evangelici» o «consigli di perfezione», quali agli inizi del IV secolo erano stati scissi dalla precettistica evangelica e costituiti di fronte ad essa. Ma una volta questa vita monastica accettata, la professione diventa un obbligo ed una legge. In tal caso è ben desiderabile conoscere esattamente in che cosa consista l'obbligo e in quale ambito si eserciti la sua pressione: vale a dire, è ben desiderabile avere un codice chiaro e definitivo. Il mondo orientale col suo numero sterminato di monaci, si era contentato dell'idea generale dell'abbandono del mondo e della ricerca di Dio. E naturalmente questa idea rimane anche in Occidente alla genesi prima e al fondo della vocazione monastica. Ma San Benedetto insiste sulla «Regola», una forma cioè definita di vita che dev'essere intimamente e integralmente intesa dal novizio, assunta come un onere tassativo da lui al cospetto di Dio, e destinata ad essere scrupolosamente rispettata. Il novizio deve sapere molto bene che cosa egli si accinga a fare. Nulla piú di nuovo potrà offrirglisi dopo e l'abbate, pur con la sua sovrana e insindacabile autorità, non può, al testo della Regola, cambiare il piú esiguo iota.

La Regola e l'abbate che la applica e la amministra sono, secondo San Benedetto, ugualmente essenziali alla vita cenobitica.

Essi costituiscono i tratti differenziali della nuova disciplina contrapposta al ramingare indisciplinato degli eremiti, dei sarabaiti e dei girovaghi. La definizione benedettina è data all'inizio stesso del primo capitolo della Regola: *Primum genus coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate.*

Il *vel* vale in questo caso, come frequentissimamente nella Regola, *et*. Il modello della disciplina militare è qui presente. Si tratta di una definizione che trapiantata sul terreno religioso è nuova e segna un'epoca nuova.

Ma se tale definizione e piú genericamente la concezione di una Regola sovrana rappresentano una sorprendente novità, la stesura della Regola indispensabile alla teoria è ancor piú sorprendente. San Benedetto sa di comporre la Regola che è necessaria. La chiama santa, la chiama signora. Sarà adattabile a tutte le piú diverse provincie, a tutte le condizioni, a tutti i climi.

La consapevolezza di questa universale possibile efficienza della codificazione monastica che egli viene estendendo, suggerisce a San Benedetto parole di invito e di ammonimento di una solennità impressionante: «Chiunque tu sia dunque che ti affretti verso la patria celeste (*quisquis ergo ad patriam caelestem festinas*) accingiti ad eseguire con l'aiuto di Cristo alla perfezione questa modesta Regola dettata per principianti (*hanc minimam inchoationis Regulam descriptam adiuvante Christo perfice*). E tu potrai pervenire con la protezione di Dio a quelle grandi sommità della conoscenza e della virtú che abbiamo additato».

C'è in questo inciso la modesta superbia dei grandi. San Benedetto dichiara di non voler scrivere un altro libro per avviare chi si metta sotto la sua disciplina verso una piú alta perfezione. Ma nel medesimo tempo c'è nella sua dichiarazione un presupposto di autorità veramente sconfinato. Chiunque, egli dice, affretti il passo verso la realizzazione e il conseguimento della beatitudine celeste, non ha da far altro che accettare la Regola da lui proposta. C'è in essa quanto basta per raggiungere le piú alte vette.

Non trapela un senso di singolare maestà dalle parole solenni con le quali si inizia il prologo della Regola? *Incipit prologus Regulae Monasteriorum. Obsculta, o fili, Verba Magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem Pii Patris libenter excipe et efficaciter comple, ut ad Eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras*. Si è lungamente discusso il problema se con quelle parole *Magister* e *Pius Pater* la Regola si voglia riferire a San Benedetto o a Dio, se debbano cioè collegarsi con le altre *ad Eum* o a quelle *mihi sermo*. È da ritenersi piú probabile che si riferiscano a San Benedetto stesso, ma vien fatto di pensare che la stessa possibilità del dubbio mostra quanto nel suo testo primitivo la Regola rispecchiasse il senso di altissima autorità che San Benedetto aveva in cuore dettandola.

C'è veramente qualcosa di universale cosí dal punto di vista spaziale come dal punto di vista temporale in questa codificazione dell'ascetismo organizzato destinata a convogliare per secoli la piú alta spiritualità del mondo occidentale.

San Benedetto si rivela veramente presago di quella che sarebbe stata la sconfinata fruttificazione e l'illimitato proselitismo della sua Regola. Del resto la pronta e vastissima ripercussione della sua opera legislativa poté immediatamente essere constatata.

Noi ne cogliamo gli echi evidenti nel codice giustinianeo, il che ci induce a collocare la redazione della Regola per opera di San Benedetto nella decade fra il 520 e il 530.

Tutta pervasa da uno squisito senso giuridico e da una vasta conoscenza della letteratura patristica disciplinare, la Regola di San Benedetto tradisce la dipendenza da tutte le forme di disciplina associata preesistenti cosí nel mondo dell'ascetismo cristiano come in quello della legislazione civile.

Ma, d'altro canto, l'influsso delle prescrizioni benedettine si è fatto immediatamente sentire sulla legislazione giustinianea.

E la coincidenza ha un enorme significato storico. Nel momento in cui la vita dell'Occidente mediterraneo, sotto la pressione dei barbari calati dal Nord, sembra lacerarsi e frantumarsi in una dissoluzione politico-sociale determinata dal cozzo reciproco di gruppi etnici e di tradizioni e di consuetudini difficilmente amalgamabili, la Regola di San Benedetto costituisce uno

sforzo imponente per instaurare nella vita associata elementi di scambievole coesione.

L'opera di Giustiniano, che è tratta d'istinto a ricostituire l'unità politica e morale del mondo mediterraneo scisso e sconvolto alle sue basi, viene automaticamente ad incontrarsi con la grande opera di ricostruzione unitaria compiuta da San Benedetto con la sua Regola e ne trae ispirazioni e suggerimenti.

Ci sono frammenti della legislazione giustinianea che rivelano palesemente la dipendenza della Regola benedettina. Tali ad esempio le costituzioni che concernono le elezioni abbaziali, i dormitori comuni, le gradazioni delle sanzioni punitive. Potrebbero essere, ciascuna presa per sé, coincidenze fortuite, spiegabilissime con la normalità del senso comune. Ma prese insieme tali coincidenze impongono piuttosto di pensare che la fonte delle provvidenze legislative giustinianee sia stata la Regola di San Benedetto. E allora la conclusione dello storico non può non essere questa.

Un singolarissimo movimento similare ha portato ad incontrarsi la legislazione benedettina, che il grande patriarca dei monaci compiva verso il 525, e quella dell'imperatore macedone che, attraverso piani bellici di una grandezza inconsueta e attraverso una sapienza legislativa destinata a segnare una data solennissima nello sviluppo della civiltà mediterranea, imponeva di nuovo, dopo la catastrofe del V secolo, una forma unitaria sotto il nome sacrosanto di Roma.

XX
GIUSTINIANO
E LA RINNOVATA UNITÀ IMPERIALE

L'unità creata da Roma imperiale era stata ed era una mirabile unità mediterranea. E il mare, quel mare che Roma aveva chiamato suo, era veramente un meraviglioso mezzo di comunicazione di idee, di esperienze religiose, di prodotti naturali, di opere d'arte. Le provincie del Nord, Belgio, Britannia, Germania, Rezia, Norico, Pannonia, rappresentavano soltanto i baluardi avanzati contro la premente barbarie. La vita, la vera vita imperiale, era tutta pulsante e vigorosa intorno alle rive dell'immenso lago, cui l'ascendente prestigio di Roma aveva conferito una indissolubile saldezza di rapporti e di intercomunicazioni. Sicché si può constatare in maniera inconfondibile che la rarefazione della civiltà è in ragione diretta del progressivo allontanarsi dalle sponde mediterranee. L'ultima grande città del Nord è Lione, e Treviri deve la propria floridezza al grado di capitale temporanea. Tutte le altre città importanti, Cartagine, Alessandria, Napoli, Antiochia, sono città marittime o al mare propinque.

Il trasporto della capitale a Bisanzio, effettuato da Costantino, non annulla questo carattere squisitamente mediterraneo della romanità e dell'Impero. Al contrario, si potrebbe dire che tale carattere mediterraneo appare piu che mai essenziale dopo il IV

secolo, perché anche Costantinopoli è prima di tutto una città marittima.

Essa si contrappone a Roma, la quale diviene sempre piú una città consumatrice di fronte alla rivale del Bosforo, che esplica sempre piú il suo carattere di vasto magazzino, di deposito, di operosissimo centro manifatturiero, di potente e fortunata base navale.

L'egemonia di Costantinopoli si fa tanto piú spiccata, quanto piú densa si fa l'attività dell'Oriente. La Siria rappresenta il punto di arrivo delle strade che pongono l'Impero in comunicazione con l'India e con la Cina. Attraverso il Mar Nero Bisanzio comunica con i Paesi del Nord. L'Occidente raccoglie il rifluire di tutti i prodotti di lusso, provenienti dalle piú remote propaggini imperiali.

Asia, Africa ed Europa, sono ugualmente livellate nella grande unificazione romano-mediterranea. Le lacerazioni inferte all'Impero occidentale nel V secolo dalle scorribande e dalle infiltrazioni barbariche non ruppero la fondamentale unità mediterranea. In realtà, quel che con le invasioni barbariche la *Romània* perdette è, in proporzione, poca cosa: una zona di frontiera al Nord e la Gran Bretagna, dove gli Anglosassoni si sono sostituiti ai Bretoni piú o meno romanizzati, dei quali una parte emigra in Bretagna. In sostanza, la *Romània* sparisce soltanto nelle estreme conquiste di Roma, vale a dire lungo la linea avanzata dello spalto che proteggeva a nord il Mediterraneo: nelle

due Germani e, in una parte del Belgio, nella Rezia, nel Norico, nella Pannonia.

La costituzione infine dei regni barbarici può smembrare le provincie occidentali dell'Impero, ma non riesce a svellere o a soffocare l'idea stessa imperiale, appoggiata e sostenuta dalla non interrotta ritmicità regolare delle unitarie comunicazioni mediterranee. Il Basileus che regna a Costantinopoli continua ad estendere la sua autorità teorica a tutto l'insieme. Se non governa piú, regna ancora. Verso di lui, da tutte le plaghe romane dell'Occidente, si volgono gli occhi ansiosi ed aspettanti.

Si può dire che la Chiesa in particolare sente di non potere fare a meno di lui. Per la Cristianità organizzata del V secolo, l'Impero ha oramai assunto definitivamente l'aspetto di una costruzione provvidenziale, di cui non si può fare a meno. Il capo della Chiesa a Roma e tutta la città di Roma riconoscono nell'imperatore romano di Bisanzio il sovrano legittimo della *ecclesia*.

Eccezion fatta per i Vandali, tutti i re barbari considerano il sovrano bizantino come il loro signore, coniano le monete con la sua effigie, sollecitano e ottengono da lui titoli e favori. Sottomettono a Costantinopoli le loro controversie o cercano di ordire colà i loro intrighi.

Dal canto suo l'imperatore bizantino non aveva rinunciato ad alcuno dei suoi diritti. Sicché si poteva prevedere facilmente che alla prima occasione egli avrebbe vigorosamente cercato di riprenderli in pieno e di tradurli in effettivo dominio.

L'uomo destinato a ristabilire anche territorialmente quell'unità morale ed economica che non aveva mai cessato di reggere tutte le regioni rivierasche del Mediterraneo, fu Giustiniano.

In fondo, la perdita di quasi tutte le coste mediterranee non aveva tolto a Bisanzio la capacità di tentare la grande impresa della ricostituzione imperiale. Bisanzio disponeva di una flotta che le dava la padronanza del mare. Inoltre era fiancheggiata dalla Chiesa, con la quale Teodorico era venuto in rotta. Le vecchie grandi famiglie italiane non sognavano che l'occasione per mettere a disposizione del ricomparso imperatore di Roma il sussidio ed il prestigio delle loro grandi casate e delle loro tradizioni. In Africa, Bisanzio poteva contare sul ripreso potere dei profughi dell'aristocrazia vandalica, che avevano cercato alla corte costantinopolitana un rifugio contro le manomissioni dei re.

A completare l'opera, a rendere piú sicura la felice conclusione della grandiosa impresa militare, Giustiniano pensò bene di venire a patti con l'Impero persiano e di assicurarsi le frontiere orientali.

Fin da giovanetto Giustiniano deve aver sentito l'immensa grandiosità e la indistruttibile vitalità dell'idea imperiale romana.

Flavio Pietro Sabbazio Giustiniano, venuto dai campi dell'alta Macedonia, ebbe in suo zio, l'imperatore Giustino, il naturale mecenate. Nell'aprile del 527 era associato all'Impero da lui, e il

1° agosto gli succedeva. Aveva 45 anni. Doveva regnarne trentotto.

Procopio, le cui opere rappresentano la piú cospicua fonte per la storia di questo movimentato periodo, lo esalta come uno dei piú grandi sovrani di tutta la storia nel *De Aedificiis*, mentre lo deprime in maniera invereconda nella *Historia arcana*.

Lo storico deve saper discernere negli sfoghi del libellista quel che è espressione di momentaneo malanimo da quel che è riconoscimento delle inevitabili pecche in un governo diuturno, con difficoltà praticato in un mondo politico e religioso straordinariamente aggrovigliato, per attuare un programma di immensa vastità.

Salendo sul trono, Giustiniano si costituiva interprete e rappresentante di due grandi idee: l'idea imperiale e l'idea cristiana. Considerandosi fieramente come l'erede e il successore dei Cesari romani, ritenne suo sacrosanto dovere di costituire l'Impero nei suoi confini integrali del primo e del secondo secolo. L'imperatore cristiano ritenne di non poter permettere ai germani ariani di opprimere le popolazioni ortodosse. L'imperatore di Costantinopoli, in quanto erede legittimo degli augusti di Roma, rivestiva inappellabilmente genuini diritti storici sulla Europa occidentale, occupata temporaneamente dai barbari. I re germanici erano puri e semplici vassalli dell'imperatore bizantino, che aveva loro delegato il potere in Occidente. Il re franco Clodoveo era stato innalzato alla dignità di console dall'imperatore Anastasio.

Il medesimo Anastasio aveva ufficialmente confermato i poteri del re ostrogoto Teodorico. Nel momento di decidere la guerra contro i Goti, Giustiniano, sempre secondo la testimonianza di Procopio, scriveva: «I Goti che si sono impadroniti mercè la violenza della nostra Italia, hanno rifiutato di restituircela».

Il sovrano di Costantinopoli si sentiva a buon diritto il sovrano naturale di tutti i territori compresi nei vecchi limiti dell'Impero romano, e, d'altro canto, quale imperatore cristiano egli si sentiva investito della missione di propagare la vera fede in mezzo agli infedeli, fossero essi eretici o pagani. La teoria cesaro-papista, formulata da Eusebio di Cesarea all'epoca di Costantino, manteneva ancora intatta la sua forza per gli uomini rappresentativi a Bisanzio nel VI secolo. Essa si trova alla base delle convinzioni di Giustiniano, persuaso come egli è del suo dovere di restaurare nella sua totalità l'Impero romano unico, che secondo le espressioni di una *Novella,* toccava altre volte le sponde dei due oceani e che i Romani avevano perduto per pura negligenza. Da questa stessa vecchia teoria deriva l'altra intima persuasione di Giustiniano, di essere tenuto a introdurre nell'Impero ricostituito una sola fede cristiana. Qui bisogna ricercare tutta la ideologia di Giustiniano che lo spinse a vagheggiare e a ricercare la sottomissione di tutto il mondo allora conosciuto.

Data la superstite idealità della *Romània* Mediterranea, non è da pensare che questi grandiosi propositi fossero esclusivamente convinzioni personali dell'imperatore bizantino. Le popolazioni

delle provincie occupate dai barbari non pensavano diversamente e si può dire che gli stessi sovrani barbarici prestavano omaggio alle aspirazioni ambiziose di Giustiniano. Si profondevano infatti in attestazioni di rispetto e di ossequio verso il sovrano e tutti avrebbero volentieri ripetuto la formula di quel principe visigoto: «L'imperatore è un Dio sulla terra e chiunque osi levar la mano su di lui deve pagare il suo crimine col sangue».

Per quanto però la situazione in Africa e in Italia fosse favorevole all'imperatore, le guerre ingaggiate da Giustiniano contro Vandali e Ostrogoti dovevano essere estremamente ardue e lunghe.

La spedizione contro i Vandali implicava grosse difficoltà strategiche e logistiche. Era necessario trasportare per mare in Africa un esercito destinato a combattere contro un popolo provvisto di una flotta poderosa, il quale aveva tentato con successo, a mezzo il secolo quinto, un colpo di mano su Roma. Di piú, il trasferimento di un forte nucleo di truppe dell'armata imperiale in Occidente doveva portare di conseguenza gravi ripercussioni in Oriente, dove la Persia, il piú pericoloso nemico dell'Impero, aveva, con questo, ininterrotti conflitti di frontiera.

Si capisce come la guerra contro i Vandali non durasse meno di quindici anni, con qualche interruzione, dal 533 al 548. Belisario sottomise innanzi tutto, in breve lasso di tempo, attraverso una serie di brillantissime vittorie, il territorio vandalico intiero. Giustiniano trionfante si abbandonava a proclamare: «Dio nella

sua misericordia non solamente ci ha abbandonato l'Africa e tutte le sue provincie, ma ci ha reso anche le insegne imperiali, catturate dai Vandali al momento della loro occupazione di Roma». Ritenendo la guerra finita, l'imperatore richiamava Belisario a Costantinopoli con la maggior parte dell'esercito. Ed ecco che allora scoppiò una terribile insurrezione. I Mauri, tribu berbera indigena, si sollevarono furiosamente, e le truppe bizantine di occupazione rimaste in Africa dovettero condurre contro di loro una campagna durissima. Il successore di Belisario in Africa, Salomone, fu completamente battuto e lasciò la vita nella campagna. La lotta continuò spossante fino al 548, nel quale anno l'autorità imperiale fu definitivamente restaurata nell'Africa settentrionale.

Piú dura ancora fu la campagna contro gli Ostrogoti, che si mantenne viva anch'essa, con qualche interruzione, dal 535 al 554. Questa guerra, durante i primi tredici anni, fu condotta innanzi di pari passo con la guerra contro i Vandali. Giustiniano cominciò con l'immischiarsi negli affari interni degli Ostrogoti, poi ingaggiò senz'altro un'azione militare. Un esercito cominciò la conquista della Dalmazia che in quel momento faceva parte del Regno ostrogoto. Un altro esercito, trasportato per mare sotto la condotta di Belisario, occupava la Sicilia senza grande difficoltà e, passato in Italia, conquistava Napoli e Roma. Poco tempo dopo, nel 540, la capitale degli Ostrogoti, Ravenna, apriva

le sue porte a Belisario. Quest'ultimo ripartiva allora per Costantinopoli, conducendo con sé il re ostrogoto fatto prigioniero. Giustiniano poteva aggiungere ai suoi titoli di africano e di vandalico quello di gotico. L'Italia sembrava definitivamente guadagnata da Bisanzio.

Ma allora apparve fra i Goti un capo energico e valoroso, il re Totila, ultimo difensore della indipendenza degli Ostrogoti. Egli ristabilí rapidamente la situazione dei Goti in Italia, per cui Belisario fu richiamato dalla Persia e di nuovo rimandato in Italia, per riprendere il comando supremo della campagna. Ma la resistenza gotica fu disperata. Roma passò e ripassò parecchie volte tra le mani dei Romani e degli Ostrogoti, sottoposta ad una distruzione quasi completa. Narsete, successo a Belisario, riuscí, attraverso una serie di operazioni militari che rivelavano nel vecchio condottiero una consumata sagacia strategica, a debellare le ultime resistenze barbariche, riportando in Umbria nel 552 un successo definitivo.

Dopo una guerra rovinosa di un ventennio l'Italia, la Dalmazia e la Sicilia si trovarono di nuovo conglobate politicamente nell'Impero. La *Pragmatica Sanctio*, pubblicata da Giustiniano in quegli stessi anni, restituiva alla grande aristocrazia terriera dell'Italia e alla Chiesa vasti possessi che erano stati manomessi dagli Ostrogoti con tutti i relativi privilegi Inoltre adottava una serie di misure destinate ad alleviare i carichi della popolazione rovi-

nata. Dopo le guerre ostrogotiche, l'industria e il commercio cessarono per un certo periodo di tempo di svolgersi con ritmo intenso e le ripercussioni della guerra si fecero lungamente sentire.

Ma, comunque, queste iniziative militari dell'imperatore, a cui fece séguito la campagna contro i Visigoti della penisola iberica, ridiedero all'Impero la sua organica unità mediterranea. La Dalmazia e l'Italia, la parte orientale dell'Africa del Nord, il Sud-Est della Spagna, la Sicilia, la Sardegna, la Corsica, le Isole Baleari, rientrarono vittoriosamente sotto l'insegna imperiale romana e il Mediterraneo fu di nuovo un lago romano.

Le frontiere dell'Impero corsero cosí dalle Colonne di Ercole all'Eufrate.

In realtà, nonostante i successi considerevoli raggiunti, i risultati ottenuti da Giustiniano non realizzarono in pieno i suoi piani iniziali. L'Impero romano d'Occidente non fu tutto completamente riconquistato. La metà occidentale dell'Africa del Nord, la maggior parte della penisola iberica, la zona settentrionale del regno ostrogoto a nord delle Alpi, rimasero fuori dei limiti del territorio riconquistato dagli eserciti di Giustiniano. Si aggiunga che la Gallia si sottrasse ancora alla autorità bizantina, e che in vaste zone dei territori riconquistati il potere imperiale non toccò l'ugualmente radicata solidità. I brillanti successi delle guerre offensive giustinianee racchiudevano germi di future gravi complicazioni, cosí dal punto di vista politico come da quello econo-

mico. Ad ogni modo il mondo romano uscí trasfigurato e riorganizzato in unità dalle imprese militari del grande sovrano bizantino, il quale poté esplicare efficacemente nella *Romània* mediterranea ricostituita la sua eccezionale attività legislativa e religiosa.

Questa attività legislativa e religiosa ha lasciato tracce durevolissime cosí nel mondo della religiosità latinomediterranea come in quello delle forme legislative di tutta la nostra storia posteriore.

L'opera compiuta da Giustiniano è stata cosí vasta e cosí multiforme che la sua figura ha il diritto di prendere un posto di eccezionale rilievo nella storia della spiritualità mediterranea e della civiltà cristiana al declinare del mondo antico.

Fosse egli stato un semplice conquistatore, il suo nome non meriterebbe di essere piú conosciuto che quello di altri sovrani guerrieri di Bisanzio, quali un Niceforo Foca e un Basilio secondo. Se invece il nome di Giustiniano è rimasto cosí profondamente e vastamente popolare; se il Medioevo intiero ha conservato in un alone di luce il ricordo del grande imperatore, fino all'esaltazione fattane da Dante nel Paradiso; la ragione va cercata in qualcos'altro che non siano le vittoriose campagne militari dei suoi generali Belisario e Narsete.

È la sua grandiosa opera legislativa, la sua risolutiva azione religiosa, che gli hanno meritato cosí larga e persistente eco nei secoli.

Fu per suo ordine, sotto la sua vigile azione, col suo concorso, che fu redatto e costruito, frammento a frammento, quel colossale monumento di compilazioni giuridiche e di ordinanze pubbliche che i moderni hanno chiamato *Corpus juris civilis* e le cui quattro parti, Istituzioni, Digesto, Codice giustinianeo, Novelle, furono per tutto il Medioevo, e rimangono tuttora, la base genuina ed incrollabile del diritto romano.

Il *Corpus juris civilis* è l'estremo e definitivo prodotto della scienza giuridica romana, il supremo sforzo di concentrazione del giure di Roma, lottante contro la lenta disgregazione che si è andata determinando nel grande organismo imperiale dal terzo secolo in poi.

Noi possiamo dire anche di piú, noi possiamo dire cioè, che in questo Corpus sono fissati i principi essenziali di quella struttura giuridica, che ha continuato a reggere, e sostanzialmente regge tuttora, l'apparato empirico ed esteriore degli aggregati sociali europei moderni. È in sostanza lo studio di questo *Corpus*, oscuramente perseguito durante i primi secoli dell'alto Medioevo e ripreso nell'Xl secolo con ampiezza e risonanze straordinarie, che ha effettivamente conservato alle nazioni imbarbarite dell'Occidente, l'idea giuridica dello Stato.

Dato il rispetto profondo, quasi si direbbe superstizioso, da Giustiniano professato per le tradizioni civili e spirituali della antichità romana, che egli chiamava la «infallibile antichità» (*incul-*

pabilis antiquitas); data la sua coscienza profonda di essere il rappresentante legittimo e l'erede costituito di questa mirabile tradizione, si comprende come dovesse essere sua viva e assillante preoccupazione raccoglierne e codificarne per l'eternità la sostanza oracolare.

Quel che aveva costituito la grandezza di Roma non era soltanto la gloria delle armi: era anche la scienza del giure. Agli occhi di Giustiniano, un imperatore romano, degno del suo nome, era un personaggio dal duplice volto: non era solamente l'eroe vittorioso delle guerre intraprese per la tutela del sacrosanto dominio di Roma, ma doveva essere anche quegli che era in grado di colpire, attraverso le vie legali, l'ingiustizia e la calunnia, costituito cosí in pari tempo trionfatore dei nemici vinti e difensore scrupoloso del diritto. Sulle traccie dei suoi grandi predecessori, Giustiniano doveva pertanto a se stesso di essere contemporaneamente un sovrano guerriero e un sovrano legislatore.

Attendere ad una grande iniziativa giuridica era anch'esso un modo di rivendicare e di ripristinare trionfalmente il retaggio dell'antica Roma.

In questo del resto non era del tutto originale. Già prima di lui il grande imperatore dalmata Diocleziano e Teodosio secondo avevano fatto compilare codici analoghi.

Dove Giustiniano fece opera molto piú personale fu nel Digesto. In questa opera Giustiniano volle riunire in un solo corpo

di dottrina l'opinione dei giureconsulti piú eminenti di Roma antica, non solamente coll'intento pratico di fornire ai giuristi, in una forma comoda e maneggevole, i testi necessari della giurisprudenza, bensí anche col proposito di tramandare ai posteri i preziosi materiali, accumulati attraverso secoli dalla sapienza romana. L'imperatore si lusingava cosí di imprimere un nuovo impulso alla scienza giuridica.

Il còmpito era veramente formidabile. Si trattava, niente meno, di passare al vaglio non meno di duemila opere, che annoveravano circa tre milioni di linee. Giustiniano stesso nel momento di por mano all'impresa sembra aver provato un senso di sgomento. Sono sue parole: «Nessuno avrebbe osato sperare, e neppure vagheggiare una tale opera. Si trattava di cosa difficile fra tutte, pressoché impossibile. Ma, avendo innalzato le mani al cielo, e invocato aiuto da Dio, noi ci siamo accinti all'impresa, fiduciosi in quell'Eterno, che con la Sua onnipotenza è capace di superare le situazioni piú disperate».

Il 15 dicembre 530 era nominata una commissione di sedici membri. Essa comprendeva 11 avvocati e 4 professori di diritto. La presiedeva Triboniano. Sotto la sua alta direzione, la commissione stessa si suddivise in tre sezioni. La prima si diè a passare in rassegna le opere relative allo *jus civile*, in particolare cioè gli ampi commentari con cui Pomponio, Ulpiano e Paolo avevano impinguato il trattato di diritto civile dovuto a Sabino. La se-

conda si diè allo spoglio degli scritti che si riferivano allo *jus honorarium*, in particolare i lavori che Ulpiano, Paolo e Gaio avevano compilato sull'editto perpetuo di Adriano. Infine la terza si diè a sottoporre a rassegna i testi che non potevano essere annoverati nelle due precedenti categorie, e in particolare le *questioni* e le *risposte* di Papiniano, di Paolo, di Scevola. Si formarono cosí tre serie di estratti, la serie sabiniana, la serie edittale, la serie papiniana. I materiali cosí raccolti furono quindi esaminati collettivamente, classificati, armonizzati gli uni con gli altri e distribuiti in sette parti e in cinquanta libri. Una quarantina di giureconsulti avevano fornito gli estratti necessari, da Quinto Muzio Scevola, il piú antico, fino a Ermogene e ad Arcadia Carisio, che vivevano nel IV secolo. Sopra ogni altro era stato messo a contributo Ulpiano, che ha fornito da solo la terza parte del Digesto. Viene in sott'ordine Paolo che ne ha dato la sesta parte. Cosí furono condensati in 150 mila linee gli elementi sostanziali della scienza giuridica antica, e si edificò, secondo la stessa espressione di Giustiniano, quasi il tempio santo della giustizia romana.

Erano stati calcolati in anticipo 10 anni come tempo necessario per portare a compimento l'opera colossale, e invece in tre anni essa fu terminata. Il Digesto era promulgato il 16 dicembre 533.

Per la redazione del Codice come per quella del Digesto, Giustiniano aveva lasciato ai suoi commissari una completa libertà

nella scelta degli estratti. Una cosa aveva raccomandato in particolare: che si evitassero scrupolosamente le ripetizioni e le contraddizioni. La consegna non fu rispettata alla lettera. Non c'era d'aspettarsi che lo fosse. Troppo ardua e impraticabile essa era in un'opera di tal mole. Pur cosí com'è, il monumento giuridico innalzato da Giustiniano e dai suoi collaboratori, rimane un'opera capitale nello sviluppo della civiltà mediterranea.

Grazie a Giustiniano e ai suoi collaboratori noi abbiamo conservato le fonti del diritto romano, incomplete senza dubbio, ma ad ogni modo di una tale ampiezza, che non ha riscontro in alcun altro ramo della scienza della antichità. Si può criticare il metodo che ha presieduto alla composizione del Digesto, il carattere insufficientemente pratico di un'opera che fece rivivere, conservandole, troppe regole e troppi istituti da lungo tempo caduti in oblio. Resta incontestabile che, mercè il carattere scientifico che Giustiniano ha voluto imprimere alla sua compilazione, l'imperatore bizantino ha fatto opera originale e preziosa. E trasmettendo ai posteri cosí ricchi materiali ha reso un servizio eminente alla scienza giuridica e alla storia.

Quanto Roma dominasse sovrana nella mente del grande imperatore e della sua corte, lo dimostra il fatto che la lingua adoperata, la latina, è conservata come la lingua giuridica per eccellenza. Per Giustiniano, erede degli imperatori romani, il latino rimane sempre la lingua ufficiale, diciamo meglio, la lingua na-

zionale della monarchia. In realtà il greco poteva essere piú diffuso e piú intelligibile. Ma il successore dei Cesari si acconciava ad adoperarlo soltanto in virtú di un atto di condiscendenza. Fin nella pratica dell'amministrazione corrente si restava fedeli al latino. In una provincia come la Siria, dove la maggioranza della popolazione parlava siriaco e dove soltanto le classi elevate comunicavano in greco, si continuava nel VI secolo ancora a redigere in latino il protocollo degli atti ufficiali.

Ma qualcos'altro trapela come idea fondamentale nella legislazione giustinianea. Ed è l'idea stessa di Stato, costituito mercè una sapiente gerarchia di funzionari che obbedisce ad un capo assoluto, il quale governa senza controllo e la cui autorità promana da un diritto divino. Mai, probabilmente, la teoria del dispotismo orientale era stata formulata e mai piú lo sarebbe stata in termini piú espliciti e piú completi di quelli che sono adoperati nella legislazione dell'imperatore Giustiniano.

Ma questa rinascita di tutte le piú insigni tradizioni romane impersonate nel sovrano del Bosforo, è accompagnata da una nuova consapevolezza della ricostituita *Romània*.

Nonostante i difetti formali, nonostante la prolissità e l'enfasi dello stile, a dispetto della mancanza frequentemente palese di logica e di precisione, in realtà il fondo sostanziale della legislazione giustinianea rivela una cospicua larghezza di vedute e di propositi. Questa legislazione è stata innovatrice. Nonostante il profondo rispetto per l'antichità, Giustiniano sente la caducità di

molte vecchie formule giuridiche e romane per abbandonarsi a un senso di *humanitas* e ai dettami di una *naturalis ratio*, in cui non è difficile scoprire l'influsso sottile e penetrante della nuova temperie cristiana.

Perché in realtà, a poco piú di due secoli dalla conversione di Costantino, l'Impero ha subìto fatalmente una trasformazione profonda. Le preoccupazioni religiose sono ora in prima linea. La conversione costantiniana, l'adozione del cristianesimo a religione di Stato, che avevano determinato nel IV secolo, come abbiamo visto, ripercussioni cosí vaste e reazioni cosí potenti, avevano finito di incidere, in due secoli, nella piú profonda struttura della costituzione imperiale. E se a Roma il trasferimento della capitale a Bisanzio aveva sollevato il formidabile problema della penetrazione cristiana in tutte le forme della vita civile e l'innalzarsi progressivo della sede vescovile a dignità e a mansioni politiche, in Oriente la presenza del Basileus cristiano portava automaticamente la politica ad ingerirsi sempre piú direttamente e sempre piú efficientemente nel dominio dei valori religiosi, con quelle immense conseguenze che furono le grandi lotte teologali e, alla fine, le persecuzioni contro l'intransigenza corrosiva dell'organizzazione monastica.

Abbiamo veduto come, tra le prime ripercussioni del passaggio ufficiale di Costantino al cristianesimo, si fosse avuto un indiscusso elevarsi delle questioni ecclesiastico-teologiche sul piano del pubblico interessamento. La violenta polemica ariana

fu precisamente il potenziamento, sotto la pressione di coefficienti politici, di una controversia di natura strettamente teologale, che, lasciata a se stessa, in un ambiente non sovraeccitato da profondi capovolgimenti civili, si sarebbe placidamente esaurita nelle aule scolastiche e nelle clausure curiali. Furono le esigenze stesse dello Stato divenuto cristiano, a fare di una controversia teologica una lacerante divisione politico-morale. Al fondo delle discussioni provocate dalle opinioni del prete alessandrino Aria c'era questo semplice problema: il cristianesimo, divenuto religione di Stato, non doveva essere nettamente equiparato ad una di quelle forme filosofico-culturali che non avevano mai dato fastidio reale e imbarazzo imminente al carattere assolutista dello Stato pagano? O non piuttosto il cristianesimo doveva nella sfera delle sue credenze e delle sue trascrizioni dottrinali mantenere e valorizzare tutta quell'atmosfera di mistero, e quindi di irriducibilità alle espressioni consuete della cultura, che l'aveva fatto automaticamente elemento di opposizione all'assolutismo dello Stato pagano?

Dopo le momentanee esitazioni di Nicea, l'Impero legalmente cristianizzato si era orientato verso le formule ariane come meglio malleabili e adattabili ai propositi e ai bisogni dello Stato, che in sostanza non aveva cessato di pencolare verso l'assolutismo, nonostante la nuova e superficiale etichetta cristiana.

La resistenza formidabile dell'Occidente aveva frustrato il piano arianeggiante del primo grande successore di Costantino,

Costanzo. Ceduto il terreno alla forma ortodossa, per quanto riguardava la seconda Persona della Trinità, la Persona del Figlio, la lotta aveva ripreso intorno alla terza Persona, la Persona dello Spirito Santo. Anche qui la vittoria era stata riportata dalla ortodossia, con definizioni del sinodo costantinopolitano del 381.

Ma la polemica era riarsa nella prima metà del quinto secolo intorno alla questione del rapporto fra il divino e l'umano nella figura del Cristo.

Ora la controversia, che impegnava sempre il contenuto misterioso e trascendente del messaggio cristiano o la sua possibile equiparabilità alle normali speculazioni dell'intelletto ragionevole intorno all'essenza del divino, si polarizzò fra Costantinopoli ed Alessandria, fra Nestorio e Cirillo. Discepolo di Teodoro di Mopsuestia ad Antiochia, innalzato al patriarcato bizantino nel 428, Nestorio è apparso recentemente sotto nuova luce attraverso la pubblicazione di quello pseudonimo libro di Eraclide di Damasco nel quale il proscritto patriarca costantinopolitano segnò nell'esilio le formule finali della sua fede e della sua speranza. Appare ben chiaro da queste estreme confessioni del condannato di Efeso nel 431 che la preoccupazione dominante del teologo antiocheno era quella di salvare nella figura del Cristo la integrale sussistenza della natura umana, non assorbita e non soffocata dalla presenza della natura trascendente divina. Era comunque anche questa una preoccupazione di indole razionale e

culturale, anziché mistica e religiosa. I monaci che la combattevano calcavano invece la mano sull'elemento divino non preoccupandosi affatto se questo insistere di preferenza sulla dignità del Cristo non facesse correre rischi irreparabili alla incolumità dell'elemento umano del Cristo. senza la cui perfetta sussistenza si distruggeva in radice la compartecipazione del Salvatore agli attributi, alle qualità, alla essenza stessa della natura umana da redimere.

Nella sua sorda resistenza al predominio costantinopolitano, Alessandria, la vecchia sede patriarcale di Atanasio anche se ora poco degnamente rappresentata dal violento, turbolento e grossolano Cirillo, tendeva naturalmente ad adottare quegli orientamenti teologici in cui fosse meglio salvaguardata e rispecchiata l'autonoma spiritualità della credenza e della prassi ecclesiastica. Tanto vero che quando a Calcedonia si celebrò una riconciliazione di Oriente e di Occidente nel 451, le formule di fede trionfanti furono quelle che rappresentavano un instabile equilibrio di contemperante conciliazione fra le esigenze razionali del nestorianesimo e le ultraspiritualistiche concezioni del monofisismo, della dottrina, cioè, dell'unica natura divina del Cristo soggiogante e trasfigurante in se stessa la natura umana.

A quasi un secolo di distanza, con un programma ancor piú concreto e tassativo di rifusione unitaria del mondo mediterraneo, Giustiniano non poteva sottrarsi al còmpito di «eliminare, secondo le sue stesse testuali dichiarazioni, qualsiasi scandalo e

qualsiasi ragione di turbamento dall'ambito della santissima Chiesa».

Strettamente aderente alla ortodossia di cui già sotto il regno di Giustino egli era stato il campione e il restauratore, Giustiniano avversava irriducibilmente gli eretici di cui egli ha detto una volta, in una formula del suo Codice, che «il loro stesso contatto è una contaminazione e di cui la traccia e il nome dovrebbero scomparire dalla superficie della terra».

Desideroso di combattere senza tregua «i maledetti», ritenendo, come è scritto nella prima pagina del suo editto del 551, «che nulla potrebbe piú piacere a Dio che l'unire tutti i cristiani in una stessa e pura fede, cancellando ogni dissenso dal grembo della santa Chiesa», Giustiniano introdusse nei numeri del suo programma il ristabilimento della concordia religiosa e la protezione della sacrosanta ortodossia.

«Uno Stato, una legge, una Chiesa», questa la schematica formula in cui potevano magnificamente riassumersi le sue idee di governo. Durante tutto il periodo del suo regno, Giustiniano fu di fatto il difensore ufficiale della Chiesa. La volle proteggere cosí di fronte a lei stessa come da tutti gli attacchi dei suoi avversari. Ma di questa Chiesa rifusa mercè le proprie cure, egli, Giustiniano, volle essere il padrone e il capo supremo. In ogni circostanza pretese di dettarle la sua disciplina, imporle il suo dogma, ridurla alla propria onnipotente ed onnipresente volontà.

Fin dalla prima pagina del Codice giustinianeo si avverte a segni non dubbi la preoccupazione religiosa che dominava lo spirito dell'imperatore. In capo a questo monumento giuridico, là dove i nostri codici moderni sogliono collocare una esposizione di principî, noi troviamo un titolo «sulla Santissima Trinità e la fede cattolica».

Non si potrebbe richiedere e non ci si potrebbe aspettare argomento piú palese della ispirazione a cui soggiace l'imperatore, che è quella, audacissima, di fare della fede cristiana, cosí funzionalmente refrattaria ad ogni e qualsiasi asservimento politico, la tessera anagrafica della devota e leale sudditanza allo Stato.

Il simbolo di Nicea figura agli inizî del Codice a due o tre riprese, accompagnato immancabilmente dagli anatemi che i quattro grandi concili di Nicea, di Costantinopoli, di Efeso, di Calcedonia, avevano stilato contro la eresia. Conformemente a un presupposto di tal genere, Giustiniano tende a determinare con una cura minuziosa e meticolosa tutto ciò che riguarda la organizzazione gerarchica della Chiesa. «Il buon ordine ecclesiastico», secondo la sua esplicita dichiarazione, rappresenta il sostegno infallibile della struttura imperiale. Egli fece pertanto del suo meglio e si prodigò senza risparmio per definire e sanzionare tutto ciò che poteva garantire e alimentare questo ordine assoluto.

Non era bisogna di facile lena. Data la molteplice difformità delle correnti religiose che agitavano il mondo orientale, la situazione religiosa dell'Impero a mezzo il secolo sesto offriva una singolare e caotica complicazione. Il paganesimo non era stato ancora completamente distrutto. Gli ebrei erano numerosi su tutto il territorio imperiale. I samaritani continuavano a costituire in Palestina un aggregato compatto di dissidenti. Le popolazioni barbariche in Occidente erano per la piú gran parte aderenti all'arianesimo. L'Africa contava turbolente superstiti comunità donatistiche. In Oriente si trovavano ancora montanisti nella Frigia, nestoriani nell'Armenia, manichei in Asia Minore, monofisiti in Egitto.

Impegnato in un programma temerario di ricostituzione unitaria imperiale, obbligato pertanto ad usare i piú scrupolosi e deferenti riguardi a quella credenza ortodossa che un secolo prima aveva trionfato a Calcedonia, Giustiniano, dissentendo in questo perfino dalla sua compagna Teodora, nettamente simpatizzante per i monofisiti, non poteva fare a meno di ricorrere ad una politica intollerante di persecuzione, che non avrebbe indietreggiato dinanzi a qualsiasi misura pur di mettere a servizio dell'ideale unitario le forze repressive dello Stato.

Parecchi rescritti emanati fra il 527 e il 528 inaugurano rudemente questa tattica repressiva. «È giusto. Sentenzia l'imperatore, spogliare dei beni terreni coloro che non adorano piú il

vero Dio». La legge pertanto esclude gli eretici da tutte le funzioni pubbliche, civili e militari, e nel medesimo tempo da tutte le dignità municipali. La legge va piú in là: esclude gli eretici da tutte le professioni liberali, interdicendo cosí la professione legale, come quella dell'insegnamento. Si comprende che la legge proscriva in pari tempo ogni manifestazione culturale dell'eresia. È fatto divieto agli eretici di riunirsi, di raggrupparsi sotto capi propri, di amministrare il battesimo o l'ordinazione sacra. Le chiese ariane come le sinagoghe sono chiuse dall'imperatore o se ne ordina la trasformazione in templi ortodossi.

Ma la stessa complicazione della situazione religiosa, la stessa molteplicità delle correnti teologali, ciascuna delle quali si può dire fosse strettamente collegata a determinati gruppi etnici dell'Impero e a peculiari interessi, imponevano alla politica rigidamente unitaria e repressiva del forte imperatore, temperamenti suggeriti dalle circostanze del momento o dell'ambiente. Se la sua opera disciplinatrice può spiegarsi senza difficoltà e senza restrizioni contro manichei e contro ebrei, quando si tratta di nestoriani o di monofisiti, la politica giustinianea tradisce, e non avrebbe potuto essere diversamente, esitazioni e resipiscenze. Senza dubbio, fin dagli inizi del suo governo l'imperatore Giustiniano aveva nelle sue professioni di fede formalmente anatematizzato il patriarca Nestorio e il patriarca Eutiche, il corifeo del monofisismo. Ma le condanne contro questi ultimi non si

fecero veramente esplicite e tassative che negli anni inoltrati dell'amministrazione giustinianea.

Fra tutte le questioni religiose quella concernente la unione delle nature in Cristo appariva, per ragioni di principio come di tattica di governo, la piú impacciante e la piú delicata.

I sentimenti religiosi dell'imperatore, la restaurazione ortodossa compiuta da Giustino, l'unione ristabilita con Roma e l'importanza che questa unione aveva nel programma tendente ad assicurare il dominio bizantino in Africa e in Italia, tutto inclinava prepotentemente Giustiniano a reprimere senza mercè i dissidenti.

Tra questi la posizione dei monofisiti era la piú intricata. I monofisiti costituivano in Oriente un partito numeroso e potente. Proscriverli, avrebbe significato alienare dalla fedeltà all'Impero provincie di prima importanza nella globale vita imperiale. Il finissimo fiuto politico del sovrano avvertiva lucidamente i pericoli che ne sarebbero sorti per la saldezza stessa della costituzione monarchica.

Il dilemma era chiaro e rischioso: o ristabilire l'unità in Oriente sacrificando l'unione con Roma o conservare l'accordo con l'Occidente, stimolando l'opposizione dell'Oriente monofisitico.

Giustiniano esitava. La sua compagna Teodora era profondamente guadagnata alla tendenza che Calcedonia aveva condan-

nato. Grande ammiratrice del patriarca Severo da lei apertamente protetto, Teodora non aveva mai cessato di spiegare presso Giustiniano la propria azione in favore dei monofisiti.

Per tutta la vita Giustiniano cercò di conciliare i termini contrastanti del dilemma, trovando un terreno di conciliazione sul quale, senza sacrificare l'ortodossia, fosse possibile interpretare le sentenze calcedonesi in modo da placare la sempre fervida opposizione monofisitica.

Agli inizî del suo regno, Giustiniano stese la mano in gesto amichevole verso i condannati di Calcedonia. Ma trovò delle resistenze piú forti della sua volontà ed egli si ritrasse indirizzando nel 533 una serie di rescritti al patriarca di Costantinopoli e alla popolazione di tutte le grandi città dell'Impero, miranti a convalidare e a ribadire al cospetto di quelle che egli chiamava le «follie» di Nestorio e di Eutiche i principî della vera fede cristiana.

Nel medesimo tempo Giustiniano veniva prodigandosi sempre piú in testimonianze di devozione alla fede romana, mezzo diplomatico non trascurabile nel piano di riconquista dell'Occidente mediterraneo.

Ma un riavvicinamento con Roma non poteva non offendere le suscettibilità religiose dell'Oriente sempre pronto a ricordare al cospetto dell'Occidente cristiano la sua qualità di terra madre originaria del messaggio cristiano.

Questa pregiudiziale rivalità trovava facilmente il suo sfogo e i suoi rivestimenti dottrinali sul terreno teologico. Quando nel

febbraio del 536 Papa Agapito giunse a Costantinopoli come inviato speciale del re dei Goti Teodato, fu messo sull'avviso dal patriarca antiocheno Efrem di non entrare in rapporti ecclesiastici con il patriarca Antimo sospetto di eresia nella sua sede costantinopolitana. Agapito andò molto piú in là dei consigli del presule antiocheno e depose Antimo dalla sua dignità patriarcale. Era una magnifica manifestazione di preminenza gerarchica e di superiorità carismatica. Giustiniano, dopo un breve istante di resistenza, si inchinò alla decisione del vescovo di Roma e lasciò che Agapito stesso consacrasse come successore di Antimo il prete Menna.

Si rinnovava in qualche modo la situazione che si era verificata nel IV secolo all'indomani del passaggio di Costantino alla religione cristiana proclamata e trattata quale religione di Stato e al trasferimento della capitale imperiale da Roma a Bisanzio. Soltanto che la situazione era adesso rovesciata.

Allora Roma, defraudata del suo primato politico, aveva cominciato a rifarsi un primato spirituale e religiosamente giurisdizionale, patrocinando quella dottrina della consustanzialità del Figlio al Padre che, bandita dalla sede alessandrina sotto il patrocinio del patriarca Atanasio, era l'unica che garantisse in sostanza e inequivocabilmente il carattere assolutamente trascendente e misterioso della fede ortodossa.

Costretta ad optare tra Bisanzio e Roma, Alessandria, guidata dal senso politico, economico e amministrativo quale si era venuto sviluppando in tre secoli e mezzo di intima colleganza con Roma, quella colleganza che aveva avuto nella battaglia di Azio la sua data di origine, aveva assunto uno schieramento deciso e risoluto in favore della metropoli del Tevere.

Come ardua era stata la consegna di Costantino e dei suoi figli di fare entrare la regina del Nilo nel circolo e nello spazio vitale della nuova capitale orientale dell'Impero!

Adagio adagio si può dire che Alessandria si era poi abituata a considerarsi in stretta dipendenza dalla metropoli del Bosforo, ma questo era stato solo a patto di sentirsi in qualche modo arbitra e signora dei destini materiali e spirituali dell'Oriente imperiale.

Ora che Roma, vittoriosa già spiritualmente a Calcedonia e ricomparsa sempre piú in prima linea nello spiegamento della politica imperiale, giunta anzi con Giustiniano ad essere in qualche modo il vero centro spirituale e culturale dell'Impero, ora che l'unità politica della *Romània* era stata saldamente e vittoriosamente ricostituita, Alessandria tentava di riprendere una sua autonomia ed individualità con formule di fede che né Roma né Bisanzio accettavano per proprie.

La vecchia mistica platonico-origeniana che era stata sostanzialmente il piú caratteristico retaggio alessandrino riaffermava tenacemente i suoi diritti nell'ambito della teologia ecclesiastica.

La grave inframmettenza dell'episcopato romano nella scelta e nella consacrazione del presule religioso della capitale bizantina, non poteva non avere un lungo strascico di recriminazioni e di rancori.

Agapito, che aveva consacrato, al posto di Antimo, Menna, non sopravvisse a lungo al suo trionfo. I monofisiti sollevarono rapidamente il capo alla sua morte nell'aprile del 536.

Ma a corte il prestigio romano continuava invulnerato. Per parecchi anni il rappresentante della sede apostolica, Pelagio, rimase il sempre ascoltato consigliere dell'imperatore. Pelagio era individuo energico, intraprendente, inflessibile in tempi normali, ma d'altro canto capace di non andare a dar di cozzo inutilmente contro la necessità. Il suo ascendente si faceva imperiosamente sentire cosí sull'imperatore come su Teodora. Giustiniano lo consultava in ogni emergenza che coinvolgesse gli interessi religiosi.

E la Roma che tanto doveva alla sede alessandrina nel successo e nella garanzia della fede ortodossa durante il quarto secolo, fu ora implacabile contro Alessandria e la sua predominante fede monofisitica ora che la unità imperiale ricostituita, per opera di Giustiniano, faceva della vecchia metropoli del Tevere di nuovo la signora della rinata *Romània*.

Essendo morto pure nel 536 il patriarca alessandrino Timoteo, era stato nominato a succedergli un tal Teodosio, forte del patrocinio della corte, o meglio, del partito di corte che faceva

capo a Teodora. A quattro anni di distanza gli intrighi di Pelagio fecero in modo che gli fosse sostituito il monaco Paolo di Tabenna consacrato da Menna a Costantinopoli. Era un fiero antimonofisita. A lui furono conferiti tutti i poteri per ristabilire il dominio della fede ortodossa. I funzionari civili avrebbero dovuto prestargli cieca obbedienza. L'episcopato egiziano lo si doveva deporre in massa qualora non si fosse acconciato a sottoscrivere in pieno le formule di Calcedonia, che avevano oramai valore di simbolo e di tessera della ricostituita armonia tra Roma e Bisanzio.

Ma il monaco Paolo, cosí repentinamente innalzato al seggio patriarcale di Alessandria, non mostrò di corrispondere alla fiducia della corte e Giustiniano dovette sbarazzarsene a due anni appena di distanza dalla sua elevazione. Pelagio fu anche questa volta il confidente imperiale. Fu lui che presiedette il sinodo di Gaza, convocato per deporre il monaco patriarca che non aveva occupato che due anni l'effimera dignità patriarcale. Mai l'azione di Roma si era fatta sentire piú fortemente in Oriente.

Ma Roma doveva pagare sinistramente questa ripresa vigorosa di autorità e di poteri spirituali in Oriente. Se il trasporto della capitale a Bisanzio per opera di Costantino le aveva dato la possibilità di spiegare, senza subire troppo vicine e preponderanti pressioni, il vasto alone del suo magistero e delle sue capacità spirituali, che non riescono mai a stabilire il taglio netto con

le avvolgenti finalità e preoccupazioni della politica, ora che Bisanzio, già assuefatta da due secoli di ufficialità cristiana a tutte le sottigliezze e a tutti i ripieghi della speculazione teologica, riconquistava l'Occidente e vi faceva sentire piú da presso il peso della sua amministrazione, Roma non poteva non avvertire aggravato e reso tanto piú difficile il còmpito del suo ministero religioso.

Giustiniano d'altro canto non era sovrano da lasciare scalfire e circoscrivere la vastità illimitata dei suoi poteri e da tollerare menomazioni e autonomie che il suo spirito riteneva indeprecabilmente contrastanti col concetto stesso della imperiale potestà romana.

Si deve pure tener presente che la mentalità religiosa dell'Occidente non era quella dell'Oriente. Se la condanna del monofisismo a Calcedonia nel 451 aveva rappresentato la consacrazione ufficiale della riconciliazione fra Roma e Bisanzio, in pratica la spiritualità cristiana dell'Occidente aveva avuto in quella condanna del monofisismo un palese successo, in quanto la condanna dell'unica natura del Cristo rappresentava posizioni di equilibrio precario e provvisorio fra il bisogno di concretezza umana nel dogma cristologico, cosí potentemente e imperiosamente avvertito dallo spirito occidentale, e la figurazione del Cristo Dio, uomo si direbbe quasi soltanto in apparenza, che si attagliava e si armonizzava molto meglio alle esigenze mistiche dell'anima orientale, bisognosa ancor piú che l'anima occidentale

di trovare nella spiritualizzazione a oltranza del Cristo la risposta adeguata al suo bisogno di evasione dalle strettoie di una politica assolutista per definizione.

La Costantinopoli di Giustiniano sentí molto bene che se l'unità riconquistata doveva essere affiancata e corroborata da una conciliazione religiosa ecumenica, questa non poteva venire che da una sede vescovile romana occupata da persona maneggevole e condiscendente.

Sembrò che il personaggio adatto alla bisogna fosse sottomano: Vigilio.

Era un diacono romano da qualche anno delegato della curia a Costantinopoli. Anima ambiziosa, spoglia di scrupoli, capace di tutte le debolezze e di tutti i compromessi, Vigilio aveva rapidamente guadagnato la protezione cordiale di Teodora. Era il candidato nato alla sede vescovile di Roma, per una corte come quella bizantina decisa a ripristinare in pieno l'autorità dell'Impero anche sull'Occidente. C'è da pensare che Vigilio fosse andato molto innanzi nell'impegno contratto a corte di cancellare il concilio di Calcedonia, ostacolo ormai palese ed insormontabile ad una pacificazione religiosa tra Oriente ed Occidente.

Egli partí pertanto da Bisanzio per Roma con alcune lettere imperiali dirette a Belisario e a sua moglie Antonina. Doveva essere senz'altro installato sul seggio vescovile.

Ma la bisogna non fu agevole. All'indomani della morte di Agapito gli era stato dato a Roma senza indugi un successore,

Silverio. Come spodestare questi per intronizzare la creatura di Costantinopoli? Belisario doveva riuscire nell'intento. Dopo tentativi pacifici di indurre Silverio a concedere quello che Vigilio aveva promesso di fare come condizione preliminare alla sua elevazione pontificia, fu necessario deporre bruscamente Silverio che si rifiutò a qualsiasi patteggiamento e mandarlo in esilio. Questo accadeva il 29 marzo del 537.

Ma Vigilio, surrogato a Silverio, dovette immediatamente avvertire l'ostilità irriducibile dell'ambiente ecclesiastico romano a qualsiasi indecoroso patteggiamento con Bisanzio e si riconobbe nella impossibilità di mantenere le promesse consegnate alla corte di Giustiniano prima della sua partenza da Costantinopoli. Il colpo di mano tentato sulla Sede romana era riuscito soltanto in apparenza. La resistenza ortodossa si manteneva fiera e invulnerabile.

Non per questo si può dire che i monofisiti in Oriente dessero partita vinta. In questa energetica ripresa della romanità imperiale, Roma non se la sentiva di cedere a Bisanzio perché intuiva vagamente che ogni tentativo di riconciliazione a prezzo di sconfessioni conciliari non era altro, per Roma, che una indecorosa ed irreparabile abdicazione.

Purtroppo la diplomazia romana a Bisanzio non era all'altezza degli intrighi e delle astuzie della corte. A Vigilio era succeduto Pelagio, il quale, nelle sue peregrinazioni diocesane intra-

prese col proposito di sedare i vecchi dissidi religiosi e di rappattumare le comunità in disaccordo, andò incautamente a toccare un argomento dei piú delicati e dei piú scabrosi: l'ortodossia di quel vecchio teologo alessandrino Origene, la cui comparsa e la cui attività nel terzo secolo avevano costituito l'espressione piú alta delle preoccupazioni teologali del cristianesimo oramai maturo alla funzione di disciplinatore sovrano della spiritualità mediterranea.

Reduce a Costantinopoli dalla sua missione di controllo e di ispezione, Pelagio riferí delle sue esperienze e delle sue controversie origeniane a Giustiniano e al patriarca.

Felice di avere l'occasione di ingerirsi nella condotta teoretica del magistero ecclesiastico, egli, in un editto diretto al patriarca Menna, lanciò solennemente l'anatema contro i punti fondamentali della dottrina origeniana. Poi di sua iniziativa convocò un sinodo che condannò senz'altro lo sfortunato maestro alessandrino. Era il gennaio del 543.

Mossa incauta e gesto esiziale. Innanzi tutto, quello che era stato un atteggiamento generico e largamente discusso di Costantino e di Costanzo, l'atteggiamento cioè di un potere politico che si immischiava senza riguardi e senza esitazioni nelle cose interne della comunità religiosa uscita dal Vangelo, assumeva portata ufficiale e incontrovertibile.

In secondo luogo, colpire Origene era un colpire l'espressione piú alta dell'abbinamento perfetto che fosse stato possibile

immaginare fra le migliori tradizioni dell'ellenismo e le autoctone aspirazioni del messaggio cristiano.

Senza dubbio Origene aveva segnato un'ora di trapasso nello sviluppo della Cristianità precostantiniana. Aveva significato l'abbandono radicale della escatologia realistica e millenaristica che aveva retto l'entusiasmo delle prime generazioni cristiane, per una interpretazione indubitabilmente platonica e ultraspiritualistica delle aspettative e della teodicea inerenti alla esperienza cristiana. Ma in fondo le esigenze a cui Origene aveva dato soddisfazione non erano esigenze che si potessero deprecare o ignorare. La spiritualizzazione delle vecchie credenze cristiane era un bisogno inerente al fatto stesso della propaganda cristiana nel mondo della cultura mediterraneae della elaborazione concettuale dei dati rive- lati cristiani.

I monofisiti a buon conto, nei quali veramente lo spiritualismo a oltranza di Origene riviveva inalterato e conseguente, si affannarono a cercare la loro rivincita. E la trovarono genialissima. Tra i testi approvati dal concilio di Calcedonia figuravano gli scritti di tre maestri ecclesiastici, notoriamente maculati di eresia nestoriana e quindi tutti e tre cordialmente invisi al partito monofisita.

Fare condannare questi tre scrittori che il Concilio di Calcedonia aveva preso sotto la sua tutela non era una magnifica rivincita contro l'imperatore legiferante in cose ecclesiastiche,

contro il legato papale partito alla caccia del monofisismo superstite, contro Roma sotto la cui egida Calcedonia aveva emanato le sue solenni decisioni?

Giustiniano si lasciò prendere all'insidia. Il suo vecchio sogno di unione, piú che mai necessario cosí alla Chiesa come allo Stato, gli apparve prossimo alla sospirata realizzazione. Tornato a Roma, Pelagio non era piú al suo fianco per manodurlo e vigilarlo sul sentiero della tradizione ortodossa e al suo posto Teodora poteva piú che mai svolgere incontrollati la sua autorità e il suo capriccio.

Nel 543 era emanato da lui il primo editto che pronunciava l'anatema contro i cosiddetti tre capitoli, vale a dire contro i tre scrittori ecclesiastici sospetti di nestorianesimo, cui Calcedonia aveva dato un'aureola di insospettabile ortodossia.

Ma Giustiniano si era con la sua condanna impelagato in un terreno che doveva offrirgli amarissime e cocenti delusioni. I patriarchi orientali cedettero supinamente agli ordini e alle minaccie imperiali, timorosi della destituzione.

Ma come ottenere l'adesione del vescovo romano e con la sua quella dell'episcopato occidentale?

Calcedonia costituiva e simboleggiava una data prediletta nell'orientamento religioso della cristianità occidentale. Lasciare il Papa nella sua sede equivaleva a rinunciare in anticipo a qualsiasi sua condiscendenza e a qualsiasi diplomatico accomodamento.

Bisognava trasportare il Papa a Costantinopoli. E lo si fece senza alcuno scrupolo e senza alcun riguardo. Nel novembre del 545 un manipolo di scherani bizantini si impadroniva della persona del Papa nella chiesa di Santa Cecilia in Trastevere e immediatamente lo faceva imbarcare per l'Oriente sotto scorta sicura.

Povero Vigilio! Come deve avere trepidato all'idea di ritrovarsi nell'atmosfera insidiosa di quella corte bizantina alla quale egli aveva fatto balenare speranze di complicità a cui poi non si era potuto prestare!

Il viaggio lentissimo, con una lunga fermata di mesi a Siracusa, deve avergli dato tutto l'agio di ponderare la difficile sua situazione e l'onere sacro di tutta la sua responsabilità di fronte all'Occidente cristiano.

Da ogni parte di questo, dalla Sardegna come dall'Africa, dalla Gallia come dall'Illirico, gli giungevano sollecitazioni di Chiese che lo supplicavano di difendere a spada tratta il carattere ortodosso della dottrina calcedonese, cosí subdolamente bistrattata a Bisanzio.

Giunto a Costantinopoli, agli inizi del 547, rifiutò qualsiasi concessione alla volontà dell'imperatore.

Ma la sua capacità di resistenza non fu di lunga durata. I propositi energici maturati durante il viaggio vennero gradatamente sfaldandosi e alla fine, cedendo all'assedio del Basileus, alla volontà di Teodora, alle affabilità dei teologi cortigiani, ammise la possibilità di anatematizzare i tre capitoli. Fece anche di piú. Alla

presenza di Giustiniano, dei suoi ministri e di qualche vescovo si impegnò formalmente a condannare i tre capitoli e come garanzia della propria promessa consegnò nelle mani dell'imperatore e dell'imperatrice due dichiarazioni da lui stesso sottoscritte.

Ebbe a pentirsi piú tardi della sua deplorevole condiscendenza. Addusse a propria scusante il desiderio di evitare ogni scandalo, di placare la eccitazione degli spiriti, di portare rimedio ad una situazione gravissima.

Forse lo solleticò il fatto che si chiedesse a lui, vescovo di Roma, una ratifica ad una decisione imperiale che senza di quella appariva invalida ed esautorata.

Fu ad ogni modo una di quelle debolezze storiche che segnò l'inizio di una serie lacrimevole di dedizioni compiacenti dell'autorità religiosa all'autorità politica.

Alla vigilia della Pasqua dell'anno 548 Vigilio pubblicava un *judicatum* che, pur facendo una formale riserva sull'autorità dei canoni del 451, condannava però formalmente le persone e gli scritti di Teodoro, di Iba e di Teodoreto.

L'impressione del gesto in Occidente fu enorme. I vescovi africani riuniti in sinodo plenario nel 550, un secolo preciso dopo il Concilio di Calcedonia, espulsero Vigilio dalla comunione cattolica. Alla protesta africana seguirono le proteste dell'Illirico e della Dalmazia.

Fu per tutto un dilagare di libelli polemici nei quali la figura dell'imperatore teologo, il corpo dei suoi vescovi cortigiani, la

persona stessa del disgraziato vescovo romano, vittima delle intimidazioni e dei tranelli, erano malmenati senza eufemismi e senza pietà.

Vigilio credette di porre un argine alla dilagante insurrezione occidentale chiedendo a gran voce all'imperatore di convocare un Concilio universale.

Giustiniano non se ne dette per inteso. Preferí con un nuovo editto del 551 ribadire la condanna dei tre capitoli che aveva suscitato cosí impetuoso putiferio in Occidente.

Alla seconda condanna fece seguire sul posto una repressione violenta contro quelle curie e quelle comunità occidentali che avevano opposto resistenza alla sentenza di Vigilio.

Vigilio stesso, venuto a resipiscenza, non mancò di assumere di fronte all'imperatore un atteggiamento fiero, ponendo come condizione di una serena continuità di rapporti la convocazione conciliare.

Giustiniano, oramai infatuato del suo assolutismo imperiale, anziché accondiscendere alle raccomandazioni papali, volle perpetrare sulla persona stessa del Pontefice un gesto di violenta manomissione.

Arrestato brutalmente nella chiesa di San Pietro in Ormisda, trascinato via a forza fra lo scandalo raccapricciato della folla, Vigilio poté asserragliarsi per un po' di tempo nel palazzo Placidiano donde, trepidante della propria incolumità, fuggiva in una notte del tardo dicembre del 551 per cercare ospizio sicuro in

quella stessa chiesa di Sant'Eufemia a Calcedonia dove un secolo prima Marciano aveva solennizzato la riconciliazione dell'Oriente con l'Occidente sotto il nimbo lucente di Papa Leone.

Di là Vigilio lanciava al mondo occidentale, il 9 febbraio 552, un documento clamoroso in cui erano denunciate le violenze persecutrici di cui era vittima.

Questa volta Giustiniano dovette venire a piú miti consigli. Cercò di riguadagnare con le buone la perduta fiducia del vescovo romano. Gli promise anche di convocare il Concilio che Vigilio non si era mai stancato di chiedere. Ma avrebbe voluto che questo Concilio si tenesse a Bisanzio, prevedendo che colà ben poca parte dell'episcopato occidentale si sarebbe potuta trovare e che quindi l'episcopato orientale avrebbe potuto decidere a suo libito.

Il Concilio si apriva infatti a Santa Sofia a Costantinopoli il 5 maggio 553, alla presenza di un episcopato orientale servilmente ligio alla corte, in mezzo al quale si perdevano pochi sparuti prelati africani.

Vigilio si rifiutò di partecipare ad un sinodo addomesticato di questo genere. Anzi, il 4 maggio del 553 si pronunciava personalmente con un *Constitutum.*

Fu questo un documento sapientemente e lambiccatamente dosato. Esso abbandonava la dottrina di Teodoro di Mopsuestia, inferendo un colpo alla venerabilità delle decisioni calcedonesi. Si rifiutava di anatematizzare la persona di Teodoro. Per Iba e

per Teodoreto si rifiutava di emettere qualsiasi apprezzamento, perché anche Calcedonia si era astenuta dal farlo.

Giustiniano naturalmente non si poté dichiarare soddisfatto di una simile sentenza, mentre i suoi vescovi stavano deliberando.

Questi vescovi infatti sottoscrissero la condanna imperiale dei tre capitoli e, per compiacere fino all'ultimo i desiderata di Giustiniano, cancellarono il nome di Vigilio dai dittici ecclesiastici.

Al che seguirono repressioni dure e implacate.

Questa volta Vigilio, sperduto e disanimato, cedette allo spavento e con un secondo *Constitutum* del febbraio 554 aderí alla condanna dei tre capitoli e confermò le decisioni del Concilio costantinopolitano.

Un anno piú tardi egli moriva in esilio. Al suo posto era innalzato Pelagio. Ma questi non poté occupare la sua sede se non a prezzo di una nuova condanna dei malaugurati tre capitoli.

L'Occidente si sentí pienamente colpito nel suo piú alto dignitario ecclesiastico e gemette amaramente sulla debolezza dei presuli romani. Per decenni l'Occidente fu pervaso dall'agitazione destata da questa arbitraria intromissione imperiale in materia ecclesiastica, rivendicando, per bocca di Facondo di Ermiana, un principio che per secoli avrebbe retto l'economia religiosa del mondo mediterraneo: «Solo Cristo è re e prete. L'imperatore è solo re. Egli deve mettere in esecuzione i canoni della Chiesa. Non può né fissarli né trasgredirli».

Bibliografia

Non c'è un solo tipo di bibliografia. Ce ne sono molteplici, perché ogni bibliografia deve rispondere al peculiare spirito che anima l'opera a cui viene ad essere posta in calce.

Ci sono opere di stretta natura scientifico-erudita che esigono bibliografie minute e pedanti, a compilar le quali può essere sufficiente la trascrizione pura e semplice di una serie di schede.

Sono bibliografie che valgono per la loro numerazione, piú o meno completa ed esauriente.

Per opere le quali hanno un intento preciso e circoscritto, la bibliografia deve rispondere ai bisogni di quelle particolari categorie di lettori a cui tali opere si rivolgono.

In questa nostra *Storia del cristianesimo* noi non abbiamo voluto redigere un novero integrale di fatti, non abbiamo voluto compilare una cronaca; e non abbiamo voluto neppure tracciare soltanto la linea evolutiva di un pensiero religioso.

Dalla evocazione delle tappe salienti di una parabola cristiana che dura da due millenni, noi abbiamo voluto piuttosto spremere la risposta ad un quesito che è oggi in fondo alla coscienza di tutti; qual è stata la missione che il cristianesimo ha assolto nella economia millenaria della civiltà mediterranea e quale si profila oggi il destino del cristianesimo nel mondo e nella civiltà?

Questa nostra bibliografia pertanto vuole unicamente offrire, a chi voglia avere la giustificazione corretta e adeguata delle nostre asserzioni, il materiale opportuno.

Noi abbiamo di proposito voluto stendere una esposizione narrativa della tradizione cristiana, sistematica e coerente, nella quale si cogliesse il nocciolo centrale che ha dato alla trasmissione bimillenaria dell'insegnamento di Cristo una organicità ed una efficienza unitaria.

Abbiamo voluto soprattutto scoprire le leggi che hanno presieduto alla evoluzione del cristianesimo, nel secoli della sua virtú sociale, piú che individuale, in mezzo agli uomini.

Abbiamo eliminato ogni riferimento alle fonti, anche là dove citavamo alla lettera passi di scrittori e documenti originali.

Questa nostra bibliografia pertanto dovrà offrire, a chi voglia controllare le nostre affermazioni, e a chi voglia rintracciare le sorgenti da cui abbiamo attinto, di che soddisfare il suo legittimo desiderio.

Bibliografia pertanto selezionata dovrà e vorrà essere questa. Essa non cercherà tanto la completezza, quanto la solidità del controllo e la garanzia delle tesi prospettate.

A decenni e decenni di scrupolosa e quasi pedante erudizione, crediamo sia successa l'ora in cui occorre, del grande fatto cristiano, e della sua trasmigrazione in mezzo agli uomini, scoprire la logica intima.

Scoprire tale logica è anche acquistare una visuale non arbitraria di quel che il cristianesimo è destinato ancora ad essere e a rappresentare, dopo questa ora uraganica, nella costituzione ulteriore della nostra civiltà e delle nostre aspirazioni spirituali.

I
L'INSEGNAMENTO DI GESÙ

Occorre bene ormai riconoscere che, dei fondatori di religione in genere, e del fondatore del cristianesimo in particolare, è impossibile redigere una biografia degna di questo nome. E sarebbe molto bene che a un còmpito di questo genere si rinunciasse definitivamente.

Il carattere dei fondatori di religione, in questo radicalmente e abissalmente diversi dagli iniziatori di scuole filosofiche, dai grandi conquistatori, o dai fondatori di imperi e di reami, è dato dal fatto che la loro persona e il loro insegnamento si incorporano cosí profondamente e cosí sollecitamente nelle forme di vita dei seguaci, da non poterne piú essere avulsi.

Per questo la figura del fondatori di religione entra, immediatamente dopo la loro scomparsa dalla terra, in una atmosfera cosí carica e obnubilata di leggenda, da non poterne piú essere districata.

Se questo è vero di tutti i fondatori storici di religioni, è, in maniera particolarissima, vero, del fondatore del cristianesimo.

Uno dei tratti salienti, forse il piú originale della religiosità cristiana, è costituito dal fatto che, uscito appena dal mondo, il Cristo, per opera del suo primo originale interprete, San Paolo, ha ripreso la sua vita nella comunità dei credenti, come realtà mistica e nel medesimo tempo concreta, in cui l'essere fisico del

Messia si è in qualche modo propagato, quasi tratto di unione fra la fede nel Regno e il Regno veniente.

Di questa circostanza occorre essere ben consapevolmente persuasi, perché essa ci fa comprendere d'un subito come la ricostruzione storica del passaggio di Cristo sulla terra è opera vana ed assurda.

Può darsi che quelle correnti che furono dette «docetiche» in seno al cristianesimo primitivo, e che dalla polemica ecclesiastica sono designate come correnti che negavano la realtà storica e la empiricità del passaggio del Cristo nel mondo, non avessero altro torto che quello di prescindere dal carattere empirico di tale passaggio, per tener conto solamente della sua azione spirituale.

Il primo *doceta* in qualche modo non era stato San Paolo quando aveva, nella sua seconda lettera ai fedeli di Corinto, gettato in faccia, non senza alterigia, agli Apostoli che si vantavano di aver conosciuto Cristo secondo la carne, l'aforisma tagliente: «Quando anche avessi conosciuto Cristo secondo la carne, oggi non lo voglio conoscere in altro modo che nello Spirito»?

Si potrebbe dire che un secolo e mezzo di elaboratissime indagini sulle fonti neo-testamentarie per la conoscenza della vita di Gesù, abbia portato alla conclusione che la figura del Cristo è cosí intimamente amalgamata con la fede dei primi cristiani, da non poternela piú discernere ed isolare.

Questo non vuol dire affatto che si ritenga necessario inclinare verso la tesi assurda di quei negatori dell'esistenza storica

del Cristo, che han voluto ridurre a mito la sua comparsa nel mondo.

Il contrario è vero: proprio perché la comparsa di Gesù sulla terra ha avuto la piú strepitosamente efficace azione rivoluzionaria nella storia; proprio perché piú profondamente si è inserita nella realtà della vita spirituale umana; è impossibile ricostruire, momento per momento, la vicenda della sua carriera terrestre.

Oggi una Vita di Gesù non può essere altro che una paziente analisi delle fonti evangeliche, in vista di una delineazione verosimile ed appropriata, non della sua esistenza, bensí della sua parola e del suo insegnamento.

Per questo noi non abbiamo ritenuto affatto opportuno e lecito indugiarci in un racconto del decorso biografico del Cristo. Si può ormai lasciare questo còmpito ai ripetitori uniformi delle biografie tradizionali.

Noi abbiamo cercato piuttosto da una diuturna familiarità con i problemi della critica neo-testamentaria, di ricavare il profilo schematico della dottrina che Gesù ha bandito e con la quale ha radicalmente rinnovato e trasformato le consuetudini morali e spirituali della civiltà mediterranea, che Roma, proprio nel momento in cui egli nasceva, stava unificando.

Indichiamo qui pertanto le opere a cui potrà fare ricorso chi voglia rendersi conto delle premesse critiche da cui discendono le nostre ricostruzioni sulla predicazione di Gesù e sulle sue prime elaborazioni.

Il problema centrale della critica neo-testamentaria è quel che da un secolo e mezzo si chiama il problema sinottico, perché coinvolge le rassomiglianze e le divergenze di quei nostri primi tre Vangeli canonici, Marco, Matteo e Luca, il cui materiale, disposto su colonne parallele, si presenta ad un semplice colpo d'occhio affine e vicendevolmente collegato.

Per una rassegna delle posizioni assunte dai critici di fronte a questo problema e per una chiarificazione delle tesi conclusive a cui pare si sia giunti oggi, noi rimandiamo ad una delle piú accurate introduzioni neo-testamentarie, a quella del Feine, nella ottava rielaborata edizione del Behm:

Einleitung in das Neue Testament, von Professor Dr. Paul Feine – Achte, völlig neu bearbeitete Auflage von D. Johannes Behm o. Professor an der Universität, Berlin (Leipzig, Quelle und Meyer, 1936).

Per un commentario ai Vangeli sinottici noi non crediamo di poter suggerire niente di meglio al di fuori della monumentale opera di Alfred Loisy, l'unica probabilmente che gli sopravviverà in pieno: *Les Évangiles Synoptiques* (Chez l'auteur. Ceffonds, près Montier-en-Der-Haute-Marne – 1907).

Esaurienti pezze d'appoggio alla nostra raffigurazione dell'insegnamento di Gesù si troveranno in particolare in due opere capitali con le quali noi ci compiacciamo di esserci trovati d'accordo, pure per vie del tutto indipendenti:

Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München, Beck, 1936. Martin Werner, *Die Entshehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. Leipzig, Haupt, 1941.

II

L'INTERPRETAZIONE DI PAOLO

Con Paolo noi entriamo veramente nella storia della Chiesa. Il semplice fatto che il vocabolo *ecclesia* compare due volte soltanto nei Vangeli sinottici, e precisamente in due discussi versetti di Matteo (XVI, 18; XVIII, 17) mentre ritorna frequentissimamente nell'epistolario paolino, ci dà in pari tempo il diritto di riconoscere che Paolo è il vero definitore della ecclesiologia cristiana e che con lui noi entriamo nell'orizzonte della storia della Chiesa che è, a norma dei suoi stessi principi, la storia della costituzione progressiva del Corpo mistico del Signore, nella vicenda della civiltà umana.

Si comprende come il problema di Paolo venga subito dopo il problema di Gesù, e a questo sia strettamente connesso.

Al significato di Paolo nella costituzione e nello sviluppo della comunità cristiana primitiva noi abbiamo dedicato un volume cui ci permettiamo di rimandare, perché può tenere il posto di altri riferimenti bibliografici.

Il volume ha per titolo: *Il messaggio di Paolo* (Roma, Calzone).

Nel novero della copiosissima letteratura paolina noi sceveriamo e indichiamo alcune opere che ci sembrano meglio acconce ad offrire una raffigurazione del pensiero e del ministero

dell'Apostolo dell'universalismo, a norma delle piú recenti e scrupolose indagini storico-filologiche e letterarie: A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, Mohr, 1911. A Schweitzer, *Die Mystik des Ap. Paulus* (ibidem). A. Deissmann, *Licht vom Osten: das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-romischen Welt*, Tübingen, Mohr, 1923. A. Loisy, *Les Mystères Païens et le Mystère Chrétien*. Paris, Nourry, 1919.

Per un commento informato e aggiornato alle singole lettere dell'epistolario paolino, crediamo sufficiente rimandare al «Handbuch zum Neuen Testament» pubblicato sotto la direzione di Hans Lietzmann, presso l'editore Mohr di Tübingen.

Oggi poi per chi voglia avere un quadro sintetico ed esauriente dello sviluppo di pensiero e di esperienza religiosa attraverso cui si è giunti alla «rivelazione» del Nuovo Testamento, all'insegnamento cioè di Gesù e alla interpretazione datane da Paolo, fonte di informazioni veramente mirabile ed indicazione definitiva del processo di maturazione cosí attraverso la tradizione biblica, come attraverso l'evoluzione spirituale del mondo ellenico ed ellenistico, c'è il «Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament» pubblicato da G. Kittel presso l'editore Kohlhammer di Stuttgart.

La pubblicazione del Lessico è giunta, nel gennaio del 1942, al fasc. XVI del vol. IV (*Nomos*). È veramente una enciclopedia di critica neotestamentaria di valore inestimabile. Distribuendo il materiale delle piú coscienziose indagini moderne sul terreno

della religiosità biblica ed ellenistico-romana, sotto la serie alfabetica dei vocaboli salienti del linguaggio neo-testamentario, ha permesso e permette di scorgere e di valutare, sullo sfondo di tutta la precedente evoluzione spirituale, l'insieme delle idee e delle esperienze del mondo neotestamentario. Alla ricostruzione del quale il compianto E. Meyer aveva dedicato, al declinare della sua vita, un'opera rimarchevolissima, soprattutto per la valutazione giusta dell'apporto del dualismo iranico alla costituzione del giudaismo post-esiliaco e quindi di rimbalzo alla genesi dell'insegnamento cristiano (*Ursprung und Anfänge des Christentums, Stuttgart*, Cotta).

III

LE COMUNITÀ SUD-APOSTOLICHE

Mirando soprattutto alla delineazione di quel che è stato, alle origini, il processo di sviluppo della comunità credente nel Cristo risorto e veniente dai cieli per la instaurazione del suo glorioso Regno sulla terra trasfigurata, noi non abbiamo, come suoi farsi di consueto, seguìto le vicende esteriori del proselitismo cristiano, facendo ricorso alle testimonianze profane sulla disseminazione della buona novella e sul suo primo incontro con le autorità statali romane.

Noi abbiamo preferito piuttosto interrogare, attraverso gli scarsi e frammentari documenti superstiti della vita cristiana, fra

la scomparsa degli ultimi Apostoli e il primo apparire della letteratura gnostica ed apologetica, la stessa coscienza cristiana, per cogliere in essa l'azione operante dell'insegnamento del Cristo.

Dall'epoca di J. B. Cotelier le opere superstiti degli scrittori cristiani vissuti in questa densa età di transizione dalla letteratura neotestamentaria alla letteratura gnostico-apologetica, sono raccolte insieme con la designazione di *Scrittori Apostolici*.

Il Cotelier appunto ne curò l'edizione principe nel 1672 a Parigi, con questo titolo: *Sanctorum patrum qui temporibus apostolicis fioruerunt, Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatii, Polycarpi opera vera et suppositicia; una cum Clementis, Ignatii, Polycarpi Actis atque Martyriis.*

Come si sa, il novero di questi scritti sub-apostolici ha avuto al tramonto del secolo XIX un arricchimento cospicuo con la discoperta del testo della *Dottrina del Signore attraverso i dodici Apostoli.*

Oggi le edizioni piú raccomandabili dei *Patres Apostolici* sono quella del Funk (Tübingen, 1901) e quella del Gebhardt, del Harnack, dello Zahn (Leipzig, 1876).

Un complesso imponente di indagini filologiche, storico-letterarie, storico-teologiche, esiste intorno a ciascuno di questi scrittori cristiani compresi nel novero dei Padri Apostolici.

Una indicazione completa fino alla data di pubblicazione dell'opera se ne può trovare nella *Geschichte der altkirchlichen Literatur* di Otto Bardenhewer (Freiburg im Breisgau, Herder, 1913) vol. I «Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende

des zweiten Jahrhunderts», pagine 80 e ss.: *Die urkirchliche Literatur*.

Un utile prontuario per la ricerca di passi nella letteratura subapostollca è quello redatto da Edgar J. Goodspeed: *Index Patristicus sive clavis Patrum apostolicorum operum*. (Leipzig, Hinrichs, 1907).

Buone valutazioni sommarie della significazione e della portata, cosí dal punto di vista dottrinale come da quello disciplinare, della letteratura subapostolica, si possono trovare nella *Geschichte der alten Kirke* di Hans Lietzmann, volume I «Die Anfänge» (Berlin, De Gruyter, 1935) capitoli 11 e 13; nella *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. Funk*, neubearbeitet von D. Dr. Karl Bihlmeyer (Paderborn, Schöningh, 1936): I. Tell: «Das christliche Altertum» V capitolo; nella *Kirchengeschichte* di Karl Müller, (Tübingen, Mohr, 1938): I. Teil, Erster Halbband, Dritte Auflage, neu überarbeitet in Gemeinschaft mit Campenhausen, paragrafo 6: «Das allgemeine geistige Gepräge des Urchristentums».

IV

LA FERMENTAZIONE GNOSTICA

Lo gnosticismo è uno degli argomenti che ha piú vivamente appassionato gli storici del cristianesimo antico, determinando fra loro un duplice orientamento. Adolfo von Harnack, nella sua grande *Dogmengeschichte,* rimasta per parecchi decenni come opera

classica (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erster Band: «Die Entstehung des kirchlichen Dogmas», IV capitolo, «Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltichung des Christentums») vide nello gnosticismo la prima crisi acuta della mondanizzazione ellenistica dell'esperienza cristiana: la prima tappa nel suo processo di «ellenizzazione». Wilhelm Bousset nella sua opera *Hauptprobleme der Gnosis*, 10. Heft nelle «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments» e molto piú Richard Reitzenstein nelle sue numerose opere, tra cui ci limitiamo a registrare *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig, Dritte Auflage, 1927), *Historia Monachorum und Historia Lausiaca: eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1915), hanno veduto piuttosto nello gnosticismo una penetrazione di miti orientali, nella riflessione della coscienza cristiana sugli elementi della propria esperienza. (Vedi del Reitzenstein anche: *Das iranische Erlösungsmysterium*).

Oggi i due punti di vista ugualmente unilaterali sono nettamente superati. Già nei primi anni del nostro insegnamento di storia del cristianesimo noi siamo sempre partiti dall'idea che è radicalmente vano e superficiale distinguere elementi ellenistici ed elementi orientalistici in quella cultura del mondo mediterraneo dei primi secoli dell'Impero che è tutta in un sincretismo, mai piú raggiunto, di orientalesimo e di grecità romana.

Il fenomeno gnostico va considerato soprattutto come un tentativo spontaneo e autoctono dell'esperienza cristiana, tratta fatalmente dalle esigenze della sua disseminazione ad evolversi da sogno collettivo di palingenesi universale in fede individualistica in un riscatto personale. Da questo punto di vista lo gnosticismo ha rappresentato veramente il primo passo, e passo decisivo, verso l'elaborazione disciplinare cattolica dell'atteggiamento apocalittico della prima forma di conversione e di rinnovamento, in cui è l'essenza della parola neotestamentaria.

I frammenti superstiti delle opere dei grandi maestri gnostici, Basilide, Valentino, Eracleone, Tolomeo, sono stati da noi pubblicati, tradotti e commentati, in un volumetto intitolato appunto *I frammenti gnostici* (Roma, Libreria di Cultura, nella collezione «Scrittori Cristiani Antichi»).

La fermentazione piú tarda della speculazione gnostica ha molto minore importanza dal punto di vista di chi voglia ricostruire tappa per tappa l'evoluzione concettuale e disciplinare del cristianesimo antico.

Le Chiese gnostiche degenerarono molto presto in conventicole di esaltati, tutti presi da una febbre teosofica abnorme e indisciplinata, di cui la documentazione piú tipica è quella che si può cogliere nell'insieme di opere gnostiche conservateci in versione copta e pubblicate in traduzione tedesca da Karl Schmidt: *Koptisch-gnostische Schriften*, «Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk», (nella collezione

berlinese «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»).

V

LA REAZIONE MARCIONITICA

È stato un avere prestato eccessivo credito alle elencazioni dei primi polemisti cristiani contro quelle che dalla maggioranza ortodossa sono considerate come correnti ereticali, aver collocato Marcione nel novero dei maestri gnostici.

Giustino per primo e gli altri eresiologi del secondo e del terzo secolo dopo di lui hanno creduto di poter collocare Marcione nel gruppo dei rappresentanti della speculazione gnostica.

In realtà Marcione ha avuto un suo insegnamento personale che noi non possiamo in nessuna maniera confondere con l'insegnamento di un Basilide o Valentino.

Mentre nella tradizione gnostica predominanti sono i problemi cosmogonici e antropologici, Marcione non ha avuto preoccupazioni assillanti se non di natura etica e squisitamente religiosa.

Il problema del male, è vero, è al centro della gnosi come del marcionismo. Ma il problema del male è un problema generico che è alla base di ogni forte esperienza religiosa. Tertulliano ha visto molto bene questa comunanza nell'interesse portato al problema del male, al cuore stesso di tutta la speculazione religiosa del secondo secolo.

Ma lo stesso problema del male può essere formulato e agitato da punti di vista divergenti.

Marcione ha dato prova di voler prescindere da ogni istanza prettamente metafisica e filosofica, facendo del cristianesimo un'apparizione originalissima nel tempo e quindi nel corso empirico degli eventi storici.

Da questo punto di vista la comunanza nella posizione del medesimo problema del male fra lui e i maestri della gnosi, è una comunanza che può dar luogo ed ha dato luogo di fatto a identificazioni illusorie ed equivoche.

Marcione va collocato assolutamente a sé in una storia della vita cristiana del secondo secolo, come, molti secoli piú tardi, va collocato a sé San Francesco d'Assisi, che solo una illusoria e preconcetta visione dello sviluppo cristiano del secolo XIII potrebbe confondere con i movimenti catari e albigesi del Mezzogiorno della Francia.

Noi abbiamo oggi su Marcione un'opera classica ed è quella di Adolfo von Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott.* «Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche» (Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig, Hinrichs, 1924). È probabilmente l'opera nella quale il von Harnack, attraverso una lunga serie di anni di assiduo lavoro, ha dato la migliore dimostrazione delle sue capacità critiche e della sua padronanza dell'antica letteratura cristiana.

L'opera è particolarmente preziosa per il tentativo che vi è fatto di ricostruire le *Antitesi* e il *Testo evangelico e apostolico* del maestro pontico.

Non tutte le tesi del von Harnack ci sono apparse accettabili. Sulla tesi, per esempio, di un testo neotestamentario latino di origine marcionitica, che Tertulliano avrebbe avuto sott'occhio nella sua grande opera polemica *Adversus Marcionem*, noi abbiamo creduto, fin da quando l'opera del von Harnack comparve, di formulare le nostre riserve (vedi il nostro volume *Il cristianesimo nell'Africa romana*, pag. 102, nota 1).

VI

LO SVILUPPO DELL'APOLOGIA

Solo per comodità di trattazione conviene ad ogni storico del cristianesimo di conglobare insieme, sotto un'unica categoria, gli scrittori del secondo e del terzo secolo cristiano che hanno vigorosamente sostenuto la liceità sociale e politica e la consistenza dottrinale della rivelazione cristiana. In realtà, nel fascio di questi scrittori cosí metodologicamente messi insieme, corrono fra l'uno e l'altro le piú profonde divergenze e la piú vasta difformità di indirizzi.

Si passa da esaltatori del merito culturale della filosofia precristiana, considerata come prologo provvidenziale dell'insegnamento del Cristo, quali un Giustino e un Teofilo antiocheno, al deprezzamento piú brutale e piú violento della «filosofia» pro-

fana al confronto con l'esperienza cristiana, giudicata come l'unica vera «filosofia». Deprezzamento che noi troviamo ad esempio in Taziano e in Ermia

D'altro canto però si deve pure riconoscere che, nonostante queste sostanziali e riconoscibili differenze, nonostante la eterogeneità sostanziale dei singoli atteggiamenti, tutta questa letteratura apologetica ha assolto un comune còmpito di tutela pubblica e intellettuale del progrediente proselitismo cristiano.

L'importanza veramente cospicua di questa letteratura apologetica è tutta nello sforzo visibile che la coscienza cristiana compie per salire dallo stato di organizzazione *cultuale* in vista di una suprema e definitiva rivelazione di Dio, a stato di collettività *cultuale* che la propria fede e la propria speranza raccomanda ad una visione organica del mondo e dei suoi destini.

Le comunità credenti non sono piú raggruppamenti di esaltati che aspettano l'apparizione del Cristo trionfante, scendente sulle nubi per la instaurazione del suo Regno glorioso, ma, pur vivendo piú o meno nella condizione diremmo quasi estatica ed allucinata di chi spia negli eventi i segni premonitori della trasfigurazione del mondo, avvertono istintivamente il bisogno di trascrivere le proprie esperienze in termini di una sistematica concezione dell'universo e della storia.

Indicazioni minute della letteratura critico-storica esistente sugli apologisti cristiani del secondo e terzo secolo le si potranno trovare nella già citata *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*,

Zwelter Abschnitt: «Die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120», Erster Teil: – «Die apologetische Literatur» –, pagg. 171 e ss., del Bardenhewer.

Per una valutazione complessiva del pensiero teologico degli apologisti e del loro contributo alla formazione sistematica della teologia cristiana del secondo secolo, rimangono sempre fondamentali le pagine di Adolfo von Harnack, nel suo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I B. pp. 455-507.

Per la teologia del principale fra gli apologisti, il filosofo Giustino, ci è sembrata degna di particolare segnalazione la monografia di Erwin R. Goedenough: *The Theology of Justin Martyr* (Jena, Frommann, 1923).

Per la consultazione delle opere degli apologisti utile e pratico prontuario è quello di Edgar J. Goodspeed: *Index Apologeticus sive Clavis Justini Martyris Operum Aliorumque Apologetarum Pristinorum*, (Leipzig, Hinrichs, 1912). Al medesimo Goodspeed dobbiamo la migliore edizione manuale dei piú antichi apologisti greci: *Die ältesten Apologeten.* (Goettingen, 1914).

VII

L'ACCENTRAMENTO ROMANO

Per una ricostruzione dello sviluppo disciplinare della piú antica comunità cristiana di Roma sono apparse fondamentali le ricerche di Giorgio La Piana sulla delineazione e sui rapporti dei vari gruppi etnici nella capitale dell'Impero dall'epoca di Augusto a quella di Decio.

I risultati di queste indagini sono raccolti nella serie dei saggi pubblicati prima nella «Harvard Theological Review» e raccolti poi in volume sotto il titolo: *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1927).

Queste indagini del La Piana rappresentano ormai l'antefatto indispensabile per la valutazione approssimativa degli elementi etnico-morali che hanno portato in Roma alla progressiva organizzazione dei nuclei credenti in una unica comunità, in cui erano destinati ad avere la prevalenza gli elementi latino e africano.

Poiché lo scopo di questa nostra storia non è tanto quello di seguire passo per passo cronistoricamente la vicenda della Cristianità, quanto quello di segnalare e di seguire l'emergere degli istituti e delle idee che hanno disciplinato l'evoluzione del fatto cristiano, noi non abbiamo creduto di indugiarci nelle annose questioni del primo sorgere della comunità cristiana di Roma e dell'opera direttamente apostolica in questa stessa costituzione.

Noi abbiamo creduto piuttosto nostro specifico còmpito quello di circoscrivere e di individuare il momento in cui la Chiesa di Roma comincia ad esercitare il suo ecumenico potere e di cogliere sul vivo la formazione della prima teoria del potere cattolico papale. Per questo la figura di Egesippo ha assunto nella nostra esposizione una posizione che è legittimata dal nostro intenzionale proposito. E poiché i frammenti dell'opera di

Egesippo ci sono conservati in Eusebio, ed Eusebio stesso appare all'alba del quarto secolo un continuatore cosí riconoscibile dei criteri che avevano ispirato l'opera dell'israelita convertito del secondo secolo tramontante, noi crediamo opportuno, fin da questo momento, indicare due opere sull'opera storica di Eusebio che ci sembrano capitali. La prima è l'opera di Richard Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, nelle «Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann» N. 11 (Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1929); la seconda è l'opera di J. Stevenson, *Studies in Eusebius* (Cambridge, University Press, 1929).

Monografie utilmente consultabili sulla genesi e lo sviluppo della Chiesa romana e del suo organismo giuridico-disciplinare, sono (oltre i ragguagli preziosi e sagacemente raccolti che possono trovarsi nell'opera di Adolfo von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs): Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums*, volume I, pubblicato nel 1930, Tübingen, Mohr; Joseph Turmel, *Histoire du Dogme de la Papauté* (Paris, Picard); Hugo Koch, *Cathedra Petri* («Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» N. 11, Giessen und Berlin, Töpelmann.)

VIII

LA TEOLOGIA DELLE PRIME SCUOLE CRISTIANE

Lo sviluppo del pensiero cristiano antico conosce tre centri di irradiazione: Roma, Alessandria, Cartagine. Roma stessa è

luogo di raccolta e di incontro piú che centro originale di operosità e di creazione. Vengono a propagarvi le loro idee e le loro concezioni maestri alessandrini, come predicatori anatolici. La capitale dell'Impero esercita una irresistibile virtú di attrazione anche sui primi teorici del cristianesimo e su quelli che potremmo già definire i «riformatori» dell'esperienza cristiana. Marcione non è anch'egli a suo modo un «riformatore» nel grembo della società cristiano-ecclesiastica?

La maggiore originalità e capacità costruttiva del pensiero teologico noi la troviamo nella Chiesa alessandrina e nel suo *Didascaleion*.

Sui primi grandi maestri alessandrini rimane sempre fondamentale, nella sua spigliata lucidezza, l'opera di Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford, Clarendon Press).

I singoli maestri alessandrini sono stati tutti oggetto di abbondanti ricerche storico-letterarie. Clemente ed Origene hanno ormai l'edizione critica delle principali loro opere nella raccolta: «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» herausgegeben von der Kirchenvatercommission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig, Hinrichs).

Sul Panteno, il semileggendario maestro alessandrino di Clemente, quanto era possibile raccogliere ed arguire lo si troverà nell'opera di Wilhelm Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in*

Alexandrien und Rom (Göttingen, Vandenboeck und Rupprecht, 1915).

Su Clemente Alessandrino ci sembra sufficiente rimandare all'opera di J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* («Forschungen zur Kirchen und Geistesgeschichte», herausgegeben von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilhelm Weber, Band II, Stuttgart, Kohlhammer, 1936) e a quella di J. Meifrot, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* («Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie», Heidelberg, Winter, 1928).

Su Origene, pur ricordando la vecchia ma capitale opera Origeniana di P. D. Huet, ristampata nella edizione curata dal Lommatzsch, rimandiamo qui alle opere: E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, in tre volumi (Paris, Picard, 1923-1928); René Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, «Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III siècle» nelle «Études de Théologie à l'Institut catholique de Paris» (Paris, Beauchesne, 1935); G. Bardy, *Origène* («Moralistes chrétiens»), Paris, 1931.

Per la teologia romana alla metà del III secolo si possono consultare le opere consacrate alla figura di Novaziano, il cui scritto *De Trinitate* segna effettivamente una data di qualche importanza nello sviluppo della teologia trinitaria latina. Fondamentale l'opera di W. Y. Fausset, *Novatiani Romanae urbis presbyteri, De trinitate liber*, Cambridge, 1909 («Cambridge Patristic Texts»); H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jarhunderten*, (Freiburg, i. Br., 1864); A.

D'Alès, *Novatien*, «Études sur la théologie romaine au milieu du III siècle» (Études de Théologie historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris», Paris, Beauchesne, 1925).

Per lppolito Romano ci limitiamo a rimandare all'eccellente monografia di Ambrogio Donini, *Ippolito di Roma*: «Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella Chiesa di Roma agli inizi del III secolo» (Roma, Libreria di cultura, 1925).

Sui rappresentanti del pensiero cristiano nell'Africa romanizzata ci sono capitoli *ex-professo* nel nostro volume «*Il cristianesimo nell'Africa romana*» («Collezione storica», Bari, Laterza, 1928).

L'opera di Tertulliano ha avuto un'importanza che non potrebbe essere in nessuna maniera esagerata, cosí nella costituzione della dottrina trinitaria, come nella sistemazione dei princípî basilari della morale e della pedagogia nel cristianesimo. Dopo Tertulliano, è Cipriano che appare sulla scena della vita africana cristiana come la figura di maggior rilievo. Un volume intiero della *Histoire Littéraire de l'Afrique chrétienne* di Paul Monceaux (Paris, Leroux, 1902), il volume secondo, è consacrato a lui. San Cipriano ha avuto un posto considerevole nelle polemiche confessionali dei secoli posteriori alla Riforma, specialmente nella cerchia della Chiesa anglicana, per la sua dottrina dell'episcopato. Si possono confrontare in argomento: l'opera del Caspar già citata, volume primo, pagine 72-83, e poi i lavori di Hugo

Koch: *Cyprian und der römische Primat* (Leipzig, Hinrichs, 1910); *Cyprianische Untersuchungen* (Leipzig, Hinrichs, 1910).

Poiché la persona e l'opera di Tertulliano sono cosí strettamente legate al movimento montanista, indichiamo come opera fondamentale in argomento quella di P. Le Labriolle, *La crise montaniste* (Paris, Leroux, 1913) con parallela raccolta di testi.

Edizione completa di Tertulliano quella dell'Oehler (Lipsia, Weigel, 1850), parzialmente solo oggi sorpassata per gli scritti che sono comparsi nelle edizioni del «*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*» di Vienna o del «Florilegium Patristicum» di Bonn.

IX

CRISTIANESIMO E IMPERO

Può darsi che la farraginosa letteratura esistente sul problema storico di vastissima portata concernente i rapporti teorici e concreti fra la Cristianità primitiva e l'organizzazione statale romana, sia stata sempre poco conclusiva per la indeterminatezza con cui il problema è stato affrontato. Noi riteniamo che bisogna invece tenere ben distinti l'uno dall'altro i vari aspetti di questo problema. Esiste innanzi tutto un problema di natura strettamente e tipicamente teoretica. E il problema è questo: come si trovano di fronte l'uno all'altro il cristianesimo e l'Impero, nel modo di considerare gli istituti politici e le forme statali?

Gli altri aspetti del problema invece sono di natura del tutto pratica. In virtú di quali principi e in base a quali determinazioni

legali le comunità dei credenti nel Cristo si sono potute costituire e moltiplicare nell'ambito dell'Impero romano? E, infine, quando, come, sotto lo stimolo di quali pressioni e in base a quali norme giuridiche o in base a quale prassi poliziesca, i cristiani sono stati perseguitati?

Per definire il primo aspetto del problema noi rimandiamo all'eccellente lavoro di Luigi Salvatorelli, *Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico* (vol. I, «Israele, Gesù e il cristianesimo primitivo», Pavia, Mattei, 1913, Estratto dagli «Studi storici», voll. XXI - XXII - XXIII).

C'è poi il problema della veste giuridica con cui le comunità cristiane si son potute costituire e disseminare sul territorio dell'Impero romano, come associazioni. Senza registrare qui tutte le opere attraverso le quali si è svolta una nutrita polemica in argomento, noi rimandiamo unicamente all'opera conclusiva e definitiva di Gerda Krüger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen* (Stuttgart, Enke, 1935, «Kirchenrechtliche Abhandlungen» begründet und herausgegeben von U. Stutz und J. Heckel, 115 und 116, Heft).

Sul problema della genesi e della giustificazione legale delle persecuzioni anticristiane la letteratura critica vastissima non si può dire ancora che sia giunta ad una pacifica soluzione. La polemica fu sollevata da Teodoro Mommsen con il suo memorando articolo, *Der Religionsfrevel nach römischem Recht* (nella «Hi-

storische Zeitschrift» LXIV, pagg. 389 e ss.; anche nelle «Gesammelte Schriften» III). Del Mommsen si deve consultare anche l'opera *Römisches Strafrecht* (1899).

Meritano poi di essere consultati in argomento i seguenti lavori: A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten* («Texte und Untersuchungen», Leipzig, Hinrichs, 1905); K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian*, (Bd. I, 1890); W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, (London, Hodder and Stoughton Limited, 1893); W. Hüntemann, *Die juristische Basis des Christenverfalls im alten Romerreich*, «Theologische Quartalschrift», CXIII, 1932, 27 e ss.

I momenti nei quali il cristianesimo si è trovato piú duramente a conflitto con l'autorità statale romana sono segnati dai nomi degli imperatori Nerone, Domiziano, Decio e infine degli imperatori della tetrarchia dioclezianea, Diocleziano, Galerio, Massimino.

Una chiara sintesi della questione concernente la genesi e lo sviluppo della politica persecutrice romana con la migliore bibliografia affiancata, la si può trovare nella *Kirchengeschichte* del Müller (I. B. pagg. 133 e segg.).

X

LA RIVOLUZIONE COSTANTINIANA

Il quarto secolo è un secolo di importanza capitale nello sviluppo del cristianesimo storico, principalmente a causa della cosiddetta conversione dell'imperatore Costantino che, abbattendo il regime tetrarchico inaugurato da Diocleziano e ricostituendo la unità imperiale e d'altro canto drizzando l'asse della politica romana verso il cristianesimo come nuova religione di Stato, ha impresso a tutta l'andatura della tradizione cristiana un nuovo orientamento, sovraccarico di conseguenze in tutti i campi della spiritualità e della civiltà mediterranee.

Si comprende come il dramma cristiano all'indomani della battaglia *ad Saxa Rubra* abbia in maniera eccezionalissima affaticato e appassionato gli storici.

Si può dire che ogni generazione di studiosi porta alla indagine su questo campo elementi nuovi e idee originali.

Proprio mentre noi veniamo redigendo questa bibliografia, le ricerche di H. Grégoire hanno in qualche modo rivoluzionato o diciamo meglio hanno tentato di rivoluzionare le indagini critiche sull'argomento.

In una serie dei suoi saggi di cui la sintesi avrebbe dovuto essere affidata ad un volume in inglese su Costantino da pubblicarsi per cura delle Università americane della California e della cui pubblicazione non ci è però giunta notizia, il Grégoire ha

fatto caposaldo della sua interpretazione di Costantino la negazione della autenticità della *Vita di Costantino* stesso che porta il nome di Eusebio di Cesarea.

Secondo il Grégoire questa biografia, finora universalmente e concordemente ritenuta autentica, ritenuta anzi documento fondamentale per la conoscenza del primo imperatore cristiano, sarebbe un falso.

Veramente già molto prima del Grégoire si era discusso, se non sull'autenticità dell'opera eusebiana, sull'autenticità però dei copiosi documenti costantiniani che in questa *Vita* sono incorporati.

La controversia iniziata già, in termini rimasti famosi a proposito del cosiddetto editto di Milano di Costantino, da Otto Seek, al quale si deve una *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (Berlin, Siemenroth) rimasta fondamentale, e prolungatasi attraverso i saggi dei nostri Crivellucci, Mancini, Pasquali, ha preso per opera del Grégoire una nuova andatura.

Il Grégoire afferma recisamente che nulla sarebbe piú imprudente che utilizzare per la genuina storia di Costantino la Vita che porta abusivamente il nome di Eusebio.

Non essendoci stato possibile consultare l'annunciato volume inglese, non sapendo anzi se esso sia stato poi pubblicato secondo l'annuncio della «University Press» di Berkeley, noi possiamo indicare come saggio riassuntivo delle ricerche del

Grégoire il suo articolo apparso in «Byzantion» («Revue Internationale des Études Byzantines»), nell'annata 1938, fasc. II, col titolo: *Eusèbe n'est pas l'auteur de la «Vita Constantini» dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas «converti» en 312*.

Facendosi forte di alcuni contrasti che si possono benissimo riconoscere fra la *Storia ecclesiastica* e la *Vita di Costantino*, dando un risalto palesemente esagerato a incongruenze di natura cronologica segnalabili nella *Vita*, il Grégoire fa di questa *Vita* un falso da attribuirsi all'epoca teodosiana. Anzi, giunge piú in là e fa della *Vita Constantini* un parallelo cristiano della pagana Historia Augusta, spingendosi fino a suggerire come suo probabile autore il nome del vescovo ariano di Cesarea, Euzoio, erede della biblioteca eusebiana.

Noi non possiamo qui dilungarci in una discussione della arrischiatissima tesi del Grégoire. Dobbiamo soltanto dichiarare che le sue argomentazioni non sono riuscite a persuaderci e che pertanto noi abbiamo continuato a fare uso della *Vita* eusebiana, come del resto hanno continuato a fare altri studiosi dell'epoca, riconoscendo nelle argomentazioni del Grégoire una palese e intransigente unilateralità che, sopravvalutando incongruenze cronologiche e materiali, dimentica tutta la documentazione extraeusebiana che noi possediamo sulla politica dell'imperatore Costantino.

Noi continuiamo pertanto a raffigurarci la storia dell'incipiente quarto secolo in una maniera che non si discosta radicalmente dalla tradizione, da quella tradizione storica che dopo aver trovato una cosí brillante e lucida esposizione nell'opera classica di Albert de Broglie: *L'Église et l'Empire Romain* in sei volumi (Paris, Didier, 1856), conserva ancora validi i suoi tratti essenziali nelle opere recenti dedicate a Costantino dal Piganiol, e negli studi monografici del Seston, del Palanque, dello Staehelin.

Di capitale importanza è sempre per la conoscenza dell'epoca costantiniana l'opera di J. Maurice, *Numismatique constantinienne* (Paris, Leroux).

Fra le opere piú recenti dedicate all'imperatore Costantino e alla sua opera politico-religiosa, meritano particolare segnalazione le due seguenti:

E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche* (Leipzig, Teubner, 1936); e K. Hönn, *Konstantin der Grosse, Leben einer Zeitenwende* (Leipzig, Hinrichs, 1940).

XI

LE CRISI DEL QUARTO SECOLO

Costituitosi, nel momento di sciamare lungo le coste del Mediterraneo, di su l'esperienza e la predicazione combinate del Cristo e di San Paolo, il cristianesimo recava in se stesso fin dalle origini un contrasto che doveva in pari tempo costituirne il fermento e la leva. Gesù aveva annunciato l'imminente Regno di

Dio e aveva dato come consegna per esservi ammessi il comando pratico di un integrale rovesciamento di valori. La nuova fede era stata paragonata ad un lievito. E lievito implica per definizione i concetti di minoranza e di limitatezza. San Paolo invece aveva bandito ai quattro angoli dell'orizzonte la universalità della salvezza e la conclusione di un ecumenico ciclo di proselitismo come condizioni indispensabili per l'avvento del Regno. La Chiesa nelle visuali di Cristo e di Paolo non aveva altra ragione di essere che quella di costituirsi antefatto dell'età messianica e pegno della reintegrazione universale nella manifestazione della nuova Terra e dei nuovi Cieli di Dio.

Si capisce come la crisi latente che il cristianesimo si portava nel proprio grembo a causa degli stessi principi contrastanti che ne reggevano in un equilibrio instabile l'intima struttura, dovesse scoppiare e dovesse rifrangersi in una serie di crisi speciali, quando la trasformazione politica e morale introdotta da Costantino nell'Impero romano pose la società cristiana di fronte ad alternative e ad opzioni di decisiva importanza. Per questo il quarto secolo è forse uno dei secoli piú drammatici nella storia del cristianesimo.

In questo momento comincia effettivamente la storia della dogmatica ecclesiastica. Le vicende movimentate di questa storia non possono essere convenientemente valutate se non si tiene conto del rapporto inscindibile che lega il substrato carismatico della Chiesa alle formulazioni della fede storica. La *lex orandi* è il

fondamento della *lex credendi*. Il primo dogma che abbia appassionato la comunità postcostantiniana è il dogma trinitario. Le polemiche suscitate dalla «eresia» di Ario hanno ritrovato nell'indagine critica moderna una documentazione convenientemente vagliata.

Abbiamo visto nel testo come le dottrine trinitarie vengono formulandosi durante il terzo secolo in una maniera sensibilissimamente diversa a Roma, a Cartagine e ad Alessandria. A Cartagine per opera di Tertulliano, a Roma per opera di Ippolito, la teologia trinitaria ha tutto un contenuto storico-filosofico ed escatologico. La molteplicità delle ipostasi nell'unica sostanza divina è richiesta dalla necessità di presupporre ad ogni successiva economia divina una diversa garanzia trascendente e una appropriata guida soprannaturale. D'altro canto l'infrangibile collegamento fra il mondo umano storico e il mondo divino esige che un'unica sostanza divina presieda allo spiegamento progressivo delle varie fasi provvidenziali della storia.

Ad Alessandria invece l'eredità platonica porta la speculazione di Origene a vedere nel dogma trinitario soprattutto una spiegazione delle origini e della natura dell'universo. Il dogma trinitario pertanto ne assume un carattere cosmogonico. E poiché con la conversione di Costantino e con il trasporto della capitale a Bisanzio Alessandria diviene il *punctum dolens* della *Romània*, si comprende come le controversie teologiche alessandrine, che risentono dell'insegnamento della scuola catechetica

locale di cui Origene era stato il piú alto rappresentante, divengano il motivo assillante e dominante di tutta la vita ecclesiastica mediterranea.

Per questo gli scritti di Atanasio, il rappresentante indefesso e tenace della ortodossia nicena, hanno un'importanza capitale per la conoscenza di quest'opera decisiva della dogmatica cristiana.

Per incarico della Commissione per i Padri della Chiesa della Accademia Prussiana delle Scienze aveva cominciato nel 1935 una edizione completa delle opere di Atanasio, Hans Georg Opitz, caduto combattendo sul fronte orientale. L'edizione avrebbe dovuto comprendere tre volumi; il primo avrebbe dovuto dare gli scritti dogmatici ed ascetici; il secondo le apologie; il terzo i documenti relativi alla lotta circa l'arianesimo. Di tutta la collezione sono comparsi, fino al 1941, 9 fascicoli con parti del secondo e del terzo volume (*Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites; die Apologien*): *Athanasius Werke*, herausgegeben in Auftrage der Kirchenväter – Kommission der preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter e Co., 1935-1941.

Sul periodo preparatorio del Concilio di Nicea hanno portato nuova luce le indagini di Edoardo Schwartz, *Zur Geschtchte des Athanasius* nelle «Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse», 1904, 1905, 1908, 1911. Vedi anche Hans Georg Opitz,

Die Zeitfolge des arianischen Streites... bis zum Jahr 328, nella «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 33, 1934, 131 e ss.

Sullo scisma donatista noi ci limitiamo a rimandare ai due volumi, il IV e il V, della grande *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* di Paul Monceaux. Il volume IV è precisamente consacrato alle origini del donatismo e il V a Sant'Optato di Milevi e ai primi scrittori donatisti, (Paris, Leroux, 1918-20).

Sul tentativo di restaurazione pagana compiuto da Giuliano detto l'Apostata rimandiamo a due opere entrambe eccellenti, quella di Johannes Geffcken, *Julian* («Das Erbe der Alten» Dieterich, Leipzig, 1914); e quella di Joseph Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.

XII
ROMA E BISANZIO

Il trasporto della capitale ad Oriente, con la trasformazione di Bisanzio in Costantinopoli, è evento di cui non si potrebbe esagerare la importanza nella trasformazione della civiltà romano-mediterranea.

Il cristianesimo di Stato, operando ad Occidente e ad Oriente, cominciò a spiegare da quel momento un'azione che non si potrebbe dire conforme alla tradizione dei primi secoli. La vecchia Roma, orbata del suo primato politico, assumeva la propaga-

zione e la conservazione dei valori cristiani come còmpito predominante, che non poteva non esercitare le sue ripercussioni in tutti i tessuti della vita giuridica e politica dell'Occidente. Trapiantando in pieno su territori dove il cristianesimo aveva rappresentato fino allora una forza di corrosione e di insurrezione antiromana, la sua giurisdizione imperiale, l'Oriente bizantino venne dal canto suo gradatamente realizzando il suo programma di fare dell'organizzazione ecclesiastica uno strumento di disciplina politica collettiva. Di qui il dissenso profondo e secolare fra Bisanzio e Roma. Non si potrebbe dire che questo dissidio non abbia pesato sinistramente sulla valutazione storica dell'Impero bizantino. Oggi le vecchie denigrazioni sono sorpassate da una valutazione piú oggettiva e piú misurata di quello che è stato l'apporto dell'Impero d'Oriente alla conservazione delle tradizioni romane nel Mediterraneo orientale. Da quasi un secolo a questa parte le copiosissime ricerche della storia di Bisanzio son venute gradatamente prendendo l'andatura di una vera e propria riabilitazione.

Esiste una letteratura critica abbondantissima sulla letteratura, sull'arte, sulla storia politica ed economica dell'Impero d'Oriente. Ci limitiamo qui, secondo il nostro intento, a segnalare le opere di piú proficua ed appropriata consultazione.

Innanzitutto segnaliamo l'opera classica sulla letteratura bizantina di K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches (547-1453)* nel

«Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft» fondato da Iwan von Müller (München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1920).

Opera classica parimenti sulla storia dell'Impero bizantino è quella del Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, nella traduzione francese dal russo curata da V. Brodin (Paris, 1932).

Chi ha contribuito di piú fra noi alla divulgazione della storia bizantina nella sua rivalutazione è Charles Diehl di cui segnaliamo i seguenti volumi: *Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne* (Parigi, 1889); *Byzance: grandeur et décadence* (Parigi, 1919); *Histoire de l'Empire byzantin* (Parigi, 1920); *Figures byzantines* (Parigi, 1920-1921).

Vivace rievocazione sommaria quella di Nicola Turchi, *La Civiltà bizantina* (Torino, Bocca, 1915).

XIII

TEOLOGIA TRINITARIA E CRISTOLOGIA

Come in tutte le altre parti della nostra esposizione storica, cosí anche nel capitolo consacrato alle polemiche teologali del IV secolo, concernenti in particolare il dogma trinitario e il dogma cristologico, noi ci siamo preoccupati soprattutto di individuare e di porre allo scoperto i nessi profondi e sempre presenti fra le controversie religiose e i fattori etnico-sociali operanti nella civiltà cristiana che si viene costituendo nel mondo mediterraneo dopo la conversione di Costantino. Noi abbiamo cosí veduto come la controversia che da trinitaria s'avvia a diventare

cristologica risponda al bisogno profondo della tradizione cristiana di mantenere la sfera delle sue credenze in una atmosfera di inviolabile e misterica sacralità.

Tale controversia traversa varie fasi. Nella prima fase, quella dominata dal Concilio di Nicea, il centro delle lotte e degli interessi è Alessandria. Lo si capisce. Alessandria, ultima arrivata si può dire nel quadro dell'unità mediterranea romana dopo Azio, che perciò aveva ricevuto dall'Impero i maggiori benefici, non poteva non insorgere contro un dislocamento di forze politiche e sociali nella compagine statale dell'Impero, come quello apportato dal trasferimento della capitale a Bisanzio. Nella seconda fase, fase caratterizzata dal prevalere degli elementi siriaci ed anatolici nel governo di Costanzo e nella campagna con cui l'Oriente bizantino cerca di assoggettare a sé il recalcitrante Occidente, i centri delle lotte teologiche noi li troviamo precisamente fra la Siria e l'Asia minore.

Sulla scena delle polemiche ecclesiastiche, ad Atanasio, a Marcello di Ancira, ad Eusebio di Nicomedia subentrano scrittori anatolici e anche occidentali. Un gruppo di teologi soprattutto viene ad occupare una posizione di prim'ordine, il gruppo dei cappadoci: Basilio il Grande, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa. Sono essi che in particolare introducono nell'uso teologico dei termini canonizzati ormai di *Ousia*, di *Ipostasi*, di *Prosopon* e di *Persona*, una chiarezza, mancando la quale l'*omoousios* niceno

aveva cosí insidiosamente aperto il varco al monadismo sabelliano.

La letteratura critica sulle polemiche teologiche nella seconda metà del IV secolo e su quelle cristologiche del V fino al Concilio di Calcedonia nel 451 è vastissima. Chi desideri opere sintetiche capaci di dare una informazione sufficiente sull'apporto dei singoli teologi alla chiarificazione della dogmatica ecclesiastica potrà consultare, per San Basilio, l'opera di J. Schäfer, *Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande*, «Ein Beitrag zur Geschichte des IV Jahrhunderts nach Ch.» (Münster i. W., 1909). Per Gregorio di Nazianzo sempre meritevole di consultazione è l'opera di C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz, der Theologe*. «Ein Beitrag zur Kirchen – und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts», (Gotha, 1867). Su Gregorio di Nissa un eccellente orientamento filosofico-teologico lo dà Franz Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, (Münster, 1896).

Una figura ecclesiastica dell'Oriente bizantino del IV secolo cadente cui noi non abbiamo potuto dare il risalto che avrebbe meritato, data la nostra preoccupazione di seguire la linea di sviluppo ideale della Cristianità nella civiltà del mondo mediterraneo, è la figura di Giovanni Crisostomo, provatissimo patriarca costantinopolitano agli albori del V secolo. La sua multiforme attività liturgica, parenetica, teologica ne fanno una delle piú grandi figure del mondo ecclesiastico dell'epoca su cui domina la figura di Teodosio. Durante il suo governo ecclesiastico si può

vedere benissimo come alle lotte teologiche sottostanno le rivalità giurisdizionali delle grandi sedi metropolitane cui il trasferimento della capitale imperiale a Bisanzio ha tolto un centro di raccolta sovrano come Roma.

Ottime monografie su Giovanni Crisostomo sono quelle di Aimé Puech, *Saint Jean Chrysostome* (Parigi, 1900); E. Martin, *Saint Jean Chrysostome, ses oeuvres et son siècle* (Montpellier, 1860).

Una preziosa silloge di studi crisostomiani fu pubblicata a Roma nel 1908, nell'occasione del XV centenario della morte del patriarca, sotto il titolo di *Chrysostomica.*

XIV

L'ARIANESIMO DEI REGNI BARBARI

Nulla di piú significativo, cosí nel suo momento storico come nelle sue possibilità di comparazione a momenti posteriori della situazione orientale europea fino ai nostri giorni, che il propagarsi dell'arianesimo lungo le linee fluviali di comunicazione fra il Mar Nero e il continente europeo, alla metà del secolo IV. È il momento nel quale quelle popolazioni marginali che Roma aveva temuto ai suoi confini e di cui poi si era valsa per difenderli, passano al cristianesimo, ma è anche il momento in cui l'Impero di Oriente, favorendo l'insegnamento trinitario e cristologico di Ario, tenta una deformazione del Vangelo propizia ai suoi assolutistici criteri politici. Per una coincidenza che non manca di significazione per lo studio della psicologia dei popoli europei queste popolazioni barbariche, anch'esse e specialmente

nelle provincie danubiane, trovano il loro clima spirituale nella dottrina di Ario.

Per questo processo di conversione delle popolazioni extraromane noi abbiamo la buona ventura di poter indicare un'opera che è veramente esauriente e magistrale: quella di Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de L'Empire romain*, «Bibliothèque des écoles françaises d'Athène et de Rome publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique» (Parigi, E. de Boccard éditeur, 1918).

XV

AMBROGIO ED AGOSTINO

Abbinando nel medesimo capitolo la trattazione consacrata a Sant'Ambrogio e quella consacrata a Sant'Agostino, noi non abbiamo fatto altro che uniformarci alla tradizione ecclesiastica formatasi sul racconto delle *Confessioni* agostiniane.

In quel poema agostiniano che con la sua mirabile virtú di ritrattista Benozzo Gozzoli ha tracciato sulle pareti della chiesa di Sant'Agostino a San Gimignano, una delle scene salienti è quella che raffigura Sant'Ambrogio in atto di versare l'acqua lustrale sulla testa di Sant'Agostino, naturalmente con la chierica degli agostiniani del tempo del pittore, che ha voluto proprio in quella scena apporre la data del suo lavoro. Sullo sfondo, che è dietro la cappella battesimale, si leggono le parole con cui si ini-

zia il canto di ringraziamento che la medesima tradizione leggendaria ecclesiastica immagina intonato a vicenda dai due santi nell'ora solenne del rito: *Te Deum laudamus, te dominum confitemur.*

La critica storica ha dimostrato oggi come quel canto di ringraziamento erroneamente sia stato attribuito ai due santi. L'inno fu composto dal vescovo dacico Niceta di Remesiana. La critica storica ha fatto molto di piú. Essa oggi ha messo in piena luce quel che v'è di comune e quel che v'è di differenziale fra Agostino ed Ambrogio.

Iniziatosi tardi alla letteratura ecclesiastica precedente, Ambrogio è un origeniano mitigato. Sant'Agostino non ha nulla di origenistico, essendo il suo pessimismo antropologico, storico e sociale, di derivazione piuttosto manichea. Rampollo di una vecchia famiglia romana, da lungo tempo addestrata alla pratica dell'amministrazione civile, Sant'Ambrogio è l'uomo che introduce nel governo ecclesiastico la sapienza giuridica romana e nella pratica dei costumi le idealità stoiche.

Una raffigurazione perfetta e integrale dell'opera episcopale, sermonistica, ascetica del vescovo milanese, la si potrà trovare nell'opera di Hans Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* (Berlin, de Gruyter, 1929, «Arbeiten zur Kirchengeschichte»), a cui potrà servire di complemento, per la parte strettamente etica dell'insegnamento ambrosiano, la vecchia, ma sempre viva opera di Raymond Thamin: *Saint Ambroise et la morale*

chrétienne au IV siècle. «Études comparées des traités Des Devoirs de Cicéron et de Saint Ambroise» (Paris, 1895).

Quanto sia vasta e varia la letteratura critica intorno all'opera di Sant'Agostino occorre appena ricordarlo. In questi ultimi anni questa letteratura si è andata straordinariamente arricchendo, mercè soprattutto il vasto ritrovamento di quella letteratura manichea che ha portato, lo si capisce, di rimbalzo, ad una piú appropriata valutazione degli elementi dualistici, persistenti nella antropologia e nella sociologia dell'ipponese.

Data la natura di questi nostri rimandi bibliografici non vogliamo affatto dilungarci qui in una registrazione delle opere piú meritevoli di conoscenza in materia. Rimandiamo per indicazioni piú precise ai capitoli che noi abbiamo dedicato a Sant'Agostino nel volume: *Il cristianesimo nell'Africa romana.* Ci limiteremo a ricordare per quanto riguarda la conversione agostiniana, l'opera di W. Thimme, *Augustin geistige Entwicklung* (Berlin, 1908, «Drittes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche»).

Preziosissimo saggio sulla struttura del pensiero trinitario di Sant'Agostino è quello recente di Irénée Chevalier O. P., S. *Augustin et la pensée grecque: les relations trinitaires* (Fribourg, Suisse, 1940).

XVI

IL TRAPASSO DELLA CULTURA

Sono due problemi distinti, quello che coinvolge il processo di trasformazione del cristianesimo antico da religione di apocalissi e di palingenesi in religione di dogma, di rito, e di disciplina ecclesiastica, ed il problema dell'adattamento progressivo della pedagogia e della cultura scolastica nella società cristiana ai modelli della letteratura classica.

Il primo problema ha avuto la sua trattazione nei capitoli consacrati agli apologisti e ai primi saggi di sistemazione teologica nelle scuole di Alessandria e nelle comunità di Cartagine e di Roma; il secondo problema meritava un capitolo a sé.

Opera fondamentale in argomento è quella di M. Roger, *L'Enseignement des Lettres Classiques d'Auson à Alcuin*, (Paris, 1905).

Sempre utili le vecchie opere: di Fr. Haase, *De medii aevi studiis philalogicis*, (Breslau, 1856), e di A. N. Heeren, Geschichte des Studiums der klassischen Literatur, (Goettingen, 1822).

Un quadro chiaro e suggestivo della contaminazione che si viene determinando in alcune zone della vita ecclesiastica in questa epoca di transizione tra religiosità e cultura profana lo si potrà trovare nell'opera di René Pichon, *Les Derniers Écrivains Profanes* (Les Panégyristes – Ausone – Le Querolus – Rutilius Namatianus. «Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules»).

XVII

IL PONTIFICATO ROMANO

Il Pontificato romano nel quinto secolo culmina nella figura di Leone Magno e nella vittoria che la Chiesa romana riporta a Calcedonia nelle definizioni conciliari contro il monofisismo eutichiano.

Gli atti sinodali sono ormai tutti criticamente editi nella grande collezione: *Acta conciliorum oecumenicorum*, Jussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edidit D. Dr. jur. et phil. Eduardus Schwartz.

Il primo volume della raccolta ha dato gli atti del Concilio efesino del 431; gli atti del Concilio calcedonese sono compresi nel secondo tomo.

Per la vita e l'opera di Leone Magno è ancora il caso di rimandare alle vecchie, ma eccellenti opere di W. A. Arendt, *Leo d. Gr. und seine Zeit,* (Mainz, 1835); Ed. Perthel, *Papst Leos I Leben und Lehren*. «Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte», (Jena, 1843).

Belle pagine ha consacrato a Leone Magno H. Grisar, nella sua *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, l, Freiburg i. Br. 1901.

Meritevole di consultazione anche la dissertazione di W. Kissling, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste, von Leo d. Gr. bis Gelasius I*, (Paderborn, 1921).

L'EPISCOPATO OCCIDENTALE

Quella pleiade di vescovi cristiani che fra il secolo quarto e il sesto danno l'ossatura non soltanto alla Chiesa gallica, ma possiamo dire ben piú giustamente a tutta la Cristianità occidentale, costituisce di fatto, senza possibilità di contestazione, la gloria piu alta della Gallia cristianizzata.

Da San Martino di Tours e da Germano di Auxerre e da Sant'Ilario fino a Cesario di Arles è tutta una serie di dignitari ecclesiastici che portano nel loro ministero apostolico una probità spirituale ed una sensibilità religiosa che fa di essi altrettanti costruttori dell'edificio cristiano medioevale.

Come disse già ai suoi tempi Amedeo Thierry, «i grandi vescovi di quei secoli militanti non si facevano imprigionare dai limiti di una giurisdizione, ma si recavano senza scrupolo là dove il grido di guerra li chiamava». È necessario cosí ricollegare anche la conversione e l'organizzazione ecclesiastica dell'Irlanda all'azione dell'episcopato gallico.

Non è qui il caso di dare una bibliografia minuta. Segnaliamo di proposito soltanto quelle monografie che ci sembrano meglio adatte a dare profili convenientemente spiccati delle principali figure da noi menzionate nel capitolo.

Per San Martino la biografia di Sulpicio Severo è quella che ha offerto il materiale grezzo di opere come quella di Leroy de la Marche, *Saint Martin de Tours*, 1890 e di Adolfo Règnier, Saint

Martin, nella collezione «Les Saints» della libreria Lecoffre di Parigi.

Per Sant'Ilario, il Largent ha dato una biografia sommaria nella medesima collezione, la quale potrà essere completata dalla vecchia ma sempre apprezzabile biografia del Gazenove, *Saint Hilary of Poitiers* (London, 1883).

Fondamentali in materia sono gli studi di A. L. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers: 1, *Die sog. Fragmenta historica und der sog. Liber 1 ad Constantium imperatorem*: «Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss, in Wien», Philos-hist. Kl., Bd. 162, Abhandl, 4, 1910; *2, Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius*, «Kritische Untersuchungen zur Kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts» ebd. Bd., 166, Abhandl, 5, 1911.

Su Germano d'Auxerre, eccellente profilo quello di L. Prunel nella già menzionata collezione «Les Saints». Poiché il nome di Germano d'Auxerre è strettamente collegato all'apostolato in Irlanda, è qui il caso di menzionare le opere classiche sulle origini del cristianesimo celtico e precisamente quella dello Zimmer, *Pelagius in Irland* (Berlino, 1901), del Bury, *The life of Saint Patrick and his place in history* (Londra, 1905); Gougaud, *Les Chrétiens celtiques* (Paris, 1911).

Avremmo dovuto in questo capitolo, uscendo dal suo ambito topografico, ma non da quello cronologico e restando sempre aderenti al nostro programma di ricostruire le tappe che hanno

portato, alla caduta del mondo antico, alla organizzazione disciplinare e soprattutto culturale della società uscita dalla predicazione del Vangelo, dedicare quanto meno un accenno a figure che, mentre hanno contribuito con il loro atteggiamento di fronte alle autorità politiche all'attuazione concreta di quella intima differenziazione di valori politici da valori religiosi che è nelle tavole di fondazione del cristianesimo, hanno in pari tempo offerto preziosa opera alla formazione di quella cultura filosofica apologetica, che preannuncia da lungi la costituzione della scolastica.

Alludiamo in maniera particolarissima alla figura di Severino Boezio console nel 510, avversario degli Ostrogoti, condannato da Teodorico, prigioniero a Pavia, giustiziato nel 525. Si sa come le opere di Boezio rappresentarono nel Medioevo la fonte piú largamente consultata in fatto di conoscenze logiche, aritmetiche, geometriche, musicali. Si sa come Boezio avesse nutrito il proposito di portare a conoscenza dei latini l'intiero Platone e l'intiero Aristotele.

La sua traduzione della *Isagoge porfiriana* fu il testo classico della dialettica medioevale. Del suo *De consolatione philosophiae* si è avuta testè l'edizione critica nel Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum».

Nella valutazione dell'opera poetica di Prudenzio ci siamo largamente avvalsi del lavoro di Concetto Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, tradotte e illustrate (Roma, Ausonia, 1917).

XIX
IL MONACHISMO

Tutte le questioni relative alla genesi del fenomeno ascetico organizzato nella società cristiana sono state da noi ampiamente discusse nel volume a cui ci permettiamo di rimandare, *Le origini dell'ascetismo cristiano* (Pinerolo, Casa Sociale Editrice, 1928).

Utili complementi ci sembra che potranno essere attinti dalle seguenti altre opere: A. von Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*; Schiwietz, *Das Asketentum der drei ersten Jahrhunderte*, (Mainz, 1904); Ladeuze, *Étude sur le Cénobitisme Pakhomien*, (Louvain, 1898); Zöckler, *Askese und Mönchtum* (Frankfurt a. M. 1887).

Su San Benedetto possiamo rimandare all'eccellente biografia di Luigi Salvatorelli nelle edizioni Laterza.

Buona opera di divulgazione è quella del benedettino Justin McCann, *Saint Benedict*, (London, Sheed and Ward, 1938).

Già dieci anni prima un altro benedettino inglese, ben noto studioso di cose cristiane antiche, aveva consacrato alla figura e all'opera di San Benedetto una monografia che non esitiamo a definire innovatrice e alla quale noi ci siamo ampiamente riportati.

È l'opera di Dom John Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, (London, Sheed e Ward, 1929).

XX

GIUSTINIANO

Sempre fedeli al nostro programma, noi ci siamo preoccupati, anche a proposito del grande imperatore bizantino del sesto secolo, di inquadrare la nostra trattazione nel piano preconcepito di questa nostra esposizione della storia del cristianesimo.

Abbiamo cercato cioè soprattutto di indagare le forze che hanno presieduto alla ricostituzione di quella unità mediterranea, alle cui vicende sembrano essere state sempre associate le sorti della Cristianità nel mondo.

La migliore biografia di Giustiniano è tuttora, per unanime riconoscimento, quella del bizantinista Charles Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI siècle*, (Parigi, 1901).

Degne ad ogni modo sempre di consultazione le opere di F. A. Isambert, *Histoire de Justinien*, voll. 2, Parigi, 1856; di A. F. Cfrörer, *Kaiser Justinian I*, nella «Bizantinische Geschichte» II, (Gratz, 1873); di W. G. Holmes, *The age of Justinian and Theodora*, voll. 2, Londra, 1912.

Per la legislazione giustinianea rimandiamo alle ben note opere del Krüger, *Geschichte der Quellen und Literatur des romischen Rechts*, (2ª ed. Lipsia, 1912) e del Bonfante, *Storia del diritto romano*, (3ª ed. II, Milano, 1923).

Per la politica religiosa di Giustiniano e le sue ingenti ripercussioni in tutto il quadro della spiritualità mediterranea nel sesto secolo, argomenti questi su cui esiste una letteratura critica ab-

bondante, ci limitiamo a segnalare qualche lavoro in cui è possibile trovare orientamenti generali piú sicuri: Wolfgang Pewesin, *Imperium, Ecclesia Universalis, Roma*, nel volume *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik* (Stuttgart, Kohlhammer, 1937, vol. XI delle «Forschungen zur Kirchen – und Geistesgeschichte); il vecchio ma fondamentale saggio di Louis Duchesne, *Vigile et Pélage*, «Étude sur l'histoire de l'église romaine au milieu du VI siècle», nella «Revue des questions historiques» del 1884; H. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, nelle «Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche», XVII.

INDICE DEI LUOGHI

Abhandl*

Abilene
Abitina (Chaud)
Acaia
Adrianopoli
Africa
Alessandria
Alessandria Troade
Amiens
Anatolia
Ancira
Aniene
Antiochia di Siria
Aquileia
Aquitania
Arabia

* I nomi contrassegnati con asterisco sono relativi ai luoghi di edizione delle opere sul cristianesimo segnalate nella bibliografia.

Aricanda
Arles
Armenia
Armorica
Asia
Asia Minore
Assiria
Assisi
Atene
Attaleia
Autun
Auxerre
Azio

Babilonia
Balcani
Baleari
Bari*
Beauvais
Belgio
Belgrado
Berkeley*
Berlino*
Betlem
Birsa

Bisanzio
Bitinia
Bologna
Bonn*
Bordeaux
Bosforo
Boulogne
Bourges
Breslau*
Bretagna
Britannia

Calahorra
Calcedonia
Calcide
Caledonia
Cambrai
Cambria
Cambridge*
Cappadocia
Carinzia
Carnuntum
Cartagine
Ceffonds*
Celesiria

Cesarea
Cesarea di Filippo
Châlon sur Saône
Chartres
Chaud (Abitina)
Cibali
Cilicia
Cina
Cirta
Clermont
Colonia
Corinto
Costantinopoli
Costanza
Crisopoli

Dacia
Dalmazia
Dardania
Dera
Dorileo
Drepano

Eboracum
Edessa

Edom
Efeso
Egitto
Ellade
Ellesponto
Elvira (Illiberis)
Emilia
Epiro
Eraclea
Europa

Fano
Fenicia
Filadelfia
Filippi
Filippopoli
Filomelio in Frigia
Francia
Frankfurt*
Freiburg im Breisgau*
Fribourg (Svizzera)*
Frigia

Galazia
Galilea

Galles
Gallia
Gallia belgica
Gaza
Gerapoli in Frigia
Gerico
Germania
Gerusalemme
Gesorlacum (Boulogne)
Giessen*
Giudea
Giura
Goettingen*
Golgota
Gotha*
Gran Bretagna
Gratz*
Grecia
Gundesapur

Hainburg
Heidelberg*

Idumea
Illiberis (Elvira)

Illirico
India
Inghilterra, v. Gran Bretagna.
Ippona
Irlanda
Isauria
Ismid (Nicomedia)
Istria
Italia
Iturea

Jena*

Laodicea
Largent*
Legugé
Leipzig*
Lérins
Licia
Licopoli
Liguria
Lione
Lionese senonese
Lipsia*
Londra*

Louvain*
Lutezia

Macedonia
Machero
Magnesia
Mainz*
Manica
Marca
Mardia
Marmoutier
Marsiglia
Mauritania
Meaux
Media
Melitene
Menfi
Mesia
Mesopotamia
Milano
Milevi
Misia
Mitrovitza sulla Sava
Montecassino
Montpellier*

München*
Münster
Mursa

Naisso
Nanterre
Napoli
Narbona
Nicea
Nicomedia
Nicopoli
Nola
Norico
Noviodunum
Numidia

Olimpo
Orange
Orléans
Ormisda
Oxford*

Paderborn*
Palestina
Pannonia

Parigi
Patara
Pavia*
Pelusio
Pepuza
Perea
Perge
Persia
Petovio
Pinerolo*
Pola
Ponte Milvio
Ponto
Propontide

Rafia
Ravenna
Rezia
Rimini
Roma
Rouen

Samaria
San Gimignano
Sardegna

Sardi
Savia
Scitopoli
Scizia
Seleucia nell'Isassia
Sens
Serdica (Sofia)
Sicca
Sicilia
Singidunum (Belgrado)
Siracusa
Siria
Sirmio (Mitrovitza)
Siscia
Smirne
Sofia (Serdica)
Spagna
Stiria
Stridone
Stuttgart*
Succa (passo di)

Taranto
Tarso
Tebaide

Tessaglia
Tessalonica
Teveste
Tiberiade
Tiro
Tongres
Tor di Quinto
Torino*
Toulouse
Tournai
Tours
Tracia
Traconitide
Tralli
Trastevere
Trento
Treviri
Tripolitania
Troia
Troyes
Trullo
Tübingen*

Umbria

Valeria
Vienna

INDICE DELLE PERSONE

Abauto
Abercio
Ablavio
Abra
Abramo
Acacio (scrittore)
Acacio (vescovo)
Achab
Achille
Adamo
Adone
Adriano
Agapito
Agar
Aglaofone
Agostino (sant')
Agricola
Agrippa Castore
Agrippina
Ahura Madza
Akiba
Alarico

Alcuino
Alessandra
Alessandro (eretico)
Alessandro (vescovo)
Alessandro (Lucio Domizio)
Alessandro Magno
Alivisatos H.*
Allectus
Aman
Ambrogio (sant')
Ammiade di Filadelfia
Ammiano Marcellino
Ammonio Sacca
Anassagora
Anastasio (imperatore)
Anastasio (vescovo)
Andrea (sant')
Angramainyu
Aniceto
Anicio Paolina

* I nomi contrassegnati con asterisco sono quelli degli autori delle opere sul cristianesimo segnalate nella bibliografia.

Anna
Annibaliano (fratello di Costantino)
Annibaliano (nipote di Costantino)
Annibaliano (fratello di Dalmazio)
Antigono
Antimaco di Colofone
Antimo
Antinoo
Antioco IV Epifane
Antipatro
Antonina
Antonino Pio
Antonio (Marco)
Antonio Abate
Antonio di Tarso
Anulino
Apollinare di Gerapoli
Apollinare di Laodicea
Apollo
Apollodoro
Apollonio di Tiana
Arcadia Carisio
Archelao
Archippo
Arendt W. A.*

Ario
Aristarco
Aristide
Aristione
Aristobulo II
Aristofane
Aristotele
Arnobio
Arnufide
Artemone
Asterio
Atanasio
Atenagora
Attalo
Attila
Augusto
Aureliano
Aurelio Vittore
Ausonio di Bordeaux
Aussenzio
Autolico

Balaam
Bardenhewer Otto*
Bardesane

Bardy G.*
Barnaba
Baruch
Basilide
Basilio di Ancira
Basilio di Cesarea
Basilio il Grande
Basilio II
Beda
Behm Johannes*
Belisario
Benedetto da Norcia
Bidez Joseph*
Bigg Charles*
Bihlmeyer Karl*
Bizas
Blandina
Blasto
Blesilla
Boezio Severino
Bonfante*
Bonifacio II
Bonifacio VIII
Boterico
Bousset Wilhelm*

Brodin V.*
Bruto
Burro
Bury*

Cadiou René*
Caifa
Caio
Caligola
Callisto
Callistrato
Calpurnio
Camaleonte
Cambise
Campenhausen Hans*
Carducci
Carlomagno
Caro
Carpocrate
Caspar Erich*
Cassiano Giovanni
Cassio Dione
Cassio Longino
Cassiodoro
Castore

Cecilia (santa)
Ceciliano
Cefas, v. Pietro (san)
Ceionio Giuliano
Celestino
Celso
Cerdone
Cesare
Cesaria
Cesario di Arles
Cfrörer A.F.*
Chapman Dom John*
Cheremone
Chevalier Irénée*
Cibele
Cicerone
Cilicio Filone
Cipriano (san)
Cirillo
Cirino
Ciro
Cizico
Claudiano
Claudio
Claudio II il Gotico

Cleante
Clemente Alessandrino
Clemente Romano
Cleobio
Cleopatra
Clodoveo
Clopas
Commodiano
Commodo
Cornelio
Costante
Costantino Magno
Costantino II
Costanza
Costanzio
Costanzo
Costanzo Cloro
Cotelier J. B.*
Cratete
Cresconio
Cresta
Crispo
Crivellucci*

D'Alès A.*

Dalmazio
Damaso
Daniele
Dante
David
De Boor
De Broglie Albert*
Decio
De Faye E.*
Deissmann A.*
Demetriade
Demetrio
Democrito
De Rossi G. Battista
Diehl Charles*
Diekamp Franz*
Diocleziano
Diogene
Diogneto
Dionigi di Alessandria
Dionigi di Corinto
Dionigi di Milano
Dionigi di Olinto
Dionigi il Piccolo
Domiziano

Donato
Donini Ambrogio*
Dositeo
Duchesne Louis*

Eforo di Cimea
Efrem
Egemonio
Egesippo
Elena
Eleutero
Eliano
Elio Aristide
Elio Lampridio
Elio Sparziano
Elios
Elpidio
Elvidio
Emerito
Enoch
Epifane
Epifanio di Salamina
Epitteto
Eracleone
Eraclide (burocrate)

Eraclide di Damasco
Eraclito di Alicarnasso
Eratostene
Ercole
Erma
Ermia
Ermogene
Erode Antipa
Erode il Grande
Erodiade
Erodoto
Eschilo
Esdra
Esichio
Esopo
Ettore
Eufemia (santa)
Eufemio
Eulalio
Eunomio
Eusebio di Cesarea
Eusebio di Nicomedia
Eusebio di Vercelli
Eustachia
Eustazio di Antiochia

Eustazio di Sebaste
Eustochio
Eutiche
Eutropio
Euzoio di Cesarea
Eva
Evagrio Pontico

Fabio Vittore
Facondo di Ermiana
Faraone
Fasael
Fausset W. Y.*
Fausta
Fausto di Riez
Febo
Feder A. L.*
Federico Barbarossa
Feine Paul*
Felice di Aftugni
Felice III
Filagrio
Filete
Filippo (console)
Filippo (fratello di Erode)

Filippo (san)
Filippo di Gortina
Filippo l'Arabo
Filippo Sidete
Filocoro di Atene
Filogonio
Filone Alessandrino
Filosseno
Filostrato
Flaviano
Flavio Vopisco
Flora
Fondano
Fotino
Fozio
Francesco d'Assisi
Frontone
Fulgenzio di Ruspo
Funk*

Gabinio
Gaio
Galerio Valerio Massimino
Galla Placidia
Gaudenzio

Gazenove*
Gebhardt*
Geffcken Johannes*
Gelasio I
Genoveffa (santa)
Genserico
Geremia
Germanico
Germano di Auxerre
Germinio da Cizico
Gesù Cristo
Giacomo (san)
Giamblico
Giasone
Gilda
Giobbe
Giosia
Giovanni Battista (san)
Giovanni Crisostomo
Giovanni Evangelista (san)
Giovanni Ircano
Giove
Giovenale
Giovenco
Gioviano

Gioviniano
Girolamo (san)
Giuda di Gamala
Giuda Iscariota
Giuliano l'Apostata
Giulio (vescovo di Roma)
Giulio Capitolino
Giulio Costanzo
Giuseppe (san)
Giuseppe Flavio
Giustiniano Flavio Pietro Sabbazio
Giustino
Giusto di Legugé
Goedenough Erwin R.*
Goodspeed Edgar J.*
Gorteo
Gougaud*
Gozzoli Benozzo
Graziano
Grégoire H.*
Gregoria
Gregorio (giureconsulto)
Gregorio (il taumaturgo)
Gregorio (vescovo di Alessandria)
Gregorio Magno

Gregorio di Nazianzo
Gregorio di Nissa
Gregorio VII
Gregorio IX
Grisar H.*

Haase F.*
Hagemann H.*
Heckel J.*
Heeren A.N.*
Hera
Hirsch Emanuel*
Holmes W.G.*
Honn K.*
Huet P.D.*
Hüntermann W.*

Iba
Ierocle
Igino
Ignazio di Antiochia
Ilario di Poitiers
Ilarione
Imeneo
Io

Ippolito Romano
Ircano II
Ireneo
Irnerio di Tarragona
Isaia
Isambert F.A.*
Iside
Isidoro (filosofo)
Isidoro di Siviglia
Israele
Ivan

Jahvé
Jeraca

Kipling
Kissling W.*
Kittel G.*
Koch Hugo*
Krüger Gerda*
Krumbacher K.*

Ladeuze*
La Piana Giorgio*
Laqueur Richard*

Lattanzio Cecilia Firmiano
Lauso
Le Fèvre
Le Labriolle P.*
Leone Magno
Leonzio di Antiochia
Leroy de la Marche*
Liberio
Licillo Valeria Liciniano
Lidorio (san)
Lietzmann Hans*
Lisania
Loisy Alfred*
Lommatzsch*
Lorenzo (san)
Luca (san)
Luciano (scrittore)
Luciano di Antiochia
Lucifero di Cagliari
Lucilla
Lucio Aurelio Commodo
Lucrezio
Lupo

Macario

Maggiorino
Malachia
Maleo
Mancini*
Mani
Marcella
Marcello (vescovo di Antiochia)
Marcello di Ancira
Marchesi Concetto
Marciano
Marcione
Marco (filosofo)
Marco (san)
Marco Aurelio
Marco Valentiniano
Maria di Nazareth
Marianne
Maride di Calcedonia
Marino di Arles
Marte
Martin E.*
Martino di Tours
Martirio
Maruta
Massenzio

Massimiano Caio Aurelio Valerio
Massimiliano
Massimilla
Massimino Daza
Massimino di Treviri
Massimo
Matatia
Materno di Colonia
Matteo (san)
Maurice J.*
Mc Cann Justin*
Medea
Megaclide
Meifrot J.*
Melania
Melezio
Menandro
Menna
Mensurio di Cartagine
Meroveo
Metodio di Olimpo
Meyer E.*
Michele Arcangelo
Milziade
Minervina

Minucio Felice
Minucio Fundano
Mitra
Modesto
Mommsen Teodoro
Monceaux Paul*
Montano
Mosè
Müller Karl*
Munck J.*
Musonio

Naboth
Narcisso di Neroniade
Narsete
Nerone
Nerva
Nesso
Nestorio
Neumann K.J.*
Newman
Niceforo Foca
Niceta di Remesiana
Novaziano
Numeriano

Odoacre
Oelher*
Olimpio
Omero
Onorio
Opitz Hans George*
Orazio
Origene
Orso
Ortensio
Osio di Cordova
Ottato di Milevi
Ottavio

Pacifico
Pacomio
Palanque*
Palladio (diacono)
Palladio (scrittore)
Pammachio
Panfilo
Panteno
Paola
Paolino di Nola
Paolo (giureconsulto)

Paolo (san)
Paolo Diacono
Paolo di Costantinopoli
Paolo dl Samosata
Paolo di Tabenna
Paolo di Tebe
Papia di Gerapoli
Papiniano
Paracleto
Pascenzio
Pasquali*
Patricio
Patrizio (san)
Pelagio (consigliere di Giustiniano)
Pelagio (monaco)
Perthel E.*
Pewesin Wolfgang*
Pichon René*
Pietro (san)
Pietro Follone
Pietro Mongo
Piganiol*
Pio
Pisto
Pitagora

Pithou
Platone
Plauto
Plinio
Plotino
Policarpo di Smirne
Polluce
Pompeo
Pomponio
Ponzio Pilato
Porfirio
Prassea
Prisca
Priscilliano
Proclo
Procopio
Prometeo
Prospero di Aquitania
Prudenzio
Prunel L.*
Puech Aimé*

Quinto
Quintiliano

Rabano Mauro
Ramsay W.M.*
Régnier Adolfo*
Reitzenstein Richard*
Reo Agatopo
Reticio di Autun
Rodone
Roger M.*
Romolo
Rudolf Otto*
Rufino
Rufo Volusiano
Rutilio Namaziano

Sabellio
Sabino
Salia
Salomone
Salvatorelli Luigi*
Salviano
Samuele
Satornilo
Saturnino
Scevola Quinto Muzio
Saulo

Secondo di Tigisi
Secondo di Tolemaide
Seeberg Erich*
Seek Otto*
Selena
Seneca
Serapide
Serse
Seston*
Settimio Severo
Severo Secondo
Schäfer J.*
Sciziano
Schiwietz*
Schmidt Karl*
Schwartz Edoardo*
Schweitzer A.*
Sidonio Apollinare
Sigisario
Silverio
Silvestro
Simeone
Simmaco (papa)
Simmaco (senatore)
Simon Mago

Simone
Siracide
Siricio
Siro
Sisto III
Socrate (filosofo)
Socrate (storico)
Sofia (eone)
Sofia (santa)
Sotero
Sozomeno
Staehelin*
Stefano
Stesimbroto di Tasos
Stevenson J.*
Stutz U.*
Sulpizio Severo
Svetonio

Tacito
Taziano
Teagene di Region
Tebutls
Tecla
Teodato

Teodora
Teodoreto di Ciro
Teodorico
Teodoro di Mopsuestia
Teodosio
Teodosio (patriarca)
Teodosio II
Teodoto (filosofo)
Teodoto di Laodicea
Teofilo Antiocheno
Teofilo di Alessandria
Teofronio di Tiana
Teognide di Marmarica
Teognide di Nicea
Tertulliano
Thamin Raymond*
Thierry Amedeo*
Thimme W.*
Tiberio
Timoteo
Tito
Tito Livio
Tolomeo
Tolstoi
Tommaso (san)

Totila
Traiano
Trasalico
Trebellio Pollione
Triboniano
Trifone
Turchi Nicola*
Turmel Joseph*

Ulfila
Ullmann C.*
Ulpiano
Ursacio di Singidunum
Ursino

Valafrido
Valente (imperatore)
Valente di Mursa
Valentiniano I
Valentiniano III
Valentino
Valeriano
Varrone
Vasiliev*
Venere

Vespasiano
Vezio Agorio Pretestato
Vigilio
Vincenzo
Viollet-Le-Duc
Virgilio
Vito
Vittore
Vittorino
Von Harnack Adolfo*
Von Müller Iwan*
Vulcanio Gallicano

Weber Wilhelm*
Werner Martin*

Xifilino

Zaccaria
Zahn*
Zarathustra
Zeiller Jacques*
Zenobia
Zenodoto
Zenone

Zeus, v. Giove.
Zimmer*
Zöckler*
Zosimo