

Introduzione

Patrologia: termine coniato dal teologo luterano J. Gerhard († 1637) nel suo studio uscito postumo *Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum* (Patrologia o opuscolo sulla vita e sui pensieri dei dottori della primitiva chiesa cristiana), pubblicato a Jena nel 1653. Il testo tratta il periodo che va da Erma (II sec.) a Roberto Bellarmino (XVI sec.). La patrologia è la scienza che studia la vita e le opere dei Padri della Chiesa. È una storia letteraria che mira a far rivivere la fisionomia degli scrittori, mentre ne illumina gli scritti. Limitata ai Padri, è parte della *letteratura cristiana antica*, che include autori ortodossi ed eterodossi.

Patristica: nasce come aggettivo, poiché nel secolo XVII si distinguevano vari tipi di teologia: biblica, patristica, scolastica, simbolica, speculativa. Privilegia lo studio delle idee e delle dottrine. Va detto che in ambito strettamente teologico si usa più volentieri questo termine, perché indica l'aspetto principale di cui ci si occupa che è quello dell'aspetto dottrinale.

I *Padri*: Una definizione tradizionale richiede che nel "padre" si ritrovino: ortodossia della dottrina, santità di vita, approvazione della Chiesa, antichità.

- Ortodossia (*Doctrina orthodoxa*): lo scrittore deve essere in comunione dottrinale con la Chiesa, almeno globalmente (non significa necessariamente che tutto ciò che ha scritto sia infallibile).
- Santità di vita (*Sanctitas vitae*): vita conforme al vangelo e testimonianza coerente con l'insegnamento. Perché è importante questo? Perché il messaggio evangelico non è mai solo dottrina. Si tratta di un messaggio che è anche vita (ma non anzitutto una morale!): fare la verità nell'amore. Verità e amore, testimonianza. Ciò che insegnano devono averlo vissuto. Non è necessaria una canonizzazione esplicita, ma ci vuole almeno un riconoscimento generale che lo scrittore ha vissuto conformemente al vangelo in modo esemplare.
- Approvazione della Chiesa (*Approbatio ecclesiae*): non si richiede un'approvazione formale; si manifesta nelle citazioni (*Wirkungsgeschichte*), anche indirette, e nelle allusioni al pensiero di un autore o quando si rimandi alle opere dell'autore. Ciò che ha detto è passato. Gli scrittori antichi, che mancano di una delle prime tre note, vengono tradizionalmente detti *ecclesiastici scriptores*. Sono autori cristiani appartenenti al periodo dell'antichità, se però appartengono alla Chiesa Cattolica, cioè "Universale". I scrittori *non* -ecclesiastici (soprattutto gli eretici) costituiscono, insieme con quelli ecclesiastici, il più ampio cerchio che copre la *letteratura cristiana antica*.
- Antichità (*Antiquitas*): lo scrittore deve appartenere all'Antichità, cioè il periodo della Chiesa primitiva. Non c'è perfetta concordanza tra gli studiosi: tradizionalmente si fa terminare questo periodo per l'Occidente con Isidoro di Siviglia (+ 636) e per l'Oriente con Giovanni Damasceno (+ 749); altri si spingono fino allo scisma del 1054 o fino a San Bernardo (1133). Comunque sia, dopo l'età patristica si parla di "dottori della Chiesa" e non più di "padri". (Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena, Teresa d'Avila)

In ogni epoca ci sono liste di coloro che sono considerati "padri"; gli altri autori ad essi contemporanei, ma che non abbiano tutti e quattro i requisiti richiesti, sono definiti

“scrittori ecclesiastici”. Infine alcuni, che ebbero maggiormente le qualità di padri, sono “dottori della Chiesa”.

Gli antichi non forniscono una frontiera cronologica precisa: le *Bibliothecae Patrum* dell'epoca moderna arrivavano al XV-XVI secolo, mentre le collezioni di testi preparate da Mabillon (sec. XVIII) e Migne (sec. XIX) si fermano a San Bernardo (1091-1153). Oggi si fa terminare il periodo dei Padri con Gregorio Magno (540-604) e Isidoro di Siviglia (560-636) per i latini e con Giovanni Damasceno (675-749) per i greci. Secondo alcuni studiosi bisognerebbe includere anche Beda e il bizantinismo.

P. Congar, in *Les saints pères, organes privilégiés de la Tradition* (articolo apparso sul numero 4 della rivista *Irenikon* del 1962), mette in discussione l'affermazione che attribuisce agli autori dei primi secoli pieno accordo con un'ortodossia definita dopo di loro. I Padri sono dunque organi privilegiati della tradizione; testimoni della definizione dei dogmi trinitario e cristologico, che scrivono quando le verità di fede, in gran parte grazie a loro, prendevano forma ed espressione. Testimoni ed elaboratori della liturgia, di una spiritualità che è contemplazione dogmatica.

Il Concilio di Trento (1546) afferma: «In questioni di fede e di costumi è temerario interpretare la Scrittura contrariamente al sentire della Chiesa e al consenso unanime dei Padri».

Vincenzo di Lerins (†435) pone le basi del principio dell'autorità della Tradizione nel suo *Commonitorium*, stabilendo il principio per cui è parte della Tradizione «ciò che dovunque, ciò che da sempre, ciò che da tutti» (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*) è condiviso. Ancora, nella stessa opera, scrive: «Tutto quello che i santi padri hanno potuto sostenere, in unità di pensiero e di sentire, va considerato come la dottrina vera e cattolica della Chiesa, senza alcun dubbio né scrupolo....Niente dev'essere creduto dai posteri, eccetto quello che l'antichità sacra dei santi padri ha conservato unanimemente nel Cristo».

Il cardinal Newman (sec. XIX) spiega bene l'importanza di questo consenso, e in che cosa esso differisca dalle opinioni private: «Io seguo gli antichi Padri, ma senza ritenere ch'essi possiedano di per se stessi l'autorità che detengono in materia di dottrina o di precetto. Quando parlano di dottrine, essi ne parlano come di dottrine universalmente accettate. Attestano cioè che queste dottrine sono ammesse, non qua e là, ma dappertutto. Noi riceviamo queste dottrine ch'essi insegnano a questo modo, non semplicemente perché essi le insegnano, ma perché recano testimonianza del fatto che tutti i cristiani le accettano in tutti i luoghi. Li prendiamo come onesti informatori, ma non come un'autorità sufficiente in se stessi, benché abbiano anche un'autorità propria. Se riferissero queste stesse dottrine dicendo: “Queste sono le nostre opinioni; le abbiamo dedotte dalla Scrittura, e sono vere”, potremmo ragionevolmente esitare a riceverle dalle loro mani. Potremmo dire che abbiamo gli stessi diritti che hanno loro di trarre deduzioni dalla Sacra Scrittura, e che queste sono semplici opinioni. Potremmo aggiungere che, se le nostre concordano con le loro, è 'una fortunata coincidenza, e nel caso contrario non c'è niente da fare e dobbiamo seguire la nostra propria ispirazione. Certo, nessuno ha il diritto d'imporre ad un altro le sue personali deduzioni in materia di fede. C'è tuttavia un obbligo manifesto per l'ignorante di sottomettersi a coloro che sono meglio informati. È anche naturale che un giovane resti sottomesso per qualche tempo, in modo implicito, all'insegnamento dei più anziani. Ma, a parte questo, l'opinione d'un individuo non è migliore di quella d'un altro. Non così accade per ciò che riguarda gli antichi Padri. Essi non riferiscono la loro *opinione personale*. Non dicono: “Questo è vero perché noi lo vediamo nella Scrittura” - a proposito della quale si possono verificare differenze di giudizio - ma: “Questo è vero perché di fatto è ritenuto

vero ed è sempre stato considerato tale da tutte le Chiese ininterrottamente dall'epoca degli apostoli ai tempi nostri". Si tratta qui d'una semplice questione di testimonianza: avevano mezzi per sapere che quella tale proposizione era stata ed era accettata così? Se, in realtà, quella era la credenza di Chiese così numerose e nello stesso tempo indipendenti, e se queste la consideravano come proveniente dagli apostoli, senza dubbio essa non può non essere vera ed apostolica» (*Discussions and Arguments* 11, 1).

Secondo questo stesso spirito oggi la Chiesa è tornata ai guardare ai Padri, in particolare a partire dagli anni precedenti la celebrazione del concilio Vaticano II. Il progresso ecclesiologico conciliare può essere sintetizzato quale superamento di una visione parziale della Chiesa (nella quale si accentuava in modo unilaterale il suo aspetto esterno, giuridico e gerarchico) con una visione più completa ed approfondita.

I principali fattori teologici e pastorali che hanno portato a questo progresso

Il notevole progresso ecclesiologico del Vaticano II, si ricordi, è stato possibile grazie ad una serie di fattori teologici e pastorali intervenuti nei decenni precedenti:

- Il movimento biblico
- Il movimento patristico: gli studi storico - patristici contribuirono ad approfondire le conoscenze circa la vita della Chiesa ed il suo sviluppo nei primi secoli. Tali studi misero ad esempio in rilievo l'autonomia di cui godevano le Chiese, il ruolo dei loro Pastori, quello svolto in ogni Chiesa dal presbiterio riunito intorno al proprio vescovo e quello dei fedeli laici. Questo movimento ebbe un grande rilievo nell'ambito della "Nouvelle Théologie" che si è sviluppata soprattutto in Francia nella prima metà del secolo XX. Fra i principali autori: Henri De Lubac SJ (1896-1991)¹, Jean Daniélou SJ (1905-1975)², Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e Joseph Ratzinger (1927-)³. Per molti aspetti questo movimento è stato ispiratore di molte idee fondamentali per gli altri.
- Il movimento liturgico, al cui interno, vanno ricordati anche gli studi di H. de Lubac che hanno contribuito alla riscoperta della dimensione ecclesiologica dell'Eucaristia, un tema proprio della grande tradizione patristica.
- Il movimento ecumenico; nel medesimo periodo di tale fermento spirituale uno studioso protestante, P. Benoit, scriveva già nel 1961, nel suo saggio dal titolo *Attualità dei padri della Chiesa*: «L'importanza sostanziale dei Padri consiste precisamente nel loro dirigerci ad un esame della Chiesa, la quale - fatto degno d'attenzione ed unico nella sua storia - ha saputo restare unita ed ecumenica per più di dieci secoli. È vero che la Chiesa dei Padri ha conosciuto eresie, sette e scismi, ma si trattava di divisioni talmente palesi che ha potuto eliminarle senza danneggiare la propria unità di fondo. Non furono che avvenimenti occasionali di purificazione: per quanto dolorosi non hanno rappresentato una frattura reale dell'unità cristiana. Entro la Chiesa antica si ebbero orientamenti vari e correnti teologiche diverse, con differenti metodi di porre e risolvere i grandi problemi. Ma ciò non ha mai impedito alla stessa Chiesa di conservare la sua unità essenziale superando le sfumature specifiche di scuole dissimili. Non mancarono fattori di divisione non-teologici come, ad esempio, la diversità tra la mentalità orientale e quella occidentale. Ma

¹ Nel 1983 venne nominato cardinale.

² Nel 1969 venne consacrato vescovo e nominato cardinale. Nel 1941 diede inizio insieme a H. de Lubac alla grande opera *Sources Chrétiennes* con la collaborazione di molti altri patrologi.

³ Il suo dottorato è su sant'Agostino (tema ecclesiologico), mentre che l'abilitazione è su san Bonaventura (tema di teologia fondamentale). Dal 2005 è papa col nome di Benedetto XVI.

fino al secolo undicesimo non furono mai sufficienti per spezzare l'unità ecclesiastica. L'epoca patristica si identifica con questo filone comune della cristianità; è un periodo unico nella storia di venti secoli di cristianesimo che può giudicare tutta la storia successiva e ci ricorda costantemente lo scandalo delle nostre divisioni e contemporaneamente ci invita a superarle. Possiamo quindi affermare che la patristica è di capitale importanza per la ricerca ecumenica. Se oggi vogliamo far avanzare il dialogo in previsione dell'unità dobbiamo metterci in quel momento della storia della Chiesa nel quale questa era ancora unita, nel momento in cui la teologia era in piena fioritura e l'ipoteca delle ulteriori divisioni non pesava ancora sulle discussioni e non le fossilizzava definitivamente, nel momento in cui la Chiesa era capace di conservare unite in se stessa tendenze e vocazioni diverse. I Padri appartengono a tutti: ai cattolici romani come agli ortodossi, agli anglicani e ai protestanti. Studiare insieme i Padri equivale a trovare - dopo la Bibbia - un terreno comune sul quale possiamo restare uno accanto all'altro».

- Gli sviluppi della missiologia
- La teologia dell'episcopato e del laicato
- I movimenti apostolici laicali

Possiamo concludere questa prima parte tornando a citare le parole che P. Benoit scriveva al termine del suo saggio: «Ecco quanto costituisce l'attualità più significativa della patristica: essa è, nel secolo dell'ecumenismo, il richiamo continuo alla teologia di una Chiesa unita e l'invito costantemente ripetuto a ritrovare l'unità perduta. L'importanza della patristica è nel suo sfociare al centro della ricerca ecumenica. Non è dunque una disciplina rivolta unicamente al passato, ma guarda anche all'avvenire, a questo domani nel quale la Chiesa di Cristo ritroverà la sua vera cattolicità. Il patrista è certamente l'uomo che studia i primi secoli della Chiesa, ma ha pure il dovere d'essere l'uomo che prepara l'avvenire della Chiesa. In ogni caso questa è la sua vocazione».

Perché studiare i padri?

Oggi è molto chiara l'importanza dello studio dei primi secoli. Una certa critica alla chiesa è diventata globale, generalizzata. Siccome si mettono in dubbio il cristianesimo e la Chiesa, si cerca di capire come si è formata quest'ultima. Così molti oggi vogliono studiare le fonti e capire meglio cosa sia successo alle origini, insomma chi ha "inventato" la Bibbia, il canone, la divinità di Gesù e il culto cristiano. Abbiamo bisogno di saper fare chiarezza su questi primi secoli, anche perché ci troviamo di fronte gente molto più attrezzata a livello di conoscenze.

«Nel mondo occidentale secolarizzato, dove le Chiese vedono ridurre la loro capacità di effettiva influenza sugli individui, l'interesse per Gesù non è affatto scemato, anzi si è intensificato. Restrungendo lo sguardo all'Italia, si debbono segnalare, fra le cause che alla lontana hanno prodotto tale interesse, da un lato l'ormai quasi totale alfabetizzazione, che ha messo i singoli in condizione di accedere da soli a testi che parlino di Gesù - siano essi i vangeli, o la pubblicistica di carattere religioso, oppure quella di vario genere, compresa la narrativa, non di rado furbescamente scandalistica - sia l'azione della Chiesa cattolica, che ha incoraggiato, a seguito del rinnovamento promosso dal Concilio Vaticano II, la lettura diretta delle fonti evangeliche. A ciò si unisca, nel recente periodo, la rinnovata centralità del fenomeno religioso, su scala mondiale, e il confronto sempre più frequente nel nostro paese, a causa anche dell'immigrazione, con le religioni diverse dal cristianesimo, in particolare con l'islamismo, e fra le diverse confessioni cristiane. Si aggiunga che il

richiamo alle origini rappresenta una delle dinamiche interne alla stessa storia del cristianesimo e quindi le varie correnti riformiste che si oppongono a taluni esiti istituzionali del cattolicesimo non esitano, in molti casi, a richiamarsi polemicamente alla diversità degli inizi, e alla medesima diversità si richiamano non di rado anche i polemisti agnostici o semplicemente anticlericali. Tutto ciò rende naturale interrogarsi anche sulla figura che ha dato origine al cristianesimo, sulla sua vita e sulle sue intenzioni.” (E. Prinzivalli, *Introduzione al volume*: Emanuela Prinzivalli (a cura di) - Claudio Gianotto - Enrico Norelli - Mauro Pesce, *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, (Biblioteca di testi e studi) Roma, Carocci 2008). Per capire i problemi di oggi bisogna capire la storia che ci ha portati fin qui. Il ricorso alla storia è una sfida per il futuro. Chiunque per capire chi è va a cercare la sua storia, i suoi genitori. Poiché l'identità non è mai statica, è necessario andare all'antichità per capire verso dove camminare.

Situazione attuale e prospettive di sviluppo

La situazione attuale degli studi patristici in Italia e in Europa è alquanto complessa. Bisogna considerare anzitutto che solo di recente le scienze patristiche (essenzialmente la patristica, la patrologia e la letteratura cristiana antica, per quanto possa valere ancora questa distinzione) hanno preso coscienza della loro autonomia disciplinare e metodologica. Sul versante «laico» lo studio dei Padri ha dovuto lottare a lungo con chi si ostinava a considerare l'antica letteratura cristiana come una trascurabile appendice della letteratura classica (greca e latina): e si direbbe – a guardare lo svolgimento ordinario dei programmi di letteratura greca e latina nei licei, e la preparazione degli studenti agli esami di maturità – che si tratta di un pregiudizio molto lungo a morire. Sul versante «teologico», invece, vale ancora – almeno per alcuni aspetti – quello che Michele Pellegrino lamentava all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, cioè che le ricerche di teologia patristica troppo spesso mancano di un'adeguata base filologica e di una solida impostazione storica, a cui troppo facilmente si sostituisce «un più comodo schematismo dottrinale», «suggerito da sviluppi ulteriori del pensiero teologico», sovente estranei alla mentalità dei Padri. Il rischio estremo è che gli scrittori ecclesiastici non appaiano come persone reali, inserite in un proprio contesto storico-culturale, caratterizzato da peculiari vicende spirituali e da intuizioni irripetibili. Di fatto, sono ancora poche le ricostruzioni analitiche globali sulle singole figure degli antichi autori cristiani (spesso quelle che ci sono, sono ritratti di datato colore apologetico). Ancora pochi sono gli studi e i grandi commenti analitici sulle singole opere in se stesse; poche le cosiddette «letture» delle opere, che le colgano come testi organici, e non solo come mattoni per un discorso di storia della Chiesa o teologico, anche se in questi ultimi decenni si è fatto un notevole passo avanti.

Anche per questo motivo è assolutamente encomiabile l'iniziativa del papa Benedetto XVI, che ha colto nelle Udienze pubbliche del mercoledì l'occasione opportuna per presentare alla Chiesa e al mondo – in maniera sintetica quanto efficace – le grandi figure dei Padri e degli Scrittori della Chiesa. In ogni caso, resta globalmente valida la diagnosi di padre Basil Studer, l'illustre patrologo benedettino recentemente scomparso. Egli osservava che, per quanto negli studi patristici gli interessi storico-letterari e quelli dogmatici non siano più in così stridente opposizione, come era accaduto dalla fine del XVIII al XX secolo, tuttavia ancor oggi non mancano delle zone di tensione. Persino negli ambienti favorevoli, come atteggiamento mentale, alla teologia ecclesiale, spesso si affacciano delle riserve sulle modalità con cui le scienze patristiche vengono coltivate dai teologi. Grava sempre su questi il sospetto – spesso, a dire il vero, giustificato – che la loro mentalità dogmatica non

sia in grado di rendere piena giustizia alla storia. Questo stato di cose non può meravigliare. Infatti, il doppio orientamento che, ora più ora meno, è emerso nello sviluppo delle scienze patristiche genera facilmente delle tensioni. Lo storico e il letterato spesso mancano di senso teologico, e il teologo, a sua volta, corre sempre il pericolo di trascurare eccessivamente le caratteristiche peculiari delle forme letterarie e delle realtà storiche.

Sic rebus stantibus, sarebbe di grande profitto alle ricerche patristiche l'apporto di studiosi capaci di superare steccati disciplinari troppo rigidi. Solo l'approccio multidisciplinare, riconosciuto e accettato nella ricerca comune e nel dialogo, si rivela capace di una sintesi originale e feconda. Da parte mia, sono convinto che lo studio delle antiche testimonianze cristiane sia sorgente di discernimento per la cultura e per la Chiesa di ogni tempo. Ritengo infatti che il periodo delle origini – di cui il Concilio di Nicea (325) rappresenta per molti aspetti un traguardo oggettivo – conserva un carisma speciale. È il momento in cui il deposito della fede apostolica si consolida nella tradizione della Chiesa. Per stare all'esempio appena citato, l'impostazione dell'incontro tra cristianesimo e cultura diede frutti decisivi – tali da non poter essere mai più dimenticati – sui piani del linguaggio, del recupero delle diverse culture e della storia intera, dell'individuazione di una comune «anima cristiana» nel mondo e della formulazione di nuove proposte di convivenza umana. In questo senso il ricorso attento e vigile ai Padri della Chiesa è utile, e addirittura necessario, per comprendere e interpretare la stagione presente. Ritengo che tale ricorso sia particolarmente valido dinanzi ad alcune questioni, che forse oggi più di ieri appassionano l'uomo e il credente (per esempio la questione sociale e politica, la questione femminile, il rapporto fede-mondo...), perché in ciascuna di esse il magistero dei Padri può contribuire decisamente a illuminare problemi e soluzioni. Per essere più concreto, propongo un esempio, legato all'esegesi patristica di Romani 13,1-7 («Ognuno sia sottomesso alle autorità superiori...»). Tale esegesi suggerisce nei confronti delle autorità politiche due grandi linee di comportamento. Da una parte si esorta il credente a riconoscere la legittimità delle istituzioni e lo si invita alla sottomissione «per un motivo di coscienza», perché «non c'è autorità se non da Dio, e quelle che ci sono, sono state disposte da Dio». Per altro verso, è escluso che le realtà temporali possano arrogarsi i diritti di Dio e autodivinizzarsi: in tal modo sono confutati in radice il culto dell'imperatore e qualunque pretesa sacralizzante dello stato. Di qui ha origine il duplice atteggiamento dell'accettazione e del rifiuto delle istituzioni politiche («sì, ma...»), caratteristico dei primi secoli cristiani. È un atteggiamento che trova riscontro oggettivo specialmente negli orientamenti caratteristici della «grande Chiesa» (di solito più favorevole al «sì») e dei gruppi settari e rigoristi (spesso orientati al «ma», e talvolta al «no» senza appello): prima di tutto, però, questo atteggiamento trascorre attraverso la coscienza dei credenti, di fronte alle concrete situazioni storiche e alle varie contingenze politiche. In tal modo il messaggio neotestamentario, interpretato e vissuto dalle prime generazioni cristiane, continua a porre due sollecitazioni fondamentali a ogni fedele impegnato nella gestione della politica e dello stato. La prima sollecitazione invita a desacralizzare il potere e ad opporre una radicale obiezione di coscienza dinanzi alle pretese totalitarie delle istituzioni politiche. La seconda sollecitazione, conseguente alla prima, afferma l'autonomia della coscienza individuale, e impegna al doveroso discernimento di ciò che è servizio della comunità e obbedienza alle leggi da ciò che è idolatria dello stato e capitolazione di fronte a un potere ingiusto. In questo modo il discepolo dei Padri, mentre si guarda da illusorie e anacronistiche soluzioni, intravede feconde prospettive di attualizzazione e di impegno.

Per un dialogo tra i «Padri di ieri» e la «cultura di oggi»

Per impostare un dialogo costruttivo e fecondo tra i «Padri di ieri» e la «cultura di oggi» è necessario assumere una prospettiva piuttosto ampia. Occorre riconoscere anzitutto che il secolo XX è stato segnato da una serie imponente di accelerazioni e di mutamenti, in tutti i campi: anche in quello che più da vicino ci interessa, che riguarda il rapporto tra la Chiesa e la cultura, e più complessivamente tra il cristianesimo e la cultura. Quel lento e secolare processo, che comincia a manifestarsi nel Rinascimento – per il quale la Chiesa si sente prima isolata, e poi per lungo tempo assediata e minacciata dal mondo, e per il quale d'altra parte il mondo a poco a poco si radica su basi strutturali diverse rispetto alle precedenti, che erano intimamente ispirate alla fede cristiana –: questo processo trova ai nostri giorni la sua consumazione e, almeno in parte, il suo superamento. In esso infatti si manifesta con tutta la sua forza incisiva la secolarizzazione, quel fenomeno ben noto alle società occidentali, che reca in sé il declino della pratica religiosa, la desacralizzazione del mondo e la conformità ad esso, il disimpegno della società dalla religione, la trasposizione di modelli di comportamento e di credenze dalla sfera «religiosa» alla sfera «mondana». Certo, ci si riferisce ancora, esplicitamente o implicitamente, ai valori evangelici, i quali tuttavia appaiono come staccati dalla radice che li nutre. Bisogna ammettere però che alcuni sistemi hanno addirittura rinnegato totalmente tali valori. Il 18 agosto 1991, parlando in Ungheria alle comunità protestanti, Giovanni Paolo II ha efficacemente delineato questa situazione: «I nostri avi su questo continente», ha detto il Papa, «anche dopo la Riforma condividevano la convinzione, spesso data per scontata, che la società e la cultura europee avessero la loro origine e ispirazione nei valori religiosi: la fede nel Dio Trino e in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, la visione della vita sulla terra come pellegrinaggio verso la vita eterna, l'innato e inalienabile valore della persona umana dal suo concepimento fino alla morte... Oggi la società tende a ignorare, e perfino a ripudiare gran parte di questo retaggio». Ma bisogna anche ammettere che lo sviluppo degli eventi ha assunto per alcuni aspetti una fisionomia diversa da quella prevista. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo è tramontato il positivismo scienziatista, che, se mai, ha lasciato il posto al neopositivismo di prevalenti interessi logico-linguistici. E ora stanno davanti ai nostri occhi lo scacco del marxismo e il crollo del «muro», dovuti al fallimento, in vaste zone del mondo, della concezione atea e del sistema economico e sociale comunista; d'altra parte lo smarrimento lasciato da quei regimi, che pensavano di cancellare Dio dalla e nella società, ha lasciato un vuoto, che rischia sempre più di essere colmato dall'irrompere di fattori negativi, recati dalle società opulente. Di fronte alle immense sfide poste alla Chiesa dalle ideologie e dagli eventi della nostra epoca, occorre rilevare che molti fedeli hanno fatto proprie un'attenzione e un'apertura nuove verso il mondo, un atteggiamento che – per quanto concerne la Chiesa cattolica – è stato solennemente sancito dai documenti del concilio Vaticano II. D'altra parte – e completiamo così l'ampio quadro di riferimento sin qui evocato, per entrare più direttamente nella questione in esame – la medesima situazione culturale ha indotto i cristiani a interrogarsi più a fondo sulla loro identità e sui loro fondamenti, perché il Cristo da loro testimoniato parlasse con efficacia agli uomini di oggi. Già nel 1946 Henri de Lubac scriveva parole che non si possono dimenticare: «Il cristianesimo, prima di poter essere adattato nella sua presentazione alle generazioni moderne, occorre che nella sua essenza rimanga se stesso. Infatti, quando è se stesso, è a un passo dall'essere adattato. La sua natura non è forse di essere vivente, e per ciò stesso sempre attuale? Il grande sforzo consiste dunque nel ritrovare il cristianesimo nella sua pienezza». E continuava, giungendo così al cuore del nostro problema: «Ma come

ritrovare il cristianesimo, se non risalendo alle sue fonti, cercando di comprenderlo nelle sue epoche di vitalità esplosiva? Come ritrovare il significato di tante dottrine e di tante istituzioni, se non attraverso l'impegno di raggiungere quel pensiero creativo, di cui esse sono state la concretizzazione? Quante esplorazioni nelle lontane regioni della storia presuppone una ricerca di tal genere! Del resto, ci sono voluti quarant'anni per entrare nella terra promessa. Occorre a volte molta arida archeologia per far sgorgare di nuovo fontane d'acqua viva». Non è un caso che pochi anni prima, nel 1942, proprio Henri de Lubac – insieme a Jean Daniélou e a Claude Mondésert – avesse dato inizio alla celebre collana *Sources Chrétiennes*, con l'intenzione di mettere a disposizione del pubblico le opere complete dei Padri della Chiesa. In effetti, risalire alle fonti cristiane significa risalire agli antichi scrittori cristiani. In questi ultimi decenni molti «utensili», per così dire, concettuali, metodologici e bibliografici sono stati messi in opera per una lettura più fedele della tradizione consegnataci dai Padri. Resta il fatto – e accenno ad alcuni elementi di metodo per un dialogo costruttivo e fecondo tra i Padri di ieri e la cultura di oggi – che le opere degli antichi scrittori cristiani non si leggono comodamente e distrattamente come il giornale; non hanno rapporto con la quotidianità banale e ciarliera della cronaca, ma piuttosto con l'attualità perenne dei grandi problemi umani e cosmici che riguardano le cose presenti e future. Servono un armamentario di conoscenze e la padronanza di alcuni strumenti di base, per essere in grado di penetrarne e di apprezzarne il messaggio; servono ancora la costanza e la pazienza nello studio. Si tratta della necessaria attrezzatura da acquisire, dei metodi da applicare per entrare nella familiarità con l'ambiente, lo spirito e l'eredità dei Padri. In tali ambiti le discipline antico-cristiane e classiche – a cominciare dallo studio delle lingue latina e greca – hanno larghi spazi di impegno da offrire alle persone sensibili ai valori della cultura.

Il messaggio dei Padri per una cultura dell'Europa unita

Amore per la fede e passione per la cultura: potrebbe essere questa la sigla distintiva della dottrina patristica. Oggi invece si nota spesso in coloro che dicono di amare la fede un certo distacco dalla cultura, e in coloro che dicono di amare la cultura una certa diffidenza verso la fede. I nostri Padri, invece, hanno saputo coniugare la fede e la ragione, il Vangelo e la cultura, mettendo al centro della loro dottrina il Logos, Gesù Cristo, colui che insegna all'uomo la sua vera vocazione, e il giusto atteggiamento da assumere verso Dio, l'uomo e il mondo. In particolare, sono soprattutto due i modi con i quali i Padri ci possono aiutare a riscoprire il messaggio del Vangelo nel mondo di oggi, o – se preferiamo – nell'impegno di una «nuova evangelizzazione» della cultura (mi riferisco qui alla cultura mediterranea europea): per continuità e per contrasto. I Padri sono vicini al nostro sforzo per continuità, nel senso che la riflessione sulle radici della cultura europea trova in loro l'*humus* normale di riferimento, e la sua fondazione letteraria e storica. Ma i Padri aiutano il nostro sforzo anche per contrasto, perché – come è stato osservato con ragione – l'odierno cattolicesimo rischia di essere troppo acquiescente nei confronti di una certa cultura dei valori comuni e dei diritti dell'uomo, una cultura dei valori che molto spesso non corrisponde a un'autentica gerarchia dei valori. Penso che il richiamo all'antropologia dei Padri, dove la dignità dell'uomo è saldamente radicata nella creazione divina e nell'immagine di Cristo, servirà a chiarire l'oggetto e i confini del dialogo sui valori, che rimane comunque necessario e urgente. Su questa linea di riflessioni – e così concludo – possiamo addurre la risposta di un «filosofo mediterraneo», non precisamente cattolico, nel corso di una recente intervista. Alla domanda: «Secondo molti, dalla crisi della modernità si esce soltanto attraverso un

riferimento all'Assoluto. E secondo lei?», Massimo Cacciari ha risposto così: «Certamente no! O almeno, bisogna precisare che cosa s'intende per Assoluto. Nella nostra cultura il vero termine di riferimento non è l'Assoluto, ma l'Incarnazione. Questo è il messaggio evangelico: guarda il "totalmente Altro" nel tuo prossimo, ma quello concreto, quello che muore in croce, davanti a cui devi fare proskunesis, genuflessione, come davanti a qualcosa di sacro. Questa è la vera chiave dell'Europa. Invece, pensare di uscire dalla crisi restaurando una qualche trascendenza, un Assoluto nel senso di *ab-solutum*, un punto di riferimento sciolto dal dramma dell'Incarnazione, è folle. Bisogna ricordare infatti che il Risorto non è un individuo totalmente risanato, ma si presenta con i segni della crocifissione». Sono parole che fanno pensare, anche di fronte al dibattito odierno sulla presenza del Crocifisso nelle aule pubbliche: al di là dell'esegesi che se ne può fare, ci richiamano ancora una volta alla dottrina dei nostri Padri. Essa ci insegna a non disperdere il cristianesimo in un vago senso della trascendenza, o in una discutibile cultura dei valori comuni: ci invita piuttosto a vedere il trascendente nel Crocifisso risorto – unico vero centro della storia e della cultura –, a contemplarlo e a servirlo anche nel fratello da amare, fino al dono supremo della vita.

STORIA DELLA STORIOGRAFIA

Fin dall'antichità il mondo cristiano riflette sulla propria storia e cerca di delineare profili dei più eminenti studiosi del pensiero. Eusebio di Cesarea (†339), nella sua *Storia ecclesiastica*, per primo dà largo spazio alla storia della letteratura. Girolamo (†420) nel suo trattato *Sugli uomini illustri*, scrive 135 brevi agiografie, da Pietro a lui stesso. Gennadio di Marsiglia, verso il 490, ne prosegue l'opera aggiungendo un centinaio di biografie. Isidoro di Siviglia (†636) ne aggiunge ancora 47 e il suo discepolo Ildefonso di Toledo altre 14. In Oriente, dopo Girolamo, ci sono le vite scritte dal patriarca Fozio nel suo *Myriobiblion* dell'858. Varie biografie si possono trovare anche nel lessico bizantino *Suda*. Alcune delle vite che si trovano in queste opere proverrebbero comunque dall'*Onomasticon* di Esichio di Mileto, nella qual opera un anonimo avrebbe inserito varie biografie di cristiani.

In epoca carolingia c'è una buona conoscenza dei Padri, ma, letti e meditati in ambienti scolastici, anche nei secoli seguenti, sono citati dai teologi come autorità, senza indagarne il pensiero individuale.

Col Rinascimento, insieme alle lingue greca e latina, si riscopre il patrimonio patristico e i Padri vengono invocati, da ambo le parti, nella controversia tra Riforma e Chiesa Cattolica (es. le *Centurie di Magdeburgo* del 1559, opera luterana contro le deviazioni cattoliche, o gli *Annali ecclesiastici* di Baronio). Il benedettino tedesco Giovanni Tritemio (†1516) e il gesuita Roberto Bellarmino (1542-1621) redassero ciascuno ampie opere dal titolo *Gli scrittori ecclesiastici*, comprendendo gli autori dalle origini al Medioevo incluso. La Riforma luterana, invece, rinnova, l'amore per i Padri a livello propriamente teologico. I riformatori, infatti, come sottolinea il Benoît, pur mettendo in primo piano l'autorità della Bibbia, non rifiutavano la storia e il suo sviluppo, bensì facevano del principio biblico un criterio di giudizio di essa: pertanto ai Padri, pur non essendo considerati allo stesso livello della Bibbia, veniva attribuita un'autorità proporzionale al loro accordo con la Scrittura. Lutero riteneva che nell'insieme i Padri manifestassero la fede in Cristo della Chiesa antica.

I Padri vengono accettati non per la loro antichità o per la loro santità o per il riconoscimento ecclesiale o per la loro unanimità di vedute, cioè in base ai criteri cattolici

di definizione di Padre, ma in virtù dell'omogeneità al pensiero biblico. Questo criterio segna una svolta importante negli studi patristici, perché rende impossibile una citazione meccanica e arbitraria dei testi e implica un serio esame, un'analisi critica. Siamo però ancora sempre su un piano teologico e contenutistico e l'analisi dei testi è funzionale alla polemica nei riguardi della Chiesa cattolica, quindi è soggetta talora a manipolazioni e forzature.

A sua volta, la parte avversa, cioè i teologi cattolici, usa i Padri con scopo opposto, ma secondo la medesima impostazione: si prendono le affermazioni dei Padri per appoggiare questo o quel dogma, questa o quella pratica. L'uso dei Padri resta un capitolo dell'apologetica.

Così nel '500, insieme alla tradizione patrologica specifica dell'Umanesimo, si prolunga e si sviluppa anche la tradizione patristica, vale a dire l'utilizzazione teologica dei Padri in vista dell'elaborazione dottrinale. Ma la controversia sui Padri spinge gli storici protestanti e cattolici ad uno studio sempre più serio: già alla metà del '500 si trovano i primi importanti lavori consacrati ai dottori della Chiesa antica.

Nei secoli XVII e XVIII si ebbero molti altri lavori individuali, finché i Benedettini Maurini cominciarono a pubblicare sistematicamente le opere dei Padri precedute da una lunga introduzione sulla vita, le opere e la dottrina di ogni autore. In questi secoli si fissano inoltre i limiti cronologici della Patristica e si scoprono moltissimi testi inediti. A tale proposito si possono ricordare gli italiani Muratori (1672-1750) e Mansi (1692-1769). Nel 1729 don Rem Cellier pubblica il primo dei ventitre volumi di una *Storia generale degli autori sacri ed ecclesiastici*, che arriva fino alla metà del XII secolo.

Nei secoli XIX e XX, fino a tutt'oggi, continua la scoperta e l'edizione dei testi, le cui principali collane sono riportate nella seguente bibliografia.

TRASMISSIONE DEI TESTI

Nel mondo antico tutte le opere erano copiate a mano, pertanto esse, quando sono riuscite a sopravvivere fino all'epoca della stampa, vi sono arrivate piene di errori, contaminazioni, aggiunte e mancanze.

In epoca antica per primo Cassiodoro (485-580), nel suo monastero di Vivarium, fa sistematicamente tradurre dal greco e copiare le opere dei Padri. Nel corso del Medioevo furono i monasteri, specialmente grandi abbazie come Bobbio, S. Gallo, Reichenau, Corbie a conservare il patrimonio patristico. I testi greci erano noti attraverso traduzioni latine e tutti erano trasmessi in raccolte (egloghe, filocalie, catene, florilegi, apoftegmi).

Ai Padri Cappadoci (IV secolo) risale una delle prime raccolte, una *Filocalia* di testi di Origene. In Occidente, invece, domina Agostino, dalle cui opere Prospero, Eugippo, Floro di Lione, Beda compongono volumi di *Sentenze*. Addirittura Isidoro di Siviglia compone una *summa teologica* costituita da citazioni di Agostino e Gregorio Magno. Nel VII secolo "Defensor" di Ligugè, nel suo *Liber scintillarum*, allarga l'interesse a sentenze morali ed ascetiche, includendo i Greci ed Efrem il Siro. Contemporanei sono gli anonimi *Testimonia Divinae Scripturae et Patrum* e anche gli omeliari attingono largamente ai Padri.

A partire dal Rinascimento poi, in seguito alla riscoperta di molti testi e, soprattutto, grazie all'invenzione della stampa, gli scritti dei Padri tornarono ad essere letti e diffusi in versione integrale, spesso raccolti in collezioni sistematiche. La prima fu l'opera di Pietro Hallois, costituita da due tomi in folio, apparsa nel 1633 col titolo di *Illustrium scriptorum Ecclesiae Orientalis, qui sanctitate iuxta et eruditione I et II saeculo floruerunt et*

Apostolis convixerunt vitae et documenta (Vite e documenti di illustri scrittori della Chiesa Orientale, che fiorirono nel I e II secolo per santità ed erudizione e vissero con gli Apostoli). Seguirono le raccolte di Suarées, Combéfis, Migne (quest'ultima, apparsa nel secolo XIX, è costituita da centinaia di volumi).

Purtroppo tutte le raccolte fin qui citate non contengono testi editi criticamente (ossia mancano di uno studio filologico che restituisca il testo nella sua forma presumibilmente più vicina all'originale), problema cui si è cominciato a provvedere solo nel secolo XX.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Si indicano solo (con una parziale eccezione per opere italiane) alcune opere fondamentali o recenti, senza alcuna pretesa di completezza: in esse si troverà ulteriore bibliografia.

Repertori bibliografici

American Theological Library Association, *ATLA Bibliography Series*, Metuchen N.J. 1974-

L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine, Paris 1924/26-

Bibliographia Patristica. Internationale patristische Bibliographie, Berlin 1956- (con *Supplementum* tematico dal 1980)

Bibliographie biblique. Biblicai Bibliography. Biblische Bibliographie (P.-E. Langevin), Québec 1972-

Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, Maredsous 1921/28-(suppl. della *Revue Bénédictine*)

Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1899- (in precedenza sotto il tit.: *Bulletin théologique, scientifique et littéraire*)

Bulletin signalétique (du CNRS). 527: Histoire et sciences religieuses, Paris 1970- (in precedenza la teologia era compresa nella sezione: *Philosophie*)

Elenchus of Biblical Bibliography, Roma 1985- (precedentemente: *Elenchus bibliographicus biblicus*)

Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, München etc., 1925-

New testament Abstracts, Weston Mass. 1956-

Religion index, Chicago: 1. *Periodicals*, 1977-78- (precedentemente: *Index to Religious Periodical Literature*, dal 1949); 2. *Multi-author Works*, 1970/75-

Revue d'histoire ecclésiastique. Bibliographie, Louvain 1900-

Science of Religion, Amsterdam 1980- (precedentemente: *International Bibliography of the History of Religions*, Leiden, dal 1952)

Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie. Universitätsbibliothek Tübingen, Theol. Abteilung, Tübingen 1975- (riproduce gli indici delle riviste ricevute dalla biblioteca)

Strumenti di lavoro

Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearb. Auflage, hrsg. von K. u. B. Aland, Berlin-New York 1988

Baur, C., *Initia Patrum Graecorum*, 2 v., Città del Vaticano 1955

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Paris 1975-

- Bibliotheca Hagiographica Graeca*. 3. ed. a cura di F. Halkin, 3 v., Bruxelles 1957; F. Halkin, *Auctarium*, Bruxelles 1969; Id., *Novum Auctarium*, Bruxelles 1984
- Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, ed. Sodi Bollandiani, 2 v., Bruxelles 1898-1901; H. Fros, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplernentum*, Bruxelles 1986
- Blass, F. - Debrunner, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen 1984/16 (tr. it. Brescia 1982)
- Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (CD.ROM), Turnhout 1991-(concordanza informatica del vocabolario degli autori cristiani latini)
- Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum*, 5 v., Turnhout 1974-1987 Dekkers, E., *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1961
- Goodspeed, E. J., *Index patristicus sive clavis Patrum apostolicorum operum*, Leipzig 1907 (rist. 1960)
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1933-1979 (tr. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento* Brescia 1965-1992)
- Kraft, H., *Clavis Patrum Apostolicorum*, München 1963
- Moulton, J.H. - Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, London 1914-1929
- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961
- Vattasso, M., *Initia Patrum et aliorum scriptorum ecclesiasticorum latinorum...*, 2 v., Roma 1906-1908 (rist. Graz 1959)
- Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament...* unter der Leitung von K. Aland, 2 v. in 3 t., Berlin-New York 1978-1983

Opere di consultazione

- The Anchor Bible Dictionaiy*, ed. D.N. Freedman, 6 v., New York [etc.] 1992
- Dictionary of the Apostolic Church*, ed. J. Hastings, 2 v., Edinburgh 1915-1918
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1924-1953
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1912-
- Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1928-
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1937-
- Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1903-1972
- *** *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, dir. da A. di Berardino, 3v., Casale Monferrato 1983-1988
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.Br. 1957-1967
- Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, London 1974
- Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neu Ausgabe begonnen von G. Wissowa, Stuttgart 1894-1980 (3 serie parallele: 1. Reihe, 2. Reihe, Supplement). L'opera di consultazione fondamentale per l'antichità greca e romana, ivi compreso il cristianesimo.

Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche, ed. J.J. Herzog, A. Hauck, Gotha 1896-1913

Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950-

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1956-1965

Theologische Realenzyklopädie, ed. G. Krause, G. Müller, Berlin; New York 1976-

Manuali di Patrologia

Altaner, B., Stuiber, A., *Patrologie. Leben, Schrjften und Lehre der Kir chenväter*, Freiburg; Basei; Wien 1981 (tr. it. con aggiornamenti propri: B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1981)

Bosio, G., Dal Covolo, E., Maritano, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa*, 3 v., Torino 1990-1993 (con antologia)

Dattrino, L., *Patrologia*, Casale Monferrato 1991

Mannucci, U., Casamassa, A., *Istituzioni di patrologia*, 2 v., Roma 1948-1950

Peters, G., *Lire les Pères de l'Eglise. Cours de patrologie*, Paris 1988 (tr. it. in 2 v., Roma 1984-1986)

Quasten, J., *Patrology*, 3 v., 1950-1960; tr. it. in 2 v., Torino 1967-1969 e ristampe; vi si è aggiunto: *Patrologia III. I Padri latini (secoli IV-V)*, a cura di A. Di Berardino, Torino 1978

Storie della letteratura cristiana antica

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hrsg. von W. Haase u. H. Temporini, *II. Principat*, Berlin-New York 1974 (i vv. 25-27 di questa sezione, ciascuno in più tomi, ancora in corso di pubblicazione, sono dedicati alla letteratura cristiana precostantiniana)

Aune, D.E., *The New Testament in its Literary Environrment*, Philadelphia 1987

Amatucci, A.G., *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1955

Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 v., 1912-1932 (tra queste date sono comprese le più recenti edizioni dei singoli volumi)

Beck H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977

Campenhause, H. von, *Griechische Kirchenvater*, Stuttgart 1967 (tr. it.. Brescia 1967)

Campenhause, H. von, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1986 (tr. it. Firenze 1970)

Christ, W. von, *Geschichte der griechischen Litteratur*, bearb. von O. Stählin u. W. Schmidt. *Zweiter Teil: Die nachklassische Periode der griechischen Literatur*, 2 v., München 1924, rist. 1961-1981 (sulla lett. cristiana: O. Stählin, p. 1105-1492)

D'Elia, S., *Letteratura latina cristiana*, Roma 1982

Dibelius, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936*, hrsg. von F. Hahn, München 1990

Dihle, A. *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München 1989

Fontaine, J., *La letteratura latina cristiana. Profilo storico*, Bologna 1973

Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, hrsg. von R. Herzog u. P. L. Schmidt, München 1989- (in corso; l'opera esce anche in tr. francese, Turnhout 1993-)

Harnack, A. von, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. I: Die Überlieferung und der Bestand; II: Die Ghronologie*, 4 v., Leipzig 1893-1897 (1958) (resta fondamentale)

Koester, H., *Introduction to the New Testament*, 2 v., Philadelphia; Berlin; New York 1982

Labriolle, P. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. revue et augm. par G. Bardy, 2 v., Paris 1947

Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 v., Paris 1901-1923

Moricca, U., *Storia della letteratura latina cristiana*, 3 v. in 5 t., Torino 1925-1934

Pellegrino, M., *Letteratura greca cristiana*, Roma 1983 Pellegrino, M., *Letteratura latina cristiana*, Roma 1985

Puech, A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle*, 3v., Paris 1928-1930

Salvatorelli, L., *Storia della letteratura latina cristiana dalle origini alla metà del VI secolo*, Milano 1936

Simonetti, M., *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969

Strecker, G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992

Vielhauer, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin-New York 1978

Importanti collezioni di testi

Testo originale (con o senza traduzione):

Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berlin 1914- (II serie dal 1984). Grande edizione critica.

Biblioteca patristica, Firenze 1984 (ediz. critica, tr. it., introd., commento)

Bibliothèque hellênôn paterôn kai ekklesiastikôn syngrapheôn, Athênai 1955 (testi greci)

Collection des universités de France, Paris 1920- (dedicata ai testi classici contiene un certo numero di edizioni critiche, con tr. francese, di autori cristiani)

Corona Patrum, Torino 1975- (ediz. critica, tr. it., commento. Precedentemente era la collezione: *Corona Patrum Salesiana*)

Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Turnhout: *Series Latina*, dal 1954; *Series Graeca* dal 1977 (in entrambe solo ediz. critica dei testi); *Series Apocryphorum* dal 1983 (ediz. critica, tr. in lingue moderne, commento); *Initia Patrum Latinorum*, 2 v., 1971-1979; *Instrumenta lexicologica Latina* (microfiches), dal 1982. Collezione di grande importanza.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien, 1866- (molto importante; alcune delle sue edizioni sono riprese nel *Corpus Christianorum*)

Fontes Christiani, Freiburg i.Br. 1990- (ediz. critica, tr. tedesca, introd., note)

Die griechischen christlichen Schriftsteller (inizialmente: *der ersten drei Jahrhunderte*), Berlin 1897- (ediz. critica dei testi originali; collezione di primaria importanza)

Kleine Texte für (theologische und philologische) Vorlesungen und Übungen, Bonn 1902- (testi brevi in edizioni critiche accurate)

Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass., 1912- (serie greca e latina con numerosi autori cristiani; testo originale e tr. inglese)

Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971- (ediz. critica, tr. inglese)

Patristische Texte und Studien, Berlin 1963- (contiene numerose edizioni critiche, con o senza tr. e commento)

Patrologiae cursus completus, ed. J.-P. Migne, Paris: *Series Graeca*, 167 v., 1857-1866, più 2 v. di indici (di Th. Hopfner), 1928-1936; *Series Latina*, 221 v. compresi gli indici, 1841-1864 (collezione di base; tutti i testi noti all'epoca, secondo le migliori edizioni dei sec. XVI-XIX, di cui si riproducono anche introduzioni e note; una trad. latina accompagna i testi greci; ricca di refusi e non più all'altezza delle esigenze critiche odierne, resta indispensabile per il gran numero di testi non ancora riediti)

Patrologiae cursus completus... Series Latina. Supplementum, a cura di A. Hamman, 5 v., Paris 1958-1974 (testi non compresi nell'opera precedente, editi secondo criteri più moderni)

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, ed. G. Krüger, Tübingen 1891-

Society of Biblical Literature (SBL) Texts and translations, Missoula, Mont. 1972- (testo, tr. inglese; diverse serie parallele)

Sources chrétiennes, Paris 1941- (ediz. critica, tr. francese, introd., note, talora approfondito commento; collezione di primaria importanza)

Studies and Documents, London, etc., 1934-

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin, [etc.] 1882- (in più serie successive): fondamentale collezione, destinata in origine a ospitare edizioni e studi

preparatori per i *Griechische christliche Schriftsteller*, comprende numerose importanti edizioni di testi cristiani antichi

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, Paris 1904-1912 (uscirono 20 v.; testo e tr. francese)

Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, Cambridge [etc.] 1891-

Solo traduzione:

Ancient Christian Writers, Westminster Md [etc.] 1946- (tr. inglese)

Ante-Nicene Fathers, New York 1-10, 1886/87 (tr. inglese)

Bibliothek der Kirchenväter, Kempten [etc.] 1869-1938 (tr. tedesca)

Collana di testi patristici, Roma 1976- (tr. italiana)

Collection Les Pères dans la foi, Paris 1977- (tr. francese)

Erbetta, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 v. in 4 t., Casale Monferrato 1966-1981 (tr. italiana; la raccolta più ampia di apocrifi cristiani antichi)

Lettture cristiane del primo millennio, Milano 1987- (precedentemente: *Lettture cristiane delle origini*, Roma; tr. italiana con introd. e note)

Library of Early Christianity, Philadelphia, 1986- (tr. inglese)

Moraldi, L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 v., Casale Monferrato 1994 (tr. italiana)

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, ed. W. Schneemelcher, 2 v., Tübingen 1987-1989 (tr. tedesca; 5. ed. della raccolta fondata da E. Hennecke, 1. ed. 1904)

A Select Library of (the) Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, ed. Ph. Schaff, Oxford 1887-1900 (tr. inglese).

PARTE I: LE ORIGINI (SEC. I-II)

Letteratura apocrifa

La definizione, che ha un'accezione negativa (apocrifo = inautentico, eretico), è utilizzata per distinguere questi scritti da quelli che poi sono stati considerati canonici. Essi sono legati sia all'Antico Testamento, sia al Nuovo. A noi resta poco di queste opere, in quanto, una volta fissato il canone, esse furono emarginate. Vengono prodotte fra il I e il III secolo, epoca in cui il canone scritturistico venne definito sulla base del principio (così formalizzato solo nel V secolo, ma preesistente) *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*.

III ai Corinzi, nel IV secolo era nel canone siriano. Tra le lettere pseudepigrafe di Paolo, benché non canonica.

Vangeli giudeo-cristiani: ci sono noti soltanto attraverso la tradizione indiretta, ossia se ne conoscono soltanto parti citate da altri autori.

dei Nazareni

degli Ebioniti

degli Ebrei

Vangelo degli Egiziani: Vangelo di un gruppo di encratiti. II secolo.

Vangeli frammentari: pervenuti soprattutto su papiri.

Vangelo di Tommaso: ritenuto eretico già da Origene. È costituito da *logia* (detti) e parabole di Gesù, appartiene al genere dei detti sapienziali (79 in comune coi Sinottici). Didimo in greco e Tommaso in aramaico significano gemello (in senso mistico, iniziato alla stessa conoscenza). Questa tradizione è propria dell'ambiente siriano. È del II secolo e la sua presenza nella tradizione manoscritta non è inferiore a quella dei Sinottici.

Tommaso appare depositario di una conoscenza concessagli per rivelazione e sarebbe l'unico ad aver capito la vera identità di Gesù (1, 13). Manca la dimensione storica dell'uomo Gesù e la salvezza non viene dalla sua morte e risurrezione, ma dalla sua parola. Il regno non è un'entità futura, ma presente e fortemente spiritualizzata: è la conoscenza di se stessi come figli del Padre vivente. Tale conoscenza è identica a quella che il Padre ha del credente, dunque è Sapienza divina. Ad essa possono pervenire solo gli eletti, i solitari (*monachòs* = colui che ha ritrovato l'unità originaria). C'è un forte ascetismo sessuale, concezione negativa del mondo e delle relazioni interpersonali. Benché ritrovato fra testi gnostici e interpretabile in tal modo, non presuppone i miti dello gnosticismo.

PROLOGO: Queste sono le parole segrete che Gesù il vivente disse, e che scrisse Didimo Giuda Tommaso.

I Chi trova l'interpretazione di queste parole non gusterà la morte

Vangelo di Pietro: ortodosso, ha interesse per la divinità di Gesù, anche se tende al docetismo (dal greco *dokèo* = sembrare, apparire: il corpo di Gesù non sarebbe stato

realmente di carne, ma solo un'apparenza. Dunque irreali sarebbero state la sofferenza e la morte in croce). Fa della polemica anti giudaica. Nato nella zona di Antiochia.

Ascensione di Isaia: in greco, scritta in Siria all'inizio II secolo. Isaia vede il Cristo, però la salvezza non viene dalla sua morte, ma dalla sua vittoria sulle potenze ribelli (si incarna scendendo di nascosto, si fa uccidere senza rivelarsi, sceso agli Inferi mostra la sua gloria e da lì risalendo conquista tutto).

Apocalisse di Pietro: Palestino o Siria Occidentale, II secolo.

Dialogo del Salvatore - Epistola di Giacomo - 2 Apocalissi di Giacomo - Libro di Tommaso. L'atleta scrive ai perfetti - Vangelo di Maria - Epistola degli Apostoli: rientrano tutti nel genere dei dialoghi del Risorto. A parte l'ultimo, sono tutti gnostici. Del II - III secolo.

Natività di Maria - Infanzia del Signore Gesù - Atti Apocrifi degli Apostoli (di Giovanni, Pietro, Paolo, Paolo e Tecla, Tommaso): del II - III secolo.

I PADRI APOSTOLICI

La stessa definizione di questi scritti è assai problematica, in quanto l'elenco delle opere comprese sotto questa denominazione non è uguale per tutti. Simonetti preferisce usare la definizione di "testi di ispirazione scritturistica", in quanto vari furono trattati come testi canonici (*Clemente Romano ai Corinzi*, *Il Pastore* di Erma, la *Lettera di Barnaba*). Gli scritti abbracciano un arco di tempo che può andare indicativamente dalla distruzione di Gerusalemme avvenuta nell'agosto del 70 d.C. fino al martirio di Policarpo il 23 febbraio del 155/167.

***Didachè* o *Insegnamento dei dodici Apostoli*:** fine I - inizio II secolo (80 ca., o poco dopo il 100). Manuale per le comunità cristiane, che riunisce testi di diversa origine e genere. La prima parte ripropone il *Trattato delle due vie*. Nella via della luce, fra comandamenti positivi e negativi, sono inseriti alcuni detti di Gesù (presenti nei Vangeli), ma senza essere presentati come tali. La prima parte è presentata come catechesi prebattesimale. Seguono istruzioni per il culto: Battesimo, preghiera (il Padre nostro è simile a quello riportato da *Mt*, ma deriva dalla tradizione liturgica), Eucaristia e seguente azione di grazie. L'ultima parte contiene questioni disciplinari, su come valutare apostoli e profeti itineranti, sulla base del loro comportamento. Continua riguardo i salari, la gerarchia locale, la celebrazione domenicale, poi per noi il testo si interrompe.

Genere: disciplinare-liturgico. Compilazione. Manualetto catechetico. Testo riscoperto (successivamente fusa in più compilazioni ecclesiastiche varie, andò persa) nel 1873 a Costantinopoli in un manoscritto assieme a Barnaba e 1-2 *Clementis*. Un testo molto citato nell'antichità e molto conosciuto, ma poi perduto. Il titolo completo è: *l'Insegnamento del Signore ai gentili trasmesso dai dodici Apostoli*, o brevemente: la *Dottrina* (didachè) dei *dodici Apostoli*. Ovviamente non sono stati gli stessi Apostoli a scrivere questo libretto, che porta il loro nome per aver maggiore autorità. Si tratta di una compilazione anonima di fonti diverse con l'inserimento di testi preesistenti. L'autore giudeo-cristiano mette insieme testi utili per l'edificazione dei convertiti dal paganesimo. Sono delle regolamentazioni delle funzioni liturgiche. È il più antico regolamento ecclesiastico che possediamo (un po' l'inizio del diritto canonico) ed è una testimonianza importante del bisogno di regolare la comunità (digiuni, preghiere, eucaristia, catechismo). La data è discussa; alcuni pensano all'inizio del secolo II (100-150), ma sempre più gli studiosi si orientano per date anteriori (cfr. *Nuovo dizionario Patristico e di antichità cristiane* I, 1400-1402) come l'80-120. Il testo consiste comunque in vari strati redazionali, il più antico dei quali risale al periodo 50-70 (sull'eucaristia). Luogo: Antiochia di Siria (entroterra); vicino al vangelo di Matteo in Siria (in fase orale?). Lo scritto sembra provenire da una comunità siro-palestinese. Contenuto: L'interesse dell'autore (o degli autori) è soprattutto di livello etico e pratico, e riguarda il comportamento del cristiano, la liturgia e le questioni disciplinari. Si nota una certa polemica antiggiudaica (cfr. digiuno e preghiera) ma il contesto è ancora tutto giudeocristiano (il modo di citare il VT, clima biblico, costumi giudaici). La fede cristiana viene espressa in categorie giudaiche. Ministeri itineranti: apostoli, profeti, dottori (cfr. 1Cor 12,28); ministeri stabili: vescovi e diaconi.

Struttura

16 capitoli in due blocchi (1-10; 11-15) (i capitoli, come in ogni opera antica, non sono originali).

1-6 catechesi delle due vie; cfr. Dt 30,15-19; 5,32-33; Qumran

- è basata su una fonte giudaica. Nel testo arcaico però sono inserite molte interpolazioni cristiane (1,3-2,1), che rivelano una grande vicinanza al vangelo di Matteo (ma non sono citazioni letterarie; il materiale sembra provenire da uno stadio dei vangeli in tradizione ancora orale o una raccolta di detti e insegnamenti - fonte Q?). La via della vita: pratica dell'amore di Dio e del prossimo (c. 1), fuga del peccato (cc. 2-3), adempimento dei nostri doveri (cc. 3-4). La via della morte: peccati che la caratterizzano (c. 5), esortazione alla vigilanza (c. 6).

7-10 raccolta di istruzioni liturgiche:

- battesimo, digiuno, preghiera, eucaristia (9-10) [schema di iniziazione cristiana, struttura catecumenale?]. La Didachè è una fonte molto importante per lo studio degli inizi della liturgia cristiana. Battesimo nel triplice nome. Il Padre Nostro è citato nella formula di Matteo. Il Battesimo: forma, materia e modo d'amministrarlo, preparazione al battesimo (c. 7). Il digiuno: giorni di digiuno (c. 8,1). La preghiera: il Pater tre volte al giorno (c. 8, 2-3) come lo *shema*; capitoli 9-10: L' Eucaristia: preghiera per il calice, per il pane spezzato, dopo la comunione, condizioni per ricevere l'eucaristia (cc. 9-10). Sezione molto arcaica. Influsso giudaico della benedizione sul pasto festivo (rito del pasto detto berakà). Vicina alla tradizione antiochena di Lc 22 e 1 Cor 11.
- I calice
- Pane spezzato
- Cena (poi tolta e chiamata agape)
- Preghiera
- (II calice)

11-15 questioni disciplinari e ministeri, cioè istituzioni sulla vita comunitaria

Condotta da tenere verso i ministri carismatici del vangelo, gli apostoli e i profeti (c. 11); verso i pellegrini (c. 12); verso i profeti e dottori (c. 13). Istruzioni sulla sinassi eucaristica domenicale, confessione dei peccati (c. 14), gerarchia locale; correzione fraterna, esortazione a vivere secondo il vangelo (c. 15). Gli apostoli non sono dodici (come dice il titolo) sono missionari itineranti. I profeti erano dominanti come figure ministeriali (cfr. 1 Cor 11; Ap 13 ad Antiochia c'erano profeti e dottori). Pluralità di figure ministeriali non solo carismatiche. Giunia e Andronico apostoli prima di me; Aquila e Priscilla.

16 escatologia:

Invito a vegliare nell'attesa della seconda venuta del Signore (parusia). La caduta del Tempio è del 70. È un testo importante perché ci parla delle condizioni di vita di una comunità cristiana di cui nessun vangelo parla. (condizioni di un cristianesimo non greco, che ci fa pensare alle nuove frontiere dell'evangelizzazione cfr. Cina, senza verbo essere, logos...).

Osservazioni

Fu considerata canonica da Clemente e Origene;

Schema simile (due vie) presente in Barnaba -nella sezione delle due vie (18-20)- ed Erma; testimonianza di cristianesimo non greco, oggi importante perché il nesso cristianesimo-occidente si sta perdendo.

*Lettera di **Clemente Romano** ai Corinzi*: scritta durante la persecuzione di Domiziano nel 96. Si tratta di una lettera ufficiale della chiesa di Roma alla chiesa di Corinto, così come si legge nell'intestazione. Clemente, vescovo di Roma dopo Lino e

Cleto, avrebbe conosciuto gli Apostoli, secondo la testimonianza di Ireneo di Lione. C'è una letteratura agiografica su di lui e molti testi gli vengono attribuiti, ma il solo certo è questo. Un manoscritto del NT conserva, dopo l'Apocalisse, due lettere di Clemente in greco, ma la seconda è un'omelia. Parla della gelosia che sconvolge la chiesa di Corinto. L'occasione è la deposizione dei presbiteri/episcopi a Corinto, senza accuse particolari, se non quella di fare posto ad altri. Forse, oltre che invidia e gelosia, la causa era anche la presenza di una comunità gnostica contro presbiteri fedeli ad un'ortodossia legata a Pietro e Paolo e dunque gradita a Roma, tuttavia manca ogni polemica dottrinale. La soluzione suggerita da Clemente sarebbe l'emigrazione dei capi dell'iniziativa, che così potrebbero evangelizzare altri luoghi (dunque non si tratterebbe di eretici, se si affida loro una missione). Forse a Corinto si desiderava abolire il presbiterato, che ai tempi di Paolo non c'era. Il significato globale della lettera è oggetto di discussione tra gli studiosi. Alcuni vi hanno visto la prima manifestazione del primato del vescovo di Roma, altri una semplice esortazione fraterna, volta a ristabilire la concordia e la pace. In effetti, l'aspetto parenetico è vivo, sostenuto con numerosi esempi di comportamenti virtuosi tratti dall'Antico Testamento. Tuttavia non sfuggono quei passi in cui la chiesa di Roma adotta un tono fermo, chiedendo l'obbedienza alle disposizioni date, con l'autorità di chi parla in nome di Dio (63,2). Certamente la lettera va interpretata come un caso di *corruptio fraterna* da chiesa a chiesa, secondo una prassi antica già attestata a Qumran e nella comunità cristiana descritta dal vangelo di Matteo (cfr. Mt 18, 15-18), prassi che richiede un atteggiamento di amore, ma che riveste indubbiamente anche dei risvolti giuridici, quali l'esclusione dalla comunità o dalla salvezza. Si spiegherebbe così sia il tono fraterno del documento, sia la fermezza nell'esigere l'obbedienza. L'apice di questa richiesta si legge nella grande ammonizione di 58,2-59,20, passo che lascia supporre nella chiesa di Roma la consapevolezza di una corresponsabilità per le altre chiese. Clemente termina con una lunga preghiera, di impronta prettamente giudaica, per le varie necessità dei cristiani che si trovano in tutto il mondo e per coloro che detengono l'autorità. La lettera rivela una singolare fusione di tre ambienti culturali diversi: giudaico prima, poi ellenistico e, infine, romano. Una caratteristica: le citazioni dell'Antico Testamento sono moltissime e quasi sempre prese in senso letterale, cioè secondo il senso morale. Sono riportati anche alcuni detti (loghia) di Gesù, che non si trovano però alla lettera nei vangeli canonici.

Struttura e contenuto

Introduzione: lode della comunità

4-36: sconvolgimenti attuali a causa di invidie ed esempi veterotestamentari di invidia e discordie

37-61 invito alla sottomissione, umiltà, penitenza ed esempi veterotestamentari

Riepilogo

Dati importanti:

- testimonianza sulla presenza a Roma di Pietro e Paolo,
- testimonianza della persecuzione (di Nerone 68, Domiziano 81-96, Nerva)
- 44,1: prima testimonianza della importanza della successione apostolica
- 59,1-2: pericolo di disobbedienza a Roma
- 24-25: risurrezione e araba fenice
- 20: filosofia stoica e ordine del mondo
- 44,5; 57,1 gerarchia: vescovi e diaconi; presbiteri
- cristologia bassa; *pais theou* (servo/figlio di Dio); il Signore *kyrios*, ma a Cristo non

viene mai dato il titolo di *theos*, sommo sacerdote, custode delle anime nostre; cristologia arcaica di tipo giudeocristiano; monoteismo e fede in Cristo. Non si cita la Trinità.

- 59-61: ricorda l'Anaphora delle prime liturgie;
- 61,1-2: preghiera per lo stato; Cfr. Cap 40: inno universale in forma di preghiera; sembra un prefatio o un testo liturgico.
- Il testo mostra grande familiarità con il VT e le sue istituzioni.
- Tessuto di riferimenti biblici dell'AT. Non si citano testi NT.

Nel 170 un vescovo di Corinto, Dionigi scriverà al vescovo di Roma, Soter, dicendo che la prima lettera di Clemente viene letta nella liturgia a Corinto e non solo a Corinto (Eusebio 3,16). Utilizzata e citata nella lettera di san Policarpo ai Filippesi.

- Testo interessante per la liturgia e la teologia di Roma di quel tempo.
- La chiesa di Roma interviene ufficialmente in un'altra comunità, nell'ambiente di Corinto, Asia minore, non in ambiente latino.

Benché solo la *I Clementis* sia autentica, sono state attribuite a Clemente varie opere:

- *II Clementis*: è la più antica omelia a noi pervenuta, da collocare verso il 150 ca: il tono è semplice e l'oratore procede con metodo uniforme. Cita passi del Nuovo Testamento come scrittura e vede la chiesa come un'entità preesistente alla sua apparizione storica. Testo dell'Asia minore (ambienti giudei siro-palestinesi), non di Roma. La tradizione manoscritta la riporta dopo la *I Clementis*.
- *Epistulae ad virgines*. Le lettere ai vergini sono due lettere indirizzate agli asceti databili tra III e IV sec, indirizzate a vergini di ambo i sessi. Testi interessanti per i primi movimenti ascetici. Gettano un po' di luce sull'affascinante mondo dei missionari itineranti dei primi secoli. Il loro autore si presenta come uno dei numerosi fedeli, uomini e donne, che hanno stabilito di osservare la verginità per il regno dei cieli.
- *Pseudo-Clementine*: composti da *Omellie e Recognitiones*. Testi popolari romanziati. Trattano della vita di Clemente a Roma che riferisce quanto visse come compagno di Paolo. Parlano di gruppi di vergini a Roma (quindi la cronologia è tarda), probabilmente dell'inizio IV sec. Dovrebbe essere collocata tra gli apocrifi degli apostoli. Per precisione si tratta di due lettere, una di Pietro a Giacomo e una di Clemente a Giacomo, venti omelie, ovvero prediche missionarie inviate da Clemente a Giacomo, infine dieci libri di riconoscimenti, una specie di romanzo a scopo didattico, il cui protagonista è Clemente Romano ritenuto discendente della famiglia imperiale alla ricerca della verità e che, saputa la notizia dell'apparizione del Figlio di Dio in Palestina, va in Oriente, dove incontra Pietro e si mette al suo seguito, ritrovando poi anche i propri familiari.

Le sette lettere di Ignazio di Antiochia: secondo successore di Pietro sulla cattedra di Antiochia di Siria, terza città per grandezza del mondo antico, al tempo dell'imperatore Traiano (98-117). Dalla Siria fu portato a Roma per subirvi il martirio negli spettacoli con le bestie feroci. Solo i personaggi importanti venivano trasportati, infatti solitamente le persecuzioni erano locali. Durante il viaggio godette di una relativa libertà che gli permise, durante le soste fatte nell'Asia Minore, di mantenere i rapporti con le comunità cristiane e di accoglierne le delegazioni. Attraversando l'Asia Minore scrisse lettere alle Chiese, perché si attenessero alla tradizione apostolica. Eusebio ne ricorda sette citandone anche qualche brano: tre da Smirne agli *Efesini*, *Magnesii* e *Tralliani*; e tre da Troade ai *Filadelfesi*, *Smirnesi* e a *Policarpo* vescovo di Smirne. Da Smirne scrisse una quarta lettera

ai *Romani*, supplicandoli di non fare nulla per evitargli il martirio, sua aspirazione suprema. Stando alle indicazioni di Eusebio, Ignazio potrebbe essere stato martirizzato sotto l'imperatore Traiano, verso l'anno 110 d.C. Le lettere paiono spontanee, ma non manca l'uso di mezzi retorici. Polemizza con gruppi che uniscono docetismo e pratiche giudaizzanti; inoltre rifiutano l'autorità del vescovo, contestano i presbiteri, non rispettano i diaconi. Probabilmente sono carismatici. L'accento è sull'unità, che deve sorgere intorno al Vescovo. La cristologia è incentrata sulla reale umanità e divinità di Gesù e afferma la verginità di Maria. Solo questo può garantire la salvezza e la premessa ne è l'Eucarestia, la partecipazione alla carne di Cristo resuscitata da Dio. Nella lettera ai Romani parla del senso del martirio.

Visione teologica di Ignazio

Si potrebbe riassumere tutto il pensiero di Ignazio in una sola parola: **unità** (*hènosis, henòtes*).

Unicità di Dio e unione tra il Padre e Gesù

Per Ignazio la Chiesa nasce dal mistero di una unità, quella di Dio (*Magn.* 8,2; 7,2), nel senso veterotestamentario. Unità che è il mistero anche dell'**unità tra Cristo e Dio** (cfr. *Magn.* 1,2), e di Cristo stesso - uomo e Dio (contro il docetismo, cfr. tra altri *Eph.* 7,2). Ignazio dice a Cristo "mio Dio". Questa unità è anche la vita e la via del cristiano: la vita di ogni credente dovrà tendere a imitare e riprodurre questa unità "carnale e spirituale" realizzata nella carne di Cristo, questa misteriosa unità di Cristo con il Padre. Questa unità di ogni credente a Cristo può essere tale da arrivare fino alla ri-presentazione nel credente della morte di Cristo, cioè al martirio o nell'eucaristia. Troviamo in Ignazio importanti affermazioni di fede cristologica, che preludono a formule più definite. L'errore che denuncia con forza è una cristologia di tipo doceta, proveniente da speculazioni di tipo gnostico-giudaico. Cristo, afferma Ignazio, non si è incarnato solo in apparenza, ma è veramente della stirpe di Davide secondo la carne, nato veramente da una vergine, ha sofferto è morto ed è veramente risuscitato.

Eucaristia sacramento di unità

L'eucaristia, sacramento di unità, fa la chiesa, è simbolo visibile dell'unica Chiesa radunata attorno all'unico Cristo, figlio dell'unico Padre (*Magn.* 7,2; *Philad.* 4,1). È quindi proprio nell'eucaristia che si manifesta al massimo l'unità.

Unità della Chiesa

È chiaro allora che questo mistero dell'unità del cristiano con Cristo si traduce, si attua e si esprime nell'unità dei cristiani tra loro, l'unità della Chiesa. Ignazio ha una concezione molto alta della chiesa, che è di Dio Padre e di Gesù Cristo, da lui eletta, amata e santificata. La Chiesa deve essere apostolica, cioè in comunione con l'insegnamento degli apostoli, tramite il vescovo. Deve essere anche una, non solo interiormente, ma anche visibilmente, attorno all'unico vescovo e all'unico altare (eucaristia), unita nella fede e nella preghiera. La chiesa poi è cattolica: questo titolo compare nella lettera agli Smirnesi al capitolo 8 per la prima volta. Non è facile cogliere il senso esatto in cui lo intende Ignazio, ma potrebbe raggruppare questi tre significati: in primo luogo in senso letterale di universale proprio perché la chiesa è diffusa in ogni parte del mondo, in secondo nel senso di completa perché possiede la verità piena e tutti i mezzi ordinati alla salvezza, per ultimo nel senso di vera, in opposizione ai gruppi particolari degli eretici, che non sono in comunione con essa.

Unione alla gerarchia

Questa unità si esprime poi, fuori della liturgia, in un organismo visibile, che è l'organizzazione gerarchica, necessaria al suo funzionamento, secondo il triplice grado vescovo-presbiteri-diaconi. La figura del vescovo è figura dell'unità visibile e dell'integrità della fede, ma anche di autorità spirituale, perché in lui c'è lo Spirito di Cristo (cfr. *Eph.* 3,2; *Rom.* 9,1). La tripartizione del ministero è strana in questo periodo. Senza questa gerarchia non si può parlare di Chiesa: *senza di loro non c'è Chiesa* (*Trall.* 3,1). In *Smyrn* 8,2 la moltitudine (*plethos*) radunata diventa *ekklesia* quando ad essa vi sia unito il vescovo. Il termine *katholikè* è stato interpretato ora in senso spaziale, cioè *universale* inteso in senso geografico ora in senso di "ortodosso", in contrapposizione ai gruppi di eretici, che non erano la vera Chiesa. Questo termine però, in una etimologia più fedele, ci orienta in un'altra direzione: quella dell'unità, della pienezza. Deriva infatti da *kata holòn*. Nel *Martirio di Policarpo*, di 40 anni ca. posteriore alle lettere di Ignazio, questo termine è riferito alla chiesa di Smirne e nel saluto ci si rivolge "a tutte le comunità della Chiesa santa e cattolica che sono in ogni luogo".

Unità nell'obbedienza della fede e nell'amore

L'unità è fondata innanzitutto sulla *pistis* garantita dal vescovo, contro le eresie che la minacciano (i doceti in particolare). Fede è quindi credere nella storicità dell'incarnazione e della passione di Cristo. Questa fede viene resa manifesta dall'*agape* che è imitazione di Cristo. Imitazione di Cristo nel sacrificio eucaristico o nel martirio. Il costituirsi della chiesa attorno alla sua gerarchia (c'è chiesa laddove c'è vescovo coi presbiteri e diaconi) si esprime e si attua nel legame di obbedienza dei fedeli laici ad essa.

Concludendo

Nelle lettere di Ignazio troviamo una gerarchia ben definita indice prima che di una sua idea della chiesa, anche forse di una prassi nelle comunità cristiane a cui si rivolge. Queste lettere sono la prima testimonianza di una gerarchia a tre gradi ben distinta dal popolo dei fedeli: vescovo, presbiterio e diaconi. L'unità della comunità, intorno al vescovo, assistito dai presbiteri e i diaconi, diventa il principio di protezione contro le dottrine eretiche che cominciano a fiorire all'inizio del secolo II. Ci sono anzitutto le varie correnti del *docetismo*, cioè il rifiuto di accettare una vera e propria Incarnazione del Verbo divino: l'umanità del Cristo, l'essere celeste, sarebbe stata soltanto un "apparenza" (*dokeîn* = "essere apparente" cioè irreale).

Comincia una *teologia del martirio* come il più alto grado della sequela di Cristo. Nella *Lettera ai Romani*, in modo molto impressionante, Ignazio supplica ardentemente i cristiani influenti nella capitale di non intraprendere nulla che potrebbe impedire il suo martirio. L'autore brama di essere unito con Cristo nel martirio. Questo rimarrà il grande ideale nella letteratura patristica prima della *Pax Constantina*.

Riferimento alla morte come ad un parto, cfr. *Rom* VI,1.

Roma è una sede preminente, superiore? *Ef* 18

Osservazioni

Cita il NT (presuppone Mt e conosce la tradizione giovannea; cita Paolo, 1 Cor, anche Ef e Gal) ma non conosce il canone; cita 3 vv. l'AT come "è scritto" (in Fil 9,1-2 dice che AT è buono; ma va contro i giudaizzanti in *Magn.* 9,10; sabatisti). Insiste sulla novità del cristianesimo e non sulla continuità; parla di eros (deve essere un pagano convertito). Chiara teologia trinitaria e dell'incarnazione (Cristo vero uomo vero Dio). Cristo è *theos*. C'è una cosiddetta recensione lunga delle lettere (che comprende 13 lettere) e una breve (3, sintesi in siarico). L'autentica è quella comprende le 7 lettere sopra citate.

*Lettera di **Policarpo di Smirne** ai Filippesi:* Policarpo conobbe Giovanni ed altri discepoli del Signore. Nato probabilmente dell'80 d.C., fu costituito vescovo di Smirne dagli Apostoli, infatti quando incontrò Ignazio di Antiochia, che era sulla via del martirio verso Roma, attorno all'anno 115, Policarpo era già vescovo di Smirne. Lo divenne dunque in età giovanile, verso i trent'anni. Subì il martirio in età avanzata il 23 febbraio del 167, avendo almeno 86 anni. Venne a Roma al tempo di Aniceto (154-167) per discutere la questione della Pasqua, senza soluzione, ma mantenendo la comunione. Il racconto del martirio, fu scritto appena un anno dopo, dunque è fra i più attendibili.

Nella lettera si congratula con la sua Chiesa per l'assistenza ad Ignazio e la esorta a rimanere nella verità. Seguono una serie di indicazioni morali per diverse categorie di individui; poi polemizza contro il docetismo e esorta alla pazienza, di cui sono esempio i martiri. Infine, dopo altre esortazioni, affronta il caso di Valente, presbitero di Filippi, che ha deviato per cupidigia. Invita alla longanimità con lui e alla preghiera, anche per le autorità, per quanto persecutrici.

Organizzazione ecclesiale

Anche Policarpo presenta i presbiteri come un collegio che è a capo della chiesa insieme ai diaconi (*Phil*, pref.) e ci dà uno spaccato su una comunità, quella di Alessandria, che alla stessa epoca di Ignazio è organizzata in modo differente. Del resto quando si viaggia nella patristica si deve essere abituati a questa varietà di stili nella chiesa e a queste vere e proprie diversità di organizzazione tra le chiese. La lettera di Policarpo non fa alcuna menzione del vescovo singolo, come anche quella di Ignazio ai Romani. Conosce il binomio vescovi-diaconi e poi presbiteri.

La data della Pasqua

Agli inizi del pontificato di Aniceto e precisamente verso la fine dell'anno 154, Policarpo venne a Roma onde trattare con il papa di diverse questioni, ma principalmente di quella che riguardava la data della celebrazione della Pasqua, data sulla quale però non riuscirono a trovare un accordo. Malgrado ciò essi rimasero uniti tra loro e nell'assemblea dei fedeli, Aniceto a titolo di onore concesse a Policarpo di celebrare l'Eucaristia e si separarono l'un dall'altro in pace, dando così a vedere che la differenza delle consuetudini poteva essere tollerata quando non intaccava l'unità fondamentale della Chiesa. Comunità capaci di sopportare le differenze.

Martirio

Policarpo fu messo a morte nell'anfiteatro di Smirne nel 155 (o 176), all'età di 86 anni ("era il grande sabato"), per non rinnegare pubblicamente la fede cristiana. Abbiamo una preziosa testimonianza del suo martirio sul rogo, scritta da un'autore anonimo alla chiesa di Filomelio: il *Martirium Polycarpi*, che è il più antico esempio di *Acta Martyrum* autentici, e che fu inviato dalla chiesa di Smirne "a tutte le comunità cristiane della santa chiesa cattolica, che sono in ogni luogo" (*Martyr. Polyc.*, saluto). Insieme con la lettera di Ignazio d'Antiochia ai romani, questo testo ci dà una delle testimonianze più forti della brama nella Chiesa dei primi secoli di essere unita con Cristo nel martirio. Per la prima volta viene chiamato "padre" un vescovo e appare il termine martire.

Lettera di Barnaba: prima metà del II secolo. È un trattato la cui cornice epistolare, esile, è artificiale. Nella prima parte c'è la spiegazione di molte profezie per dimostrare che gli Ebrei non hanno capito nulla e l'eredità è passata ai Cristiani, i quali hanno la retta interpretazione delle scritture. Poi, dal cap. 18, si passa ad «un'altra conoscenza e insegnamento»: comincia così un *Trattato delle due vie*, come la prima parte della *Didachè*

e la *Dottrina degli Apostoli*. Si tratterebbe di un perduto trattato di etica giudaica, con affinità con la dottrina qumranica dei due spiriti di verità e di perversione costituiti da Dio sul mondo: alla via della luce, governata dagli angeli, corrisponde una serie di comandamenti; la via della tenebra, diretta dagli angeli di Satana, è caratterizzata da una serie di atteggiamenti negativi. Lo scritto composto da 21 capitoli, si presenta diviso in due parti, nella prima (cc. 1-17) l'autore addebita ai giudei l'incapacità di comprendere le Scritture avendole intese sempre in senso letterale. L'autentica lettura dell'Antico Testamento è possibile solo mediante un'interpretazione allegorica che consente di cogliere il senso spirituale della legge come prefigurazione di Cristo. Sullo sfondo sta il problema dell'identità cristiana in rapporto alla matrice giudaica. La seconda parte (cc. 18-21) riprende la catechesi morale della Didaché, riproponendo lo schema delle due vie.

PROBLEMI DELLA TRADIZIONE E DELL'AUTORITÀ

I *Symbola fidei*

Fin dal tempo degli apostoli, la pratica della Chiesa richiedeva, prima del battesimo, una esplicita professione di fede nelle dottrine essenziali di Gesù Cristo. I candidati dovevano imparare a memoria una data formula (*symbolon* = segno di riconoscimento), e recitarla ad alta voce davanti all'assemblea riunita. Da questa consuetudine nacque il rito solenne della *traditio* (consegna) e della *redditio symboli* (restituzione del Simbolo). La confessione della fede faceva parte integrante della liturgia battesimale, e senza ammettere pienamente questo fatto è impossibile comprendere la storia del Simbolo. Uno studio della storia primitiva del Simbolo rivela due forme distinte: la formula cristologica e la formula trinitaria.

1 La formula cristologica

La formula più primitiva del Simbolo è conservata in una glossa di Atti 8, 37. Filippo battezzò l'eunuco d'Etiopia quando questi ebbe professato la sua fede: «Credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio». Questo passo prova che il Simbolo è cominciato con la professione della fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio. Non era necessario esigere di più dai candidati al battesimo. La confessione del messianismo di Gesù bastava, in particolare, per i convertiti dal giudaismo. Col tempo, si aggiungono titoli sempre più numerosi. Poco dopo, la parola «Salvatore» venne ad incorporarsi nella formula. Apparve così l'acrostico $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ (pronuncia: *ichzùs*), simbolo molto in uso nel mondo ellenistico, giacché $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$, "pesce", contiene le iniziali delle cinque parole greche significanti «Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore». Tertulliano e l'iscrizione di Abercio (fine del II secolo) attestano la popolarità di questa formula nell'ultima metà del II secolo. Assai prima però si trovano nella letteratura cristiana antica professioni di fede in Cristo d'un carattere più formale e insieme di portata più vasta. Già san Paolo in *Rom.* 1, 3s. presentava il vangelo di Dio come il messaggio del «Figlio suo, uscito secondo la carne dalla stirpe di David, e costituito nella sua potenza di Figlio di Dio, secondo il suo spirito di santità, per la sua resurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore». Formule di questo genere s'incontrano in 1Cor. 15, 3 s., e 1Pietr. 3, 18-22. È possibile che esse fossero in uso nella liturgia. Questa conclusione s'impone spontaneamente, soprattutto quando si esamina il sommario dell'opera della Redenzione che Paolo traccia in Fil. 2, 5-11. Verso l'anno 100, Ignazio d'Antiochia (*Trall.* 9) proclamava la sua fede in Cristo in termini che ricordano molto da vicino il secondo articolo del *Simbolo degli apostoli* (secolo VI): «Gesù Cristo, della stirpe di David (figlio) di Maria, che è veramente nato, che ha mangiato ed ha bevuto, che è stato veramente

perseguitato sotto Ponzio Pilato, che è stato veramente crocifisso, ed è morto al cospetto del cielo, della terra e degli inferi, ed è anche veramente risuscitato dai morti. Fu suo Padre che lo risuscitò, lo stesso Padre che ci risusciterà in Gesù Cristo, noi che crediamo in lui, al di fuori del quale non abbiamo la vera vita».

2. *La formula trinitaria.*

Accanto alla formula cristologica esisteva fin dall'epoca apostolica una formula trinitaria per il rito battesimale. Questa appunto finì col diventare la forma predominante; il comandamento del Signore: «Battezzate tutte le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», suggeriva questa regola di fede. Verso il 150, il martire Giustino riferisce (*Apol.* I, 61) che il candidato al battesimo «riceve l'abluzione con l'acqua nel nome di Dio Padre e Signore dell'universo, e del nostro Salvatore Gesù Cristo, e dello Spirito Santo».

L'*Epistola degli Apostoli* (scritto apocrifo, ma ortodosso della metà del II secolo), composta verso la stessa data, estende già questa professione di fede da tre sezioni a cinque. Il suo Simbolo non contiene soltanto la fede nel Padre Onnipotente, e in Gesù Cristo, nostro Salvatore, e nello Spirito Santo, il «Paraclito», ma aggiunge: «E nella Santa Chiesa e nella remissione dei peccati».

3. *La formula di sintesi.*

Con l'*Epistola degli Apostoli*, vediamo la formula fondamentale a tre elementi estendersi con l'aggiunta di due articoli. Ma questo metodo di sviluppo non è l'unico. Ne esisteva un altro, che consisteva nel dare un'espressione più particolareggiata all'uno o all'altro degli articoli del Simbolo. Questa seconda maniera è rappresentata da un tipo che possiamo chiamare la formula di sintesi, poiché in effetti concilia la formula cristologica con quella trinitaria. La confessione del Cristo, originariamente distinta, entrò nel Simbolo trinitario e ne sconvolse la primitiva simmetria. Ne risultò una formula di otto o nove proposizioni con una regola di fede particolareggiata del genere di quella che era in uso a Roma verso il 200.

Il rito romano del battesimo descritto dalla *Tradizione apostolica* di Ippolito (II-III secolo) reca il Simbolo seguente, sotto forma di domande:

[Credis in Deum Patrem omnipotentem?]
Credis in Christum Iesum, filium Dei
Qui natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine

et crucifixus sub Pontio Pilato
et mortuus est et sepultus,
et resurrexit die tertia vivus a mortuis,
et ascendit in caelis,
et sedit ad dexteram patris
venturus iudicare vivos et mortuos?
Credis in Spiritum Sanctum et sanctam Ecclesiam,
et carnis resurrectionem?

Credi in Dio Padre onnipotente?
Credi in Cristo Gesù, figlio di Dio
che è nato dallo Spirito Santo da
Maria Vergine
ed è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato
ed è morto ed è stato sepolto
e, vivo, il terzo giorno è risorto dai morti
ed è asceso al cielo
e siede alla destra del Padre
per venire a giudicare i vivi e i morti?
Credi nello Spirito Santo e la santa Chiesa
e nella risurrezione della carne?

Questo antico Simbolo romano è già familiare a Tertulliano alla fine del II secolo, ed abbiamo molte ragioni per credere che Fosse comparso molto tempo prima che ne sentissimo parlare per la prima volta. Questa formula romana del Simbolo, come hanno dimostrato ricerche approfondite, va riconosciuta come la madre di tutti i simboli

occidentali e del nostro Simbolo degli Apostoli. Durante il III secolo essa passò da una Chiesa all'altra e finì col prevalere universalmente. Ma è impossibile provare (come tentò di fare il Kattenbusch) che questo Simbolo romano fu anche l'archetipo delle forme orientali. Ci troviamo piuttosto alla presenza di due rami indipendenti d'uno stesso tronco comune che aveva le sue radici in Oriente.

Possiamo tuttavia intravedere in Oriente un modo di sviluppo simile a quello seguito in Occidente. Ad una confessione trinitaria semplice sono venute ad aggiungersi delle dichiarazioni cristologiche. Ma mentre l'occidente insisteva sulla nascita dalla Vergine Maria, l'Oriente introduceva nuove proposizioni sulla nascita eterna, anteriore alla creazione del mondo. Queste aggiunte furono ritenute "antieretiche", ma rari e isolati sono i casi in cui è possibile ricollegarle con certezza alla lotta contro l'eresia. La maggior parte di esse deve la propria introduzione ad una necessità interna della Chiesa, quella di fare sempre più entrare nel Simbolo, in forma abbreviata, i principali dogmi del cristianesimo, per l'istruzione dei catecumeni.

Poiché ci furono diverse liturgie, si ebbero anche parecchie formule di Simbolo. Le più note in Oriente sono: quella di Gerusalemme, conservata nelle *Istruzioni catechetiche* di Cirillo, e di Cesarea, quale la riferisce lo storico Eusebio (IV sec). Si discute se il Simbolo di Nicea sia una forma modificata di quello di Cesarea o di quello di Gerusalemme.

Riportiamo, per un altro esempio, il testo di un Simbolo attestato nella versione etiopica della *Epistola degli Apostoli*, in cui commentando l'episodio della moltiplicazione dei pani (Mc 6, 39), i cinque pani vengono interpretati allegoricamente come cinque articoli del Simbolo:

nel Padre dominatore dell'universo
e in Gesù Cristo [salvatore nostro]
e nello Spirito Santo [Paraclito]
e nella santa Chiesa
e nella remissione dei peccati

Papia di Hierapolis (Gerapoli), *Spiegazione di parole del Signore*, altrimenti detto *Spiegazione delle sentenze (loghia)*, scritto verso il 130-140: una sorta di vangelo e atti degli Apostoli. Non rivendica un valore canonico, ma è attento a sottolineare la catena Gesù - Apostoli - presbiteri - Papia, che rende garante della veridicità di ciò che racconta. Ce ne restano solo 13 frammenti.

Erma: pare fosse fratello del vescovo romano Pio (140-155). Antico schiavo, si occupò di commercio, ma perse i suoi guadagni. Ebbe una vita difficile con la moglie, mentre i figli conducevano una vita disordinata. L'opera, *Il Pastore*, scritta a Roma ma in lingua greca è in 3 parti: 5 visioni, 12 precetti, 10 similitudini. Tema centrale è il problema della remissione dei peccati commessi dopo il battesimo. Il Pastore è l'angelo custode di Erma, inviato come mediatore ed interprete delle visioni. Tuttavia egli compare solo a partire dalla V visione, mentre nella precedenti c'è una donna anziana: la Chiesa, preesistente alla creazione del mondo. Nucleo del messaggio è l'annuncio di una seconda penitenza, dopo il Battesimo. La chiesa antica conobbe per alcuni secoli la tensione fra una corrente rigorista, secondo la quale l'unica remissione dei peccati si ha con il battesimo, e una corrente aperta a concedere il perdono almeno un'altra volta prima della morte, senza escludere nessun tipo di peccato, neanche i peccati di omicidio, adulterio e apostasia. Vuole una comunità in cui permanga il rigore morale, ma senza rigorismo; certo il tempo

per il pentimento non è infinito, ma ci si rifiuta di rivelare quanto vicina sia la fine. Rientra nel genere dell'apocalisse, ma manca la storia del mondo. Questo per dare più autorità all'opera, che era considerata quasi canonica.

Marcione: non sappiamo nulla, fin quando giunge a Roma. Nel 144 rompe con la chiesa, in seguito ad una disputa in cui non riesce a far accettare la sua dottrina dei due déi e la sua interpretazione di Paolo. Ripartì per l'Oriente, dove fece proseliti (fino al V secolo) e lì morì dopo il 160. Ritiene il Dio creatore inferiore ad un altro e dispotico (AT), che non sa dell'esistenza del vero Dio. Questo, impietosito dagli uomini oppressi, manda il suo Figlio che li riscatta con la morte in croce e rivela la verità, per cui chi crede giungerà al regno del vero Dio. Il punto di forza era l'opposizione paolina fra Legge e Vangelo, dunque concludeva che i discepoli non avevano capito l'insegnamento di Gesù, in quanto lo facevano figlio del creatore ed invitavano ad obbedire alla legge di quest'ultimo. Gesù, tornato al cielo, si rivelò a Paolo, perché annunziasse la verità, ma anche i suoi scritti furono mutati. Marcione si sentì chiamato a porre riparo ed individua il vero Vangelo negli scritti di Paolo e, poiché questi parla di un «mio Vangelo», lo identifica con quello di Luca, che tuttavia deve essere ancora purificato.

Al suo canone premette le *Antitesi*, in cui spiega le sue tesi. Scrisse anche 38 libri di *Sillogismi* e delle *Rivelazioni*.

Letteratura Gnostica: si discute se lo Gnosticismo esista prima del Cristianesimo, in quanto nella stessa epoca si ritrova anche in forme pagane (Ermete Trismegisto), mentre non se ne hanno testimonianze anteriori; si tratterebbe dunque di forme decristianizzate. Più che un movimento o una scuola ben definiti, lo gnosticismo si presenta come una corrente di pensiero filosofico-religioso, che si ramificò in numerose sette, spesso notevolmente diverse tra di loro sul piano organizzativo, culturale e dottrinale. Lo gnosticismo si configura come una rivelazione di tipo superiore rispetto alla tradizione comune della chiesa e come tale esercitò un fascino particolare sui ceti più colti della società cristiana, che avvertivano maggiormente l'ambizione e l'esigenza di un approfondimento del dato elementare della fede, e rappresentò una grandissima minaccia per la chiesa cattolica del II e III secolo, compromettendone in vario modo l'unità e la stabilità.

La primitiva riflessione cristiana viene inserita in una struttura di pensiero sistematico le cui linee portanti provengono da tradizioni intellettuali anteriori ed estranee. Caratteristico è l'interesse per una salvezza dell'essere umano dipendente da una conoscenza riservata a pochi eletti; questa si ottiene per rivelazione e riguarda la vera natura dell'io, che si riconosce come parte della divinità, scintilla divina, la quale in seguito ad un processo descritto in diversi modi, si è separata dalla sua origine, si è degradata ed è stata imprigionata nel mondo materiale, creazione di divinità inferiori, dal quale non può liberarsi con le proprie forze e nemmeno ricordare la propria origine. Dio invia dunque un Salvatore, che essenzialmente è rivelatore. Conferisce così all'uomo la conoscenza (*gnosi*) che gli assicura la salvezza sotto forma di liberazione potenziale già in questa vita, e definitiva dopo la morte. Il mondo divino, o dello spirito, è originario e costituisce una totalità autosufficiente (*pléroma*). Ma lo zampillare della sua vita interna, attività generatrice di entità spirituali sempre più lontane dal centro, finisce per raggiungere un punto in cui si produce una crisi in virtù della quale un'entità si stacca e rimane chiusa in una materia prodottasi fuori e contro l'ordinato dispiegamento del divino. Tra sostanza divina e materiale s'inserisce una sostanza intermedia, angelica o psichica, responsabile

della creazione o dell'ordinamento della materia. C'è una svalutazione del *logos* (il ragionamento razionale) a vantaggio del *mythos* (mito), che solo può esprimere la realtà di un mondo totalmente altro. L'opposizione fra il Dio vero e quello del creato non è ebraica né platonica.

Si distinguevano diverse classi di uomini: secondo che avessero in sé la scintilla divina o no: solo i primi potevano naturalmente salvarsi; il risveglio della coscienza ne era la prova. Sul piano etico si potevano avere due atteggiamenti: l'ascetismo e l'indifferentismo. Per i Valentiniani, invece, esistevano tre categorie: spirituali, materiali e psichici (questi ultimi, corrispondenti alla natura del creatore, potevano ricevere una salvezza di livello inferiore, purché obbedissero alla Legge, identificati con i Cristiani non gnostici).

Assai complessa era l'esegesi scritturistica, molto allegorica.

Le testimonianze in nostro possesso, fino a non molti anni fa, erano indirette, da Ireneo di Lione (*Smascheramento e confutazione della gnosi dal falso nome*), da Ippolito (*Confutazione di tutte le eresie*) e da Epifanio di Salamina (*Panarion*). Opere gnostiche originali furono recuperate in Egitto nel XVIII secolo, in due codici contenenti opere tardive. Il codice di Berlino, edito nel 1955, contiene 4 scritti del II-III secolo: *Vangelo secondo Maria*, *Apocrifo di Giovanni*, *Sapienza di Gesù*, *Atto di Pietro*. Nel 1946 a Nag Hammadi, in Alto Egitto, furono scoperti 13 codici di papiro del IV secolo, con 53 scritti tradotti dal greco in copto, di cui 41 sconosciuti. L'edizione facsimile è del 1984, mentre l'edizione critica con commento è ancora in corso. Si ricordino: *Apocrifo di Giovanni*, *Vangelo di verità*, *Sulla resurrezione*, *Vangelo secondo Filippo*.

La gnosi più elaborata fu quella di Valentino, che da Alessandria venne a Roma al tempo del vescovo Igino, verso il 140 e, aperta una propria scuola, forse fu candidato all'episcopato. Restò a Roma fin sotto Aniceto (155-166), poi si recò a Cipro e di nuovo a Roma. Scrisse omelie, lettere e composizioni poetiche. È il ramo dello gnosticismo che ci ha lasciato più testimonianze.

Montanisti: in Frigia, verso il 155-160, **Montano**, con Prisca e Massimilla, cominciò a profetare in estasi, affermando che Dio stesso parlava in loro. Non contestava l'autorità delle Scritture, ma affermava che la rivelazione era di nuovo aperta. Provocò così un rilancio dell'entusiasmo escatologico (fine del mondo alla morte di Massimilla), legato a rigorismo morale. Poi rimase solo il secondo. I tre composero numerosi libri e molti ne furono composti contro.

ORACOLI DI MONTANO

Oracolo 1: « Io sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo »

Oracolo 5 « Ecco, l'uomo è come una lira e io vi scorro sopra come un plettro; l'uomo dorme e io veglio »

La teologia “asiatica”: Ireneo di Lione e la sfida gnostica

Ireneo di Lione, *Smascheramento e confutazione della gnosi dal falso nome*: nato verso il 126 o 130, da famiglia cristiana, forse a Smirne. Frequentò il vescovo Policarpo che, lo ricordo, vantava di essere stato discepolo di Giovanni evangelista, per questo il collegamento con la tradizione apostolica orale (soprattutto Paolo e Giovanni) rimase in lui molto forte. Giunto in Gallia, non si conosce il motivo dello spostamento, vi fu ordinato prete e, dopo il martirio di Potino, divenne vescovo di Lione-Vienne (177). Verso il 170 Ireneo è a Lione, lungo il fiume Rodano nella Gallia, dove si trovava già una comunità

cristiana, anzitutto di emigranti provenienti dall'Asia Minore e di lingua greca. Probabilmente è passato per Roma perché ricorda e conosce varie cose lì accadute. Nel 177 (unica data certa) va a Roma per portare al papa Eleuterio una lettera dei martiri di Lione sulla questione montanista; in quel periodo si scatena una persecuzione e tornato a Lione, dopo il martirio e la morte del vescovo Potino, Ireneo gli succede alla guida di quella comunità. Sotto papa Vittore (189-198) è attivo per la questione della pasqua. Vittore aveva scomunicato i quartodecimani; Ireneo interviene come uomo di pace [testo Eusebio]. Non sappiamo la data della sua morte. Secondo Gregorio di Tours, storiografo alla fine del secolo VI, Ireneo sarebbe morto martire (202/203?), ma non ci sono prove: la liturgia lo festeggia come tale. Pur essendo un padre molto amato, le sue opere in lingua originale sono andate perdute.

Della sua opera restano frammenti greci e una fedele traduzione latina. Nel primo libro descrive le dottrine gnostiche, nel secondo le confuta, negli altri tre espone la dottrina cristiana. Oppone alla sapienza gnostica il vero sapere, che è l'insegnamento degli Apostoli e la Tradizione della Chiesa: nel mantenimento della Tradizione sta, per Ireneo, la fonte della vita interiore. Ritene che sia legittimo fare uno sforzo per conoscere Dio, ma che non sia possibile sapere tutto come lui. La creazione, opera di Dio, è buona ed Egli continua a reggerla con la sua provvidenza. La rivelazione è progressiva, grazie anche ad un'esegesi tipologica di AT. L'uomo è buono, anche se soggetto a cadere, ma può anche perfezionarsi. Inoltre crede nell'unità di anima e corpo. Facoltà principali dell'anima sono l'intelletto e il libero arbitrio.

Opere

Ci sono rimasti due grandi testi di Ireneo:

- *Adversus haereses* (*Contro gli eretici*, o anche: *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*), scritta in greco, ma giunta solo in traduzione latina. In cinque libri; ripreso in più volte, risente nella stesura di questa inorganicità con prolissità e ripetizioni. Nell'*Adversus haereses* Ireneo presenta le dottrine dei vari sistemi gnostici e le confuta. Prima della scoperta degli scritti di Nag Hammadi nel 1945-7 in Egitto, Ireneo è stato la fonte principale, anche se in polemica, per la nostra conoscenza dello gnosticismo del suo tempo.

Prima parte

I: analisi e storia dello gnosticismo

Rovesciamento

II: confutazione della gnosi con argomenti di ragione

III: chiesa, Dio e cristologia

IV: *logia* di Gesù

V: risurrezione della carne e millennio (escatologia)

- *Epideixis Demonstratio* (oppure: *Esposizione della predicazione apostolica*), un'opera molto più piccola della precedente, conservata in traduzione armena. Dimostrazione positiva della vera dottrina. Una sorta di apologia o meglio di catechesi per adulti, cioè non una "prima" catechesi. È il primo autore che esprime in termini dogmatici l'insieme delle dottrine cristiane.

- 1-3 introduzione

- 4-42 contenuto della fede battesimale cristiana, insiste su Cristo (sintesi di catechesi; Trinità, creazione e caduta, incarnazione e redenzione)

- 42-97 (rivolta ai giudei) dimostra con le profezie dell'AT che la dottrina cristiana è vera

Aspetti della teologia

Si merita il nome di fondatore della teologia cattolica perché è il primo che esprime in termini dogmatici l'insieme della teologia cristiana, dovendo difendere gli articoli di fede negati dagli gnostici. Costituisce la prima sintesi della teologia del II secolo. La sua diffidenza per la cultura greca e la sua polemica gli impedisce forse di cogliere il significato profondo e positivo della dottrina degli avversari.

Unità della storia della salvezza

Nel contesto della sua polemica antignostica Ireneo sviluppa una concezione generale di ciò che oggi chiamiamo "storia della salvezza". Questo termine (in tedesco *Heilsgeschichte*) è nato soltanto nel secolo XIX, però l'idea è già presente nell'opera di Ireneo. Per Ireneo AT e NT costituiscono una continuità ascendente nella rivelazione di una stessa salvezza. L'unità della rivelazione gli fa affermare la connessione tra AT e NT, secondo un'ottica di rivelazione progressiva e continua. Ireneo è il primo che parla di due testamenti (non nel senso dei libri, ma nel senso dei due momenti dell'alleanza). L'AT ha autorità come profezia di Cristo. I testi del NT confermano il VT.

Cfr. Vat II DV 7-9:

"Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio." DV 8

Excursus. Detto in termini moderni: la Bibbia è scritta in parole umane perché Dio si adatta all'umanità, al modo umano di comprendere. Egli non può rivelarsi così com'è perché ci distruggerebbe. Deve quindi adattarsi all'uomo e chiamarlo ad un cammino progressivo di comprensione. Ma si può intendere il concetto di Rivelazione in due modi:

1. La Scrittura preesiste, cade dal cielo. Anzi Dio parla in ... ebraico o greco o in arabo e gli uomini devono ricevere questa rivelazione in modo del tutto passivo senza cambiare nulla, pur cambiando le loro condizioni storiche e culturali. Questo modo di intendere la rivelazione è tipica di ogni forma di fondamentalismo.
2. C'è un concetto secondo il quale la rivelazione avviene storicamente, cioè *nella* storia, nel contesto storico e culturale degli uomini ai quali Dio vuole rivolgersi, per cui, come diceva Origene ("...il Logos di Dio sembra avere disposto le scritture, commisurando ciò che conviene nell'esposizione alla capacità degli ascoltatori ed al loro vantaggio", CC IV,71,9-11), e come ripete il Vaticano II, Dio ha parlato «per mezzo di uomini e alla maniera umana... Le parole di Dio, espresse in lingue umane, si sono fatte simili al parlare dell'uomo, come già la Parola dell'Eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo». Dio parla agli uomini in modo che essi lo comprendano e adattandosi al loro modo di comprendere. In questo caso la rivelazione è condizionata dalle categorie storiche e permette di inserire le nuove problematiche che ogni cultura porta con sé. Certo, per il cristiano Gesù Cristo è la rivelazione totale e definitiva della volontà di Dio, tuttavia egli stesso ha annunciato che lo Spirito avrebbe condotto alla verità tutta intera (Gv 16,13). È anche questo il senso dell'idea cattolica della doppia fonte della rivelazione: Scrittura e Tradizione. Non riceviamo e non comprendiamo le Scritture se non all'interno di una Chiesa che ce le trasmette (tradizione), quindi in qualche modo attraverso il loro processo di inculturazione.

Bibbia e tradizione

L'esatta interpretazione delle Scritture esige una regola della verità, il simbolo, che è l'espressione della fede stessa. Si oppone alle tradizioni private. Contro gli gnostici che parlano di una tradizione segreta afferma che c'è una unica tradizione pubblica che non trasmette segreti ma la fede in un solo Dio e in una sola storia della salvezza. Contro gli gnostici Ireneo sottolinea che la predicazione degli apostoli è la rivelazione unica e completa di Dio, destinata a tutti i credenti. Non esiste nessuna "trasmissione segreta" per i pochi "iniziati", come se ci fosse un supplemento "superiore" accanto al Vangelo.

Di fronte alle speculazioni gnostiche, che riducevano il dato rivelato a mero pretesto per un discorso non più riconducibile al cristianesimo, la reazione della Chiesa ha trovato in Ireneo di Lione uno dei suoi più validi rappresentanti. Con Ireneo nasce la teologia come visione organica, a partire dalla Scrittura e dal credo della Chiesa. Con lui perciò si affermano i principi che saranno fondativi per ogni discorso teologico: il carattere normativo della Scrittura, il suo rapporto con la Tradizione e, di conseguenza, l'ecclesialità della teologia.

Con gli gnostici, argomentare con la Scrittura sola non è sufficiente. Il testo biblico, preso astrattamente, può essere piegato alle più disparate interpretazioni. Di fatto gli gnostici ne distorcevano il significato, secondo la loro particolare visione esoterica. Ireneo invece è convinto che la Scrittura - e qui si intende soprattutto il Nuovo Testamento - non può essere separata dalla matrice da cui è uscita, e questa è la predicazione apostolica, conservata nella Tradizione viva della Chiesa. Lungi dall'opporvi, come pretendevano gli gnostici, Tradizione apostolica e Scrittura si sostengono e si illuminano a vicenda, avendo entrambi la stessa origine e lo stesso contenuto.

Polemizzando con il carattere segreto della tradizione gnostica, e notandone l'esito multiplo e contraddittorio, Ireneo si preoccupa anzitutto di illustrare il genuino concetto di tradizione apostolica, che possiamo riassumere in tre punti:

La tradizione apostolica è pubblica, non privata o segreta. La fede insegnata dalla Chiesa è quella ricevuta dagli apostoli e da Cristo. Non vi è un altro insegnamento segreto, riservato a una élite.

La tradizione apostolica è "unica", perché il contenuto della fede è sempre identico, nonostante la diversità delle lingue e delle culture (cf Contro le eresie 1,10,1-2).

La tradizione apostolica è "pneumatica". Non si tratta infatti di una trasmissione affidata all'abilità degli uomini, più o meno dotti, ma allo Spirito (Pneuma) di Dio. È questa la "vita" della Chiesa, ciò che la rende sempre fresca e giovane, cioè feconda di molteplici carismi. Chiesa e Spirito per Ireneo sono inseparabili (cf Contro le eresie 3,24,1).

Il contenuto oggettivo e normativo della fede è chiamato da Ireneo *kanòn tés alétheias o tés pisteàs (regula veritatis o fidei)*. Fonte di questo insegnamento è Cristo, da cui gli apostoli l'hanno ricevuto e l'hanno poi trasmesso alla Chiesa. Benché di esso si possa avere una comprensione sempre maggiore, non è lecito però alterarlo, perché è sempre lo stesso: «Siccome la fede è una sola e sempre la stessa, né chi è molto abile nel parlare di essa l'arricchisce, né chi è poco abile la impoverisce». La garanzia della sua fedele trasmissione è data: soprannaturalmente dall'assistenza dello Spirito Santo, vivente e operante nella Chiesa; storicamente dalla successione ininterrotta dei vescovi, i quali, a partire dagli apostoli, hanno ricevuto «un carisma certo di verità», purché non si separino dalla Madre Chiesa. In questo contesto, Ireneo pone la Chiesa di Roma, che si fonda sulla predicazione degli apostoli Pietro e Paolo, come punto di riferimento indispensabile della tradizione apostolica (Contro le eresie, 3,3,2-3).

La *regula fidei* in pratica è l'insegnamento che viene trasmesso con la catechesi battesimale e ha la forma, non ancora rigidamente fissata, di un simbolo di fede, basato sui tre articoli della fede trinitaria. Ireneo non è contrario a introdurre la conoscenza (*gnosis*) nella fede (*pistis*), purché però la fede non ne venga alterata. Anzi, egli propone quasi un programma di trattazione sistematica, guidato dal principio che occorre «esaminare accuratamente tutto quello che è stato detto in modo parabolico e collegarlo con il contenuto essenziale della fede». I punti di tale trattazione sono indicati dallo stesso Ireneo:

- Perché un unico e medesimo Dio ha creato alcuni esseri temporali e altri eterni, alcuni celesti e altri terrestri.
- Perché Dio fu magnanimo nell'apostasia degli angeli trasgressori e nella disobbedienza degli uomini.
- Perché Dio, che è invisibile, apparve ai profeti, e non in una sola forma, ma a chi in un modo e a chi in un altro.
- Perché ci sono state più alleanze per l'umanità e qual è il carattere di ciascuna alleanza.
- Perché Dio ha chiuso tutti nella disobbedienza, per usare misericordia nei confronti di tutti (cf Rm II,32).
- Perché il Logos di Dio si fece carne e patì.
- Perché la venuta del Figlio di Dio avvenne negli ultimi tempi, vale a dire perché il principio apparve alla fine.
- Perché Dio ha fatto sì che le genti, prima rifiutate, divenissero coeredi dei santi, un solo corpo con loro e partecipi delle stesse promesse.
- In che senso «il non-popolo è divenuto popolo» e «la non-amata è divenuta amata» (Rm 9,25), e in che senso «i figli dell'abbandonata sono più numerosi dei figli di colei che ha marito» (Gal 4,27).
- Esporre tutto il contenuto delle Scritture circa la fine e le cose future.
- Esporre come «questa povera carne mortale si rivestirà di immortalità e ciò che è corruttibile si rivestirà di incorruttibilità» (I Cor 15,54).

È interessante notare come in questo schema Ireneo segua un percorso storico-salvifico, che va dalla creazione, alla caduta degli angeli e degli uomini, alle varie alleanze, alla rivelazione profetica, fino all'incarnazione del Verbo, alla chiamata delle genti alla salvezza e all'escatologia, con particolare riferimento alla risurrezione della carne. Ireneo non ha mai svolto questi punti in modo sistematico, ma essi sono presenti in tutta la sua opera. La sintesi teologica ireneana si basa su alcune linee di fondo, di cui diamo ora le principali caratteristiche.

Salvezza come storia. Per Ireneo la salvezza non è un fatto puramente interiore, di tipo gnostico, ma si inserisce nella storia umana. Quindi la salvezza stessa ha una storia. Da qui la categoria portante di storia della salvezza, atta a tenere insieme due esigenze: è unica, perché unico è il piano salvifico (oikonomia) di Dio, opera comune del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Questo piano però comporta delle tappe, un progresso, soprattutto per quanto riguarda il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento: in Cristo infatti tutte le antiche promesse si sono realizzate e in questo senso egli è la vera novità. È importante per Ireneo affermare che la storia della salvezza include la creazione, non solo perché essa è vista positivamente come opera di Dio, ma anche perché chi deve essere salvato non è altri che l'uomo plasmato e creato da Dio. Perciò il primo articolo della *regula fidei* afferma che vi è un solo Dio, Padre e Creatore, mentre gli gnostici distinguevano Dio Padre dal Dio Creatore, cioè il Demiurgo. Questo concetto di "storia della salvezza" è sviluppato da Ireneo chiaramente in funzione antignostica. Gli gnostici infatti esageravano talmente la discontinuità tra Antico e Nuovo Testamento da farne due rivelazioni differenti

e contrapposte. Al disprezzo gnostico per l'Antico Testamento nella sua realtà storica, Ireneo contrappone un'esegesi tipologica, che rispetta cioè la storicità (in senso salvifico) del testo sacro, vedendo nei due Testamenti due tappe di un'unica storia, nella quale l'Antico Testamento funge da figura (*typos*) del Nuovo, cioè di Cristo e della Chiesa.

La ricapitolazione. Entro il contesto di "storia della salvezza" gioca un ruolo fondamentale il concetto di ricapitolazione applicato a Cristo, secondo il testo di Ef 1,10: "ricapitolare in Cristo tutte le cose". In Ireneo questo concetto ha due significati: riprendere da capo il piano che Dio aveva concepito creando l'uomo. Esso infatti era stato compromesso dal peccato, per cui l'uomo si trovava nell'incapacità totale di rispondere a Dio e di raggiungere così il proprio fine. C'era dunque bisogno di un "nuovo Adamo", Cristo, che riprendesse da capo questo progetto e lo portasse a compimento. E come il primo Adamo fu plasmato da una terra ancora "vergine", così il nuovo Adamo è nato da una donna "vergine", in modo che il nodo legato dalla disobbedienza di Eva fosse sciolto dall'obbedienza di Maria". Il secondo significato di "ricapitolazione" è quello di riassumere in sé tutta l'umanità, dal primo Adamo fino all'ultimo uomo. Infatti la salvezza portata da Cristo non è un "nuovo inizio" nel senso che lascerebbe perdere tutto quanto era venuto prima. Essa ha valore retroattivo, perché tutta la creazione e tutta l'umanità deve essere salvata. La "ricapitolazione", intesa in questo duplice significato, rende ragione del perché la salvezza è avvenuta mediante l'incarnazione e non in altro modo. La prospettiva antignostica di questa cristologia e soteriologia è evidente. Gli gnostici infatti proponevano una salvezza che concerneva soltanto lo spirito, particella divina che doveva essere liberata dalla materia e dal mondo visibile. Una salvezza che riguardasse anche la corporeità, sia pure trasfigurata, era per essi assurda, dato che non vedevano nel corpo nulla di specificamente umano, ma soltanto un involucro da gettare".

Escatologia. Ireneo struttura gli eventi ultimi in modo cronologico convinto che tutto l'uomo deve partecipare al destino di gloria, tutta l'unità psico-fisica (*plasis*). La carne però deve esercitarsi all'incorruttibilità dello Spirito. Ireneo presenta un millenarismo particolare: questo periodo è come una sorta di scuola in cui la carne si prepara e si abitua ad accogliere e portare Dio (Adv. Haer. V,8,1) a comprenderlo (V,32,1). Tale periodo costituisce quindi una preparazione, un'iniziazione al mondo definitivo e maturo dello Spirito, iniziato con la creazione (IV,38,1-2, l'uomo infante; cfr. Adv. Haer. IV,37,7; V,31). Si tratta di uno stato dinamico. Per Ireneo la fede in questo millennio è fondamentale per l'ortodossia contro le idee gnostiche. Infatti esso dimostra l'unità dell'uomo, l'unicità di Dio e l'unità della storia della salvezza, cioè che il Dio dell'AT che ha plasmato l'uomo e che ha promesso la terra (Is; Ger, Ez) è lo stesso che anche la darà alla risurrezione ai giusti (V,34.36,3; Ap). Reso così capace di accogliere la gloria del Padre, l'uomo nuovo potrà conversare con Dio in una maniera sempre nuova (V,36,1)

APOLOGISTI

Il termine apologia indica un'arringa giuridica, e infatti le opere che prendiamo in esame sono arringhe per ottenere dagli imperatori il riconoscimento del diritto legale dei cristiani a vivere nell'impero. Al principio non ci furono vere persecuzioni: nei primi decenni il Cristianesimo apparì come una setta giudaica. Tuttavia attirò l'attenzione delle autorità per i disordini che poteva causare all'interno delle comunità ebraiche (vedi gli stessi racconti offerti dai *Vangeli* e dagli *Atti*). Ad esempio Svetonio, storico latino, dice che Claudio nel 41 o 49 fece espellere da Roma i Giudei, a causa di tumulti provocati da un certo *Chrestus*. Dopo l'incendio del 64 Nerone accusò i cristiani, che, ricercati e messi a

morte, cominciarono poi ad essere sospettati, anche per il carattere segreto dei loro culti. Tacito, pur non accusandoli dell'incendio, riteneva che, con il loro «odio del genere umano», fossero comunque colpevoli. Si diceva che, come le associazioni dionisiache sopprese nel 186 a. C., si abbandonassero ad orge incestuose e che mangiassero i bambini a scopo rituale, aggiungendo la voce che si mangiasse carne e sangue di un dio. Si aggiunga l'errata interpretazione dell'atteggiamento politico e dei mestieri non praticati o praticati con limitazioni.

La procedura seguita contro i Cristiani era quella della *coercitio*, cioè un atto di polizia da parte del magistrato locale; ma se la condanna poteva aver luogo sulla base dell'ostinazione del cristiano, l'accoglimento della denuncia doveva avere un'altra base, che non è chiara, ma che è probabilmente da identificarsi nello statuto del cristianesimo come *religio illicita*. Secondo Eusebio di Cesarea, una seconda persecuzione ebbe luogo sotto Domiziano (cfr. Svetonio, *Domiziano* 15; Dione Cassio, *Storia romana* LXVII, 14, 1-5), ma le testimonianze sono vaghe. Documento fondamentale invece è la lettera di Plinio il Giovane a Traiano e la risposta quest'ultimo nel 111-112 (Plinio, *Lettere* x, 96 e 97): *legatus pro praetore* della provincia di Bitinia, Plinio aveva ricevuto denunce contro cristiani e chiedeva direttive. L'imperatore rispose che i cristiani non dovevano essere ricercati, ma dovevano essere puniti se, denunciati in modo non anonimo e convinti di cristianesimo, si rifiutavano di sacrificare al genio dell'imperatore. Queste disposizioni, le quali mostrano tra l'altro la mancanza di una precisa legislazione precedente, vennero confermate da Adriano (117-138) e da Antonino Pio (138-161). Poco chiari sono anche i termini della persecuzione di Settimio vero nel 202-203, tanto più che oggi si tende a non credere più a un editto imperiale in questo senso. L'imperatore Massimino il Trace (235-238), ossessionato dalla difesa dell'impero cui i cristiani non collaboravano, ordinò di perseguire i capi delle chiese; ma la disposizione non sembra avere ottenuto grandi effetti. La prima persecuzione veramente generale fu quella di Decio (249-251) il quale, preoccupato di consolidare l'unità anche religiosa, ordinò nel 249 che tutti i cittadini sacrificassero alle divinità dell'impero; ciò scatenò una persecuzione breve, ma violenta, nel corso della quale molti cristiani cedettero (*lapsi*), provocando così una viva discussione e anche uno scisma quando, in seguito, molti chiesero la riammissione nella chiesa. Un'altra persecuzione generale ebbe luogo sotto Valeriano (257-258). Le ultime persecuzioni furono un'arma politica nelle mani dei tetrarchi durante le loro lotte per il potere, tra il 303 e il 324. Diocleziano, Galerio, Massimino Daia perseguitarono i cristiani in Oriente (dal 303 al 311 Galerio, al 313 Massimino); ma Licinio, successore di Galerio, ricominciò a perseguitare i cristiani, per opposizione al suo rivale in Occidente, Costantino. Quando questi sconfisse uccise Licinio nel 324, sposò definitivamente la causa cristiana.

È nel quadro storico descritto che si sviluppò, nel secondo secolo, l'attività letteraria degli apologeti cristiani. Questi si proponevano, da un lato, di mostrare l'infondatezza delle accuse mosse contro i Cristiani, sia dall'odio popolare, sia dai ceti colti, sia dai tribunali dello Stato; dall'altro, di criticare il politeismo, mostrando la superiorità e la verità della religione cristiana. Sul secondo punto, riprendevano a proprio vantaggio la tradizione apologetica già largamente sviluppata nel giudaismo, non invece sul primo, perché il giudaismo non era perseguitato in quanto tale. Gli autori di apologie le indirizzavano spesso agli imperatori o al senato romano, come alle autorità che potevano e dovevano far cessare le ingiuste persecuzioni, e rendersi conto che proprio i cristiani, invece, potevano più di ogni altro contribuire al bene della società che le autorità avrebbero dovuto tutelare; talora invece agli intellettuali pagani, come rappresentanti della tradizione culturale improntata al politeismo, con atteggiamento conciliante l'autore dell'*A Diogneto*,

o francamente ostile come Taziano o Ermia. Le accuse della classe colta pagana alla religione cristiana sono sintetizzate nel *Discorso vero* di Celso (177-180), conservatoci in buona parte nella confutazione di Origene: in esso, il disprezzo e il sarcasmo contro questa massa di miserabili ignoranti e presuntuosi si alternano con lo sdegno per l'abbandono delle tradizioni da cui dipende l'identità e la forza della comunità politica, e scarsa affezione nei confronti dell'ordine sociale e politico, garante della civiltà stessa, in un'epoca in cui l'impero comincia ad avvertire la pressione inquietante dei barbari. Contro le accuse di slealtà verso lo Stato e quindi di sabotaggio dell'interesse comune, gli apologisti protestarono il loro lealismo, su di un solo punto restando inflessibili: il rifiuto di adorare l'imperatore o il suo genio. Contro le accuse di novità (assai squalificante, questa, nel mondo antico), di superstizione e d'ignoranza rivolte al cristianesimo, accettarono intrepidamente il confronto con una tradizione culturale veneranda e osarono proporre la loro religione come portatrice in forma piena di quei valori che gli spiriti più elevati della tradizione a avevano potuto, secondo loro, solo intravedere. Questo sforzo si collegò con una riflessione fondata sulla teologia del *Logos*; riprendendo categorie elaborate dal giudaismo alessandrino, gli apologisti approfondirono l'identificazione di Cristo con il *Logos*, la Ragione divina, mediatrice della creazione, per cui la rivelazione biblica, culminante nella predicazione di Gesù, *Logos* incarnato, metteva a disposizione quella verità ultima e universale che i filosofi pagani avevano cercato attraverso incertezze e deviazioni, attingendola, nel migliore dei casi, solo in maniera estremamente parziale. Quanto il contributo degli apologisti fosse ancora imperfetto dal punto di vista teologico, per quanto la rilevanza dei loro scritti fosse destinata a passare con il mutare della situazione del cristianesimo nell'Impero (il che aiuta a spiegare l'esiguità della tradizione manoscritta delle loro opere), ciò che realizzarono costituì una tappa irrinunciabile nella formazione dell'autocoscienza cristiana e dell'energia che permise alla nuova religione di affermarsi nelle condizioni apparentemente più sfavorevoli.

È utile soffermarsi inoltre a considerare e conoscere l'ambiente intellettuale che il Cristianesimo dovette incontrare diffondendosi nel mondo mediterraneo. La filosofia compare nella storia del Cristianesimo soltanto nel momento in cui alcuni Cristiani prendono posizione nei suoi riguardi, sia per condannarla, sia per assorbirla nella nuova religione, sia per utilizzarla ai fini dell'apologetica cristiana. Il termine «filosofia» presenta fin da quest'epoca il significato di «sapienza pagana», che conserverà per secoli. Anche nel XII e XIII secolo i termini *philosophi* e *sancti* significheranno direttamente l'opposizione tra le concezioni del mondo elaborate da uomini privi della luce della fede e quelle dei Padri della Chiesa che parlano in nome della rivelazione cristiana. È nondimeno vero che il Cristianesimo ha dovuto assai presto prendere in considerazione le filosofie pagane e che, secondo il loro personale temperamento, i Cristiani colti dei primi secoli hanno adottato nei loro riguardi atteggiamenti assai differenti. Certuni, convertitisi al Cristianesimo soltanto assai tardi e dopo aver ricevuto una educazione filosofica greca, erano tanto meno inclini a condannarla in blocco quanto la propria conversione appariva loro piuttosto come vicenda finale di una ricerca di Dio da loro iniziata assieme ai filosofi. Per un inevitabile effetto di prospettiva, i pensatori pagani dei secoli passati apparivano loro come già impegnati sulla via di cui il Cristianesimo aveva infine rivelato il termine. Altri, al contrario, che nessun interesse speculativo inclinava alle ricerche filosofiche, assumevano un atteggiamento assolutamente negativo di fronte a dottrine che non destavano in loro alcun interesse.

a) la filosofia antica.

Al giorno d'oggi la filosofia è legata indissolubilmente all'università e lo stile di e quello del professore di filosofia; il quale, come diceva Schopenhauer, insegna secondo l'orientamento di pensiero voluto dal ministero che assegna le cattedre; è un insegnamento che non cerca di formare degli uomini, ma degli specialisti di un particolare discorso teorico. Vi sono stati nell'epoca moderna dei tentativi di una filosofia che inviti a trasformare radicalmente il modo di vivere: Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Husserl, Heidegger, senza che il termine filosofia riprendesse la pienezza del significato antico. Nell'antichità la filosofia era un esercizio non solo del pensiero, ma della volontà e di tutto l'essere. Era un metodo di progresso spirituale che esigeva una conversione radicale: non tanto un conoscere, ma un essere diverso. Polemone, uno dei capi dell'antica Accademia, diceva che «bisogna evitare di essere come uno che abbia imparato a memoria un manuale di armonia musicale e non sappia esercitarla.., per evitare di essere incoerenti».

Inoltre nell'antichità filosofi non erano solo Epicuro o Crisippo, perché sviluppavano un discorso filosofico, ma ogni uomo che visse secondo i loro precetti: Catone Uticense era considerato filosofo anche se non ha mai insegnato né scritto; lo stesso vale per Rutilio Rufo e Quinto Muzio Scevola; la differenza tra la filosofia antica e la moderna è che la prima propone un'arte di vivere che implica un esercizio di ogni istante del proprio tempo, la seconda si presenta anzitutto come la costruzione di un linguaggio tecnico riservato a specialisti. «Ma il discorso sulla filosofia non è la filosofia»; c'è un abisso tra la teoria filosofica e il filosofare come azione vivente, così come tra la teoria dell'arte e la creazione artistica concreta; con la differenza che nella filosofia non si tratta solo di creare un oggetto artistico, ma di trasformare se stessi, entrare in un ordine di realtà diverso.

b) Dalla filosofia antica alla filosofia cristiana.

È significativo che una parte della tradizione cristiana abbia presentato il cristianesimo come una filosofia, anzi la vera filosofia; anche qui, come vedremo meglio successivamente, Filone di Alessandria ha aperto la strada chiamando filosofi i Terapeuti; più tardi il monachesimo sarà presentato come una filosofia, e il Medioevo latino continuerà a dare il nome "filosofia" alla vita monastica: un testo cistercense dice che i discepoli di san Bernardo erano da lui iniziati «alle discipline della filosofia celeste».

Questa trasfusione del termine è stata opera di una corrente limitata, legata agli Apologisti e a Origene, ma con il merito notevole di avere introdotto nel cristianesimo gli esercizi spirituali della filosofia; «con tali esercizi spirituali si è anche introdotto un certo stile di vita, un certo atteggiamento spirituale, una certa tonalità spirituale che non si trovava in origine».

Inoltre, sarebbe errato supporre che il dibattito si svolgesse tra il rigorismo cristiano e il lassismo pagano. Non è facile nel nostro periodo distinguere fra etica cristiana e l'etica neoplatonica. Per entrambe, come abbiamo visto, lo scopo ideale è l'«assimilazione a Dio»; entrambe si preoccupano della salvezza dell'anima individuale piuttosto che di fare del mondo un luogo migliore; e quanti precetti pratici esse abbiano in comune lo si può vedere confrontando la versione cristiana e quella pagana delle *Sentenze* di Sesto (l'opera, pagana, fu, con pochi rimaneggiamenti, trasformata in un testo cristiano). Celso trova l'etica cristiana banale; essa «non contiene alcun insegnamento notevole o nuovo»; il consiglio di porgere l'altra guancia è roba vecchia, formulata in modo migliore da Platone. Ed Origene non nega questo punto: la differenza, egli dice, sta nel fatto che i predicatori cristiani «cucinano per la folla», mentre Platone aromatizza lo stesso piatto per piacere alla piccola nobiltà. La sua ammirazione per Platone non è certo minore di quella di Celso; ma

Platone è letto solo dalle persone colte, mentre il Cristianesimo, egli sembra talvolta suggerire, è Platonismo per le masse.

Qualunque pagano colto del secondo secolo, a cui fosse stato chiesto di esprimere in poche parole la differenza fra la propria concezione della vita e quella cristiana, avrebbe potuto rispondere che si trattava della differenza fra *logismos* e *pistis*, fra convinzione ragionata e fede cieca. Per chiunque fosse stato educato in seno alla filosofia greca classica, *pistis* significava il grado più basso della conoscenza: essa era lo stato mentale degli incolti, che credevano alle cose per sentito dire, senza essere in grado di dar ragione della loro credenza. San Paolo, d'altro canto, seguendo la tradizione ebraica, aveva rappresentato la *pistis* come il vero fondamento della vita cristiana. E quel che lasciava stupefatti tutti i primi osservatori pagani, Luciano e Galeno, Gelso e Marco Aurelio, era l'assoluta fiducia dei cristiani nelle affermazioni non provate, la loro prontezza a morire per l'indimostrabile. Secondo Galeno, un osservatore animato da una certa simpatia, i cristiani posseggono tre delle quattro virtù cardinali: essi danno prova di forza, temperanza e giustizia; quello di cui mancano è la *phronesis*, la penetrazione intellettuale, la base razionale delle altre tre. Secondo Celso essi sono nemici della scienza: essi sono come i ciarlatani che mettono in guardia la gente dai medici, dicendo che la conoscenza è nociva alla salute dell'anima. Più tardi, sembra che Porfirio abbia ripetuto la medesima protesta contro «una *pistis* irrazionale e incontrollata», e Giuliano esclama: «Non c'è niente nella vostra filosofia oltre a quell'unica parola: Credi!». Ma al tempo di Porfirio, e ancor più a quello di Giuliano, la situazione era cambiata in due maniere.

Giustino: nato a Flavia Neapolis (antica Sichem), oggi Naplusa in Samaria verso il 100 d.C. da genitori pagani, si convertì al cristianesimo dopo aver frequentato varie scuole filosofiche prima del 123, trasferitosi a Roma, aprì una scuola di filosofia cristiana. Accusato da Crescente, un collega pagano, di essere cristiano, fu martirizzato a Roma tra il 163 e il 167, probabilmente verso il 165 (ci restano gli Atti del processo) sotto l'imperatore Marco Aurelio. Per la società tardo-antica Giustino rimase un filosofo (portava il mantello dei filosofi). Dei suoi scritti ci restano:

Apologia I: indirizzata all'imperatore Adriano, scritta fra 153 e 157. Ribatte le accuse dei pagani. Il Logos, manifestatosi nelle teofanie di AT e a tutti gli uomini (logos spematicòs). I cristiani lo hanno ricevuto nella sua interezza. Riprende ed amplia la questione soprattutto nella

Apologia II: indirizzata all'imperatore Marco Aurelio.

Va detto che le due apologie costituiscono una unica opera, come ha recentemente dimostrato anche Ch. Murrier in SCh 507.

Dialogo con Trifone: composto verso il 160. Ambientato ad Efeso durante la seconda guerra giudaica: Giustino stesso, passeggiando nel portico del ginnasio, è avvicinato da un gruppo di Giudei profughi guidati da Trifone, il quale, avendo in lui riconosciuto l'abbigliamento del filosofo, lo interroga. Giustino evoca la passata ricerca filosofica fino al Cristianesimo, che lo ha convinto per la realizzazione delle profezie. Segue un dibattito sull'esegesi delle Scritture che gli Ebrei non possono comprendere, perché non hanno aderito a Cristo.

Egli stesso ci ha raccontato la sua evoluzione religiosa, e, anche se la narrazione che ce ne offre il *Dialogo con Trifone* è sintetica, essa esprime nondimeno fedelmente le principali ragioni che un pagano di cultura greca poteva avere, circa nell'anno 130 dopo Cristo, per convertirsi al Cristianesimo. Nella speculazione filosofica greca stessa le preoccupazioni religiose occupavano allora ampio spazio. Convertirsi al Cristianesimo era

spesso un passare da una filosofia animata da uno spirito religioso ad una religione capace di prospettive filosofiche. Per il giovane Giustino, la filosofia era «ciò che ci conduce verso Dio e a lui ci riunisce». Dapprima egli frequentò gli stoici, ma questi uomini ignoravano Dio e gli dissero anche che non era necessario conoscerlo. Rivoltosi successivamente ai peripatetici, egli cadde sotto un maestro che gli chiese innanzitutto di accordarsi per la retribuzione, «affinché le loro relazioni non restassero inutili»: non era dunque un filosofo. Giustino volle allora istruirsi da un pitagorico, ma questo maestro pretendeva che prima si sapesse la musica, l'astronomia e la geometria, e Giustino non poteva risolversi a dedicare a queste scienze il tempo necessario. Un miglior successo l'attendeva presso i discepoli di Platone. Là e gli veramente s'istruì su ciò che desiderava apprendere; dice Giustino:

L'intelligenza delle cose incorporee mi conquistava al più alto grado; la contemplazione delle idee dava ali al mio spirito, tanto che, dopo un po' di tempo, credetti d'essere diventato sapiente; fui anche tanto sciocco da sperare d'essere sul punto di vedere Dio immediatamente: perché questo è il fine della filosofia di Platone.

Ciò che Giustino cercava nella filosofia era una religione naturale: non ci si stupirà, dunque, che egli abbia più tardi scambiato il platonismo per un'altra religione. In un luogo isolato dove s'era ritirato per meditare, Giustino incontrò un vegliardo che lo interrogò su Dio e sull'anima, e avendo egli risposto esponendo le opinioni di Platone su Dio e sulla trasmigrazione delle anime, questo vegliardo gliene mostrò l'incoerenza: se le anime che hanno visto Dio debbono in seguito dimenticarlo, la loro felicità non è che miseria, e se quelle che sono indegne di vederlo restano legate a dei corpi come castigo della loro stessa indegnità, poiché non sanno di essere punite, questa punizione è inutile. A questo punto Giustino abbozzò una giustificazione del *Timeo*, ma il vegliardo rispose che egli non si preoccupava del *Timeo*, né della dottrina platonica dell'immortalità dell'anima. Se l'anima vive immortale non è perché è vita, come insegna Platone, ma perché la riceve, come insegnano i Cristiani: l'anima vive perché Dio lo vuole, e tanto a lungo quanto egli vuole. Questa risposta ci sembra, adesso, di una semplicità che confina con la banalità, ma essa segnava nettamente la linea di demarcazione che divide il Cristianesimo dal platonismo. Giustino domandò dunque dove si potesse leggere questa dottrina e poiché gli fu risposto che non si trovava negli scritti di nessun filosofo, ma in quelli dell'Antico e del Nuovo Testamento, Giustino immediatamente bruciò dal desiderio di leggerli:

Subito un fuoco s'accese nell'animo mio, m'innamorai dei Profeti e di quegli uomini amici di Cristo, e riflettendo io stesso su tutte queste parole, trovai che questa filosofia era la sola sicura e proficua.

Questo testo del *Dialogo con Trifone* (un rabbino di Efeso) è d'importanza capitale in quanto ci fa rilevare, in un caso concreto e storicamente riscontrabile, come la religione cristiana abbia potuto assimilarsi immediatamente un dominio fino a quel momento rivendicato dai filosofi. Il Cristianesimo offriva una soluzione nuova dei problemi che i filosofi stessi avevano posto. Una religione fondata sulla fede in una rivelazione divina si mostrava capace di risolvere i problemi filosofici meglio della filosofia stessa; i suoi discepoli avevano dunque il diritto di rivendicare il titolo di filosofi e, poiché si trattava della religione cristiana, di dichiararsi filosofi in quanto Cristiani. Questa pretesa non era tuttavia al riparo da ogni obiezione. Innanzitutto, se si ammette che Dio non ha rivelato la verità agli uomini che attraverso Cristo, sembra che quelli che sono vissuti prima di Cristo non siano stati colpevoli d'averla ignorata. Ponendo lui stesso questo problema nella

Apologia I, Giustino s'impegnava a definire la natura della rivelazione cristiana e il suo posto nella storia dell'umanità. Il principio della soluzione che egli propone è preso a prestito dal prologo del vangelo di san Giovanni. «Abbiamo imparato», egli dichiara infatti, «che il Verbo illumina tutti gli uomini che vengono in questo mondo e che di conseguenza tutto il genere umano partecipa del Verbo». C'è dunque una rivelazione universale del Verbo divino, anteriore a quella prodottasi nel momento in cui il Verbo stesso s'è fatto carne. Questa tesi sarà riesposta da Giustino in termini improntati allo stoicismo, quando dirà, nella sua *Apologia II*, che la verità del Verbo è come una «ragione seminale», cioè un germe, di cui ciascun uomo ha ricevuto una particella. In qualunque maniera ci si esprima, il fatto resta il medesimo, e poiché Cristo è il Verbo fatto carne, tutti gli uomini che sono vissuti secondo il Verbo, fossero Ebrei o pagani, sono vissuti secondo il Cristo, mentre quelli che per i loro vizi sono vissuti contro il Verbo sono vissuti anche contro il Cristo. Ci sono stati dunque dei Cristiani e degli anti-cristiani prima di Cristo, quindi anche dei meriti e dei demeriti. Si aggiunga che spesso i filosofi greci hanno preso a prestito le loro idee dai libri dell'Antico Testamento, e avremo il diritto di concludere che la rivelazione cristiana è il punto culminante di una rivelazione divina antica quanto il genere umano.

A Diogneto: un vero gioiello dell'apologetica, si presenta come una lettera, scritta tra la metà del II e l'inizio del III. Dopo aver criticato paganesimo e giudaismo, l'ignoto autore propone sobriamente il Dio della rivelazione cristiana e sa cogliere con raro equilibrio il rapporto di immanenza/trascendenza, proprio dei cristiani nel mondo. Ci si rivolge ad un colto pagano, il quale avrebbe posto domande sul Dio e sul culto per cui i cristiani si sentono superiori agli altri. La risposta comincia con una critica del politeismo, inganno umano e del giudaismo, pieno di superstizioni e pratiche rituali. Il cristianesimo è un mistero, su cui non si può essere istruiti dagli uomini. I cristiani, poi, non sono un popolo a parte, ma come stranieri, come l'anima è nel corpo. Il cristianesimo è l'unica religione non inventata, ma da Dio e trasmessa dal suo Logos creatore. Il coraggio dei martiri ne è la prova. Singolarmente la novità del Cristianesimo viene qui come qualcosa di buono, dicendo che nessuno ha mai conosciuto Dio prima dell'invio del Figlio.

L'area latina

Introduzione

Già da lungo tempo prima di Cristo, Roma e Cartagine erano grandi centri economici, politici e culturali nel mondo occidentale. Cartagine, fondata nel 814 a. C., venne però sottoposta a Roma dopo le famose “guerre puniche” nei secoli III e II a. C. (la prima: 264-241; la seconda: 218-201; la terza: 149-146). Dopo la distruzione del 146 a.C., Cesare e Augusto hanno fondato la Nuova Cartagine, satellite romano. Sulla diffusione del cristianesimo a Roma, fin dall'inizio, sappiamo abbastanza. La storia del cristianesimo a Cartagine invece, come quella ad Alessandria, rimane assai oscura fino al 180 ca. risale a questa data il primo documento cristiano di lingua latina, cioè gli *Atti dei martiri scillitani*, un resoconto del martirio di alcuni cristiani a Scilli, che probabilmente si trovava in Numidia. Poi, verso il 200, abbiamo improvvisamente il culmine di fioritura della letteratura cristiana latina, con le opere di Tertulliano (ca. 155-220), che giunge a un livello letterario paragonabile a quello dei più famosi autori classici. La prima letteratura cristiana di lingua latina quindi proviene da Cartagine. A Roma, all'inizio del secolo III, la lingua ecclesiastica era sempre il greco. (Pseudo-)Ippolito (+ 235), primo grande autore romano dopo Clemente papa, scriveva in greco. Un po' più tardi, Novaziano (+ 258), anche a

Roma, scriveva in latino. Contemporaneo di Novaziano a Cartagine era Cipriano (ca. 200/210-258), autore di lingua latina. La Chiesa occidentale, soprattutto quella di Cartagine (e dell'Africa) ha sofferto molte persecuzioni tra la fine del secolo II e la metà del III. Le più gravi persecuzioni furono quelle sotto Commodo (ca. 180), sotto Settimio Severo (203), sotto Decio (250) e sotto Valeriano (257-260). Ma proprio queste vicende hanno anche stimolato la vita ecclesiale. Tertulliano scrive: "il sangue è seme dei cristiani" (*semen est sanguis christianorum*). Ma il grande problema è quello della riconciliazione di coloro che hanno rinnegato la fede sotto la pressione delle circostanze. A questo proposito si oppongono i *rigoristi* (come ad esempio Tertulliano e Novaziano) e i *lassisti*. Subito dopo la persecuzione del 250 Cipriano prende una posizione più equilibrata. Le caratteristiche generali di questi primi autori occidentali sono: l'inclinazione verso un rigorismo morale (Cipriano però è più moderato), la prospettiva pratica, la valutazione positiva del mondo materiale e del corpo, l'interesse ecclesiologico. Il rigorismo morale si spiega a partire dal processo di massificazione della Chiesa, che generalmente condusse ad una vita ecclesiale meno radicale rispetto a quella degli inizi del cristianesimo. Anche la gerarchia ufficiale, per motivi pastorali, si mostrava più indulgente nei riguardi delle debolezze umane del gregge. Contro questa tendenza c'era la reazione presso coloro che anelavano ad un cristianesimo più fervente. Tertulliano, alla fine deluso, diventò montanista; il prete Ippolito (forse da identificare con l'autore) entrò in conflitto con papa Callisto, e Novaziano con papa Ponziano. Invece Cipriano, severo anche lui, era però più tollerante. In quest'autore il fervore viene equilibrato da una moderatezza per cui si può riconoscere il pastore di anime. Rispetto alla praticità degli autori occidentali possiamo fare un paragone con la chiesa orientale di Alessandria. Per Clemente ed Origene l'interesse principale concerne il contenuto metafisico del Vangelo; gli occidentali invece si interessano anzitutto della tensione tra vita cristiana e costumi pagani. Per gli alessandrini la soteriologia è focalizzata sul Logos che viene dall'alto per riempire l'umanità con forza divina; gli occidentali invece mettono l'accento piuttosto sul contributo alla salvezza che mette l'uomo stesso a livello morale nella vita quaggiù. A questa caratteristica si collega strettamente, presso gli occidentali, quella di un più grande senso della realtà materiale e del mondo attuale. Gli alessandrini, anelando al mondo spirituale, hanno un alto ideale di *contemplazione*; gli occidentali invece sembrano essere più radicati nel mondo terreno dove conta l'*azione* della vita pratica.

Quinto Settimio Fiorente Tertulliano: Il primo autore ecclesiastico di lingua latina che conosciamo era un retore, dalla personalità esuberante e vigorosa e dal temperamento intransigente. La sua opera costituisce un punto decisivo per il progresso dottrinale successivo in lingua latina. Nato a Cartagine tra il 150 e il 160 da padre pagano funzionario romano trascorse la giovinezza nel libertinaggio. Di formazione giuridica, avvocato famoso, giurista a Roma (citato da certe collezioni di sentenze di giuristi). Conosce la filosofia e padroneggia il greco. Verso il 193 circa si convertì al cristianesimo, forse colpito dall'esempio dei martiri, divenne prete, con posizioni molto rigorose. Dal 207 simpatizza per il montanismo; vi aderisce nel 213. Negli ultimi anni se ne distaccò per fondare un nuovo gruppo, chiamato dal suo nome come i Tertullianisti, caratterizzato da rigore morale. Morì dopo il 220. Ci sono giunti oltre 30 scritti, di orientamento teologico e polemico (sia verso i Pagani sia verso i Cristiani).

1. 197-206: Tertulliano l'*apologeta*. Questo primo periodo è quello cattolico. Tertulliano utilizza i talenti letterari per difendere la fede. Scrive il suo capolavoro L'*Apologia del cristianesimo*.

2. 207-212: Tertulliano il *rigorista*. Tertulliano comincia a mostrare interesse per il montanismo, movimento eretico in cui un cartaginese poteva trovare un più alto livello di fervore. Le caratteristiche di questo movimento erano soprattutto l'*ascetismo rigoroso* e la rinascita di uno *spiritualismo carismatico* che esisteva anche nelle comunità delle origini. Per Tertulliano comincia ora il processo di allontanamento che conduce alla rottura con la gerarchia ecclesiale.

3. 213-220 Tertulliano montanista. In quest'anno l'autore africano si unisce ai montanisti, un movimento fondato da Montano in Frigia, come reazione a una certa tiepidezza della vita cristiana. Però più tardi anche qui farà una rottura, iniziando una sua propria setta (217?) dei tertullianisti che Agostino ancora conosce. Muore poco dopo il 220, ma non si sa esattamente quando. I suoi seguaci si sono più tardi riconciliati con la grande Chiesa, e per questo motivo Tertulliano non è definitivamente entrato nella storia come un vero e proprio eretico.

Pensiero

Non ha costruito nessun sistema, a causa di mancanza di equilibrio di spirito, tuttavia fonda la teologia latina. Conosce profondamente la filosofia, il diritto, la letteratura greca e latina, oltre alla retorica asiatica. Temperamento violento e ardente, irruento, polemico. Porta tutto il suo bagaglio umano e culturale nel suo cristianesimo (vicino a Taziano per stile). È il primo creatore del linguaggio teologico latino (eccetto i verbali del martirio e la Bibbia). Creazione del linguaggio cristiano latino, con influsso giuridico. Conia vocaboli che diventano termini dogmatici per la teologia cristiana "fondatore del latino ecclesiastico": *Trinitas, natura, persona*. La sua conversione al montanismo fu piuttosto un fatto morale-entusiastico e non incide sulla sua teologia.

Contesto: stessi problemi di Ireneo per il contesto storico. Combatte gli gnostici. Come gli apologeti combatte i pagani e i giudei. Ma presenta e combatte anche nuovi problemi: ad esempio il monarchianismo (monoteismo esagerato). Conosce il canone. Il pensiero di Tertulliano viene caratterizzato da concretezza, da praticità, dall'esplicito riconoscimento del valore della creazione materiale, pervasa dallo Spirito, e della carne umana animata. Tertulliano ha coltivato un alto ideale di castità, non tanto per disprezzo del corpo, ma proprio perché il corpo è tempio dello Spirito e va interamente santificato per poter partecipare pienamente all'opera della salvezza tramite il Verbo fattosi carne. Il processo salvifico prende le mosse dalla realtà di questa vita terrestre, per ricondurci allo stato paradisiaco. "La carne è cardine della salvezza" (*caro salutis cardo*). Apologeta: i cristiani vengono accusati di delitti di ogni genere, senza aver possibilità di difendersi. Tertulliano dà una "prova giuridica" – del tutto secondo le norme classiche dell'arte retorica – dell'innocenza dei cristiani. Sistematicamente rifiuta le accuse popolari di omicidio di bambini, di cannibalismo e di incesto, e poi l'accusa principale che i cristiani disprezzino la religione dello stato e il culto imperiale. Anche se i cristiani non sacrificano agli dèi in favore dell'imperatore, essi pregano per lui e conducono una vita di virtù, cosicché sono da considerare cittadini leali. Alla fine dell'opera Tertulliano tratta anche del rapporto tra i cristiani e la filosofia pagana. Il cristianesimo non è semplicemente una "nuova filosofia" (cioè una mera speculazione umana); è la verità rivelata da Dio che non si può distruggere con l'oppressione. La persecuzione fa anzi crescere il numero dei cristiani: "*semen est sanguis christianorum*".

Cultura e fede

Benché apparentemente e a parole sia piuttosto sfavorevole ad un approccio reciproco, tuttavia di fatto Tertulliano usa tutto il suo bagaglio culturale; ha un pensiero stoico; chiama Seneca spesso *nostro*.

Teologia e diritto

La *forma mentis* giuridica ha influito molto sul suo modo di formulare la teologia: la relazione tra uomo e Dio. Compiere il bene come *satisfactio*, Dio come giudice, il vangelo come legge, il peccato come *reatus*; merito, debito, colpevolezza, compensazione, precetto, consiglio, salvezza come salutarsi disciplina.... *Hamartia* = *reatus*; *Sacramentum* = giuramento, contratto commerciale; per *mysterion* ha una sottolineatura di impegno personale.

Trinità e Cristologia

Prima del tempo dei grandi concili Tertulliano ha riflettuto anche sul mistero trinitario e su quello cristologico. Per quanto riguarda il rapporto tra il Padre e il Figlio, Tertulliano, come tutti i Padri ante-niceni, tende al *subordinazianismo*, cioè una concezione che mette il Figlio in una posizione un po' inferiore rispetto al Padre. Però un'accusa di "arianesimo" (cioè la negazione che il Figlio è *consustanziale* al Padre) sarebbe un anacronismo: prima delle controversie che hanno condotto ai Concili di *Nicea* (325) e di *Costantinopoli* (381) la teologia cristiana non era ancora in grado di precisare con un linguaggio più adatto il mistero dei rapporti fra le divine Persone dentro la Trinità. Applica *trinitas* alle persone divine. Per quanto riguarda il mistero cristologico, il rapporto nello stesso Cristo fra la divinità e l'umanità, possiamo notare che Tertulliano in certo senso ha già anticipato la formula del Concilio di *Calcedonia* (451): Cristo è una persona con due sostanze. (Il Concilio più tardi utilizza il termine *natura* invece di *sostanza*.)

Ai martiri, esortazione ad un gruppo di Cristiani incarcerati in attesa del martirio.

Ai pagani, *Apologetico*, *La testimonianza dell'anima*, del 197, apologie per difendere il Cristianesimo dagli attacchi dei pagani. Usa argomentazioni tradizionali, come l'antichità partendo dai presupposti giudaici, la purezza, il rigore morale, la lealtà politica, rinfacciando ai pagani la vita immorale e dissoluta. Propone un sunto della dottrina cristiana, con l'impiego di elementi stoici, per mostrare che il Cristianesimo è il compimento delle filosofie pagane. Ma Tertulliano viene in piena luce con la sua impetuosa personalità là dove dimostra in modo irrefragabile l'assurdità della procedura legale applicata dai governatori delle provincie nella loro persecuzione anticristiana, il loro seguire cioè il rescritto di Traiano, che proibisce la ricerca d'ufficio dei cristiani da parte delle autorità pagane, ma impone la loro condanna, quando siano denunciati e convinti tali. Essi sarebbero, infatti, colpevoli solo di essere cristiani, e non di qualsivoglia violazione della legge. Questa polemica è posta all'inizio dell'opera e serve a introdurre il lettore in un trattato apologetico sapientemente costruito secondo le regole della retorica, a differenza di quelli dei Greci, per lo più disordinati e prolissi. Fondamentale, in Tertulliano, e sostanzialmente assente nella apologetica greca, è la riconsiderazione della realtà politica un nuovo punto di vista, quello cristiano: in essa lo scrittore reintroduce tutte le ambiguità e le incertezze della sua stessa fede religiosa, oscillando tra un aperto e leale riconoscimento della validità dell'istituzione statale e una negazione della sua intrinseca bontà.

Il trattato *Sulla prescrizione degli eretici*, del 200 circa, contro i cristiani che contaminano la loro fede con dottrine filosofiche pagane e propugnano interpretazioni troppo libere del testo biblico, risolvendo la questione sul piano giuridico: secondo la legge romana, ogni persona che di un bene per un tempo sufficiente, poteva considerarsene proprietaria. Se qualcuno gliene contestava la proprietà, poteva opporre come titolo il diritto di prescrizione. Applicando questa regola alle Scritture, respinge gli gnostici dalle loro pretese di interpretarle, riconducendo così il problema a quello della Tradizione. Ogni

cristiano deve accettare la fede come tale, senza giudicarla e senza troppi ragionamenti razionali: si è cristiani per fede nella parola di Gesù. Così Tertulliano si impegna in un atteggiamento di opposizione nei confronti della filosofia, responsabile delle sette gnostiche e delle eresie. Il più illetterato dei cristiani supera, in sapienza, Platone, rispondendo a ciò che egli non sa. Le verità intraviste dai filosofi o sono state prese dalla Bibbia, più antica, o sono state insegnate da un demone, oppure si tratta di nozioni comuni. L'antifilosofismo diviene infine antirazionalismo, sulla scia di Paolo, ma con effetti operatori che rendono le affermazioni assai più lapidarie.

Il trattato *Sull'anima*, scritto intorno al 211, è forse l'opera più notevole della maturità di Tertulliano, nella quale sono rielaborate ampiamente anche fonti pagane; egli si esprime da materialista e pensa da stoico, ritenendo che l'anima sia un corpo tenue e sottile, che sposa la forma del corpo. L'anima si trasmette nell'uomo al momento del concepimento e così essa porta il segno del peccato originale. Ma anche la somiglianza divina si è trasmessa con la generazione, per questo l'anima è naturalmente cristiana, come emerge dagli spontanei appelli a Dio. Poiché tutto ciò che esiste è corporeo, e Dio esiste, Dio è corporeo. È senza dubbio il corpo più sottile e tenue di tutti. È anche il più brillante, al punto che il suo stesso splendore ce lo rende invisibile, ma, insomma, è un corpo. Non possiamo rappresentarcelo in se stesso, ma sappiamo che è uno, che è naturalmente ragione, e che la ragione fa in lui tutt'uno con il bene. Quando fu venuto il momento di creare, Dio generò da se stesso una sostanza spirituale, che è il Verbo. Poiché questa sostanza sta a Dio allo stesso modo che i raggi stanno al sole, essa è Dio come i raggi del sole sono luce. È Dio da Dio, Luce da Luce, che scaturisce dal Padre senza diminuirlo. Ma il Verbo non è tutto il Padre e lui stesso più tardi lo confermerà quando dirà per bocca di Cristo: «Mio Padre è più grande di me» (Gv 14, 28). Giustificata in questo modo l'esistenza del Verbo, Tertulliano si trova a proprio agio per provare agli stoici che tutta la loro dottrina del Lògos conferma la verità cristiana. Dio ha creato il mondo dal nulla, ma il Verbo è la ragione stessa secondo la quale egli l'ha creato, ordinato e governato. Non era questo che affermavano gli stoici Zenone e Cleante, quando parlavano del Lògos come di una ragione o di una saggezza costruttrice del mondo e che lo penetra da ogni parte? Quanto allo Spirito Santo, esso s'aggiunge al Padre e al Verbo senza rompere l'unità di Dio, come il frutto fa tutt'uno con la radice e il fusto, o l'estuario con il fiume e la sua sorgente. La generazione del Verbo dal Padre provocata dalla sua creazione non è, per essere esatti, eterna, poiché il Padre è esistito senza di Lui. Però il tempo è solo delle creature, dunque è una relazione che non si sa come esprimere.

L'*Ad Scapulam*, del 212, indirizzato al governatore dell'Africa proconsole che conduceva una campagna contro i cristiani. Accanto a queste vanno ricordate opere che affrontano problemi morali e di comportamento del cristiano nella vita quotidiana, offrendo pertanto al lettore anche spunti interessanti sulla società africana tra II e III secolo: *Sugli spettacoli*, contro la partecipazione agli spettacoli del teatro, dell'anfiteatro e del circo; *L'abbigliamento delle donne*, sui vestiti delle donne, che debbono essere particolarmente discreti; *Le donne devono portare il velo*, sull'opportunità che le donne non escano di casa a volto scoperto; *Sulla pudicizia*, contro i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio; *Sulla corona*, contro il servizio militare, dichiarato incompatibile con l'appartenenza alla fede cristiana; *Sull'idolatria*, contro tutte le attività economiche che siano in qualche modo connesse con i culti pagani. Altre opere riguardano argomenti di carattere liturgico e teologico e altre infine sono dedicate a violente polemiche contro avversari religiosi (*Contro Marcione*, *Contro Praxeas*, ecc.).

Non piccolo merito è anche l'aver ampiamente contribuito a creare una nuova lingua cristiana, capace di esprimere a livello letterario i dogmi di fede e la problematica della prassi quotidiana del credente. Ad esempio introduce il termine *substantia* che, ripreso dallo stoicismo, indica il sostrato materiale proprio di ogni essere individuale.

Minucio Felice, *Octavius*: nell'introduzione alla sua opera, lo stesso Minucio ci dice di essere stato avvocato a Roma e di essersi convertito in età matura. Egli intende ricordare il suo amico Ottavio e narrare il dialogo per mezzo del quale questi convertì il comune amico Cecilio Natale, nemico del Cristianesimo ed originario di Cirta, in Numidia. I tre si erano recati ad Ostia, in occasione delle ferie di tribunali romani, e sul lido si svolge il dialogo: dopo alcune battute, Cecilio, adoratore del dio egiziano Serapide, propone di intavolare una discussione di argomento religioso con Ottavio; giudice di essa sarà, appunto, Minucio. In breve: Cecilio ripete contro i cristiani le accuse usuali, sia quelle diffuse tra il volgo degli ignoranti (immoralità, crudeltà, cene tiestee, adorazione di una testa d'asino) sia quelle proprie della gente colta (ignoranza dei cristiani, assurdità della loro religione e delle loro dottrine, del loro comportamento testardo e ribelle; mancanza, nella loro visione del mondo e nel loro modo di vivere, di ogni atteggiamento filosofico). Cecilio, per difendere il paganesimo ed accusare i cristiani, si serve di dottrine ricavate da Cicerone, da Seneca e da Varrone, né mancano riferimenti, sia pure mediati attraverso scrittori più recenti, alla filosofia di Platone. Egli appare difensore dello scetticismo e negatore della provvidenza divina, e, per sostenere le sue idee, impiega ampiamente il terzo libro de *La natura degli dei*, di Cicerone. Ciò è interessante: essendo stata impostata in tal modo la polemica da parte del pagano, sarebbe fuori luogo la tradizionale accusa di ateismo nei confronti dei cristiani; infatti, ateo potrebbe apparire, se mai, proprio Cecilio. Questo atteggiamento di scetticismo costituisce una novità nella polemica anticristiana delle persone colte; Ottavio nella sua replica non insiste, come pure avrebbe potuto, a mettere in ridicolo il politeismo dei pagani, dato che nemmeno Cecilio lo sosteneva. Accanto a tale scetticismo di fondo Cecilio propone, come Cicerone, di percorrere l'unica strada considerata valida dalle persone civili e colte, da questi pagani di un'epoca in cui l'antica tradizione romana stava acquistando sempre maggior valore, quasi fosse una forma di religione, nel tentativo di reagire alle calamità dei tempi presenti. Essa implicava l'adesione, anche se non convinta, comunque fedele e senza discussioni, perché giustificata dalla obbedienza alle leggi dello Stato, alle antichissime tradizioni culturali e religiose di Roma, che erano state le artefici dell'impero. Alle accuse di Cecilio, Ottavio replica scardinando, innanzitutto, la contrapposizione tra la presunta sapienza della filosofia e ignoranza dei cristiani: la sapienza deve essere alla portata di tutti. Le accuse vengono quindi confutate con argomentazioni tradizionali. Si tratta di contrapporre allo scetticismo dei pagani la verità cristiana: essa non si differenzia da quanto di nobile è nella cultura pagana. Ottavio, facendo buon uso della filosofia stoica, richiama l'attenzione alle meraviglie dell'universo creato. Evita appositamente ogni dogma cristiano e non nomina Gesù, cui solo una volta accennano Cecilio ed Ottavio. Tutto il Cristianesimo è ridotto al monoteismo, senza citare la Scrittura; solo, si accenna al dogma della risurrezione finale. Questo perché l'opera era per i pagani. Infine Cecilio, felice, abbraccia la religione di Ottavio.

Per il soverchio della meraviglia, ero quasi fuori di me stesso nel considerare ch'egli era riuscito a ribadire con argomenti, con esempi, con l'autorità dei testi ciò che è più facile sentire che esprimere ed era riuscito a rimandare addosso ai denigratori quegli strali di filosofica presunzione

dei quali essi sogliono armarsi contro di noi, mostrando per giunta che la verità non è solo facile ad essere intuita, ma addirittura amorevolmente disposta verso di noi e letificante.

Mentre io in silenzio formulavo queste considerazioni, Cecilio proruppe: « Io, oltre a congratularmi il più possibile con Ottavio, mi congratulo anche con me stesso e non aspetto la sentenza. Abbiamo vinto insieme: giudicatemi pure sleale, ma io vi dico che mi arrogo una parte della sua vittoria. Infatti, come egli ha vinto me, così io celebro la vittoria sul mio errore. Adunque, per quanto concerne la sostanza della nostra disputa, riconosco che esiste la provvidenza, mi inchino al vero Dio, testimonio anch'io la purezza di quella comunità di credenti che è ormai anche la mia. Tuttavia rimangono ancora nel mio spirito alcuni punti oscuri, che non dico facciano un clamoroso ostacolo alla verità, ma che bisogna soltanto chiarire perché la mia iniziazione sia completa; poiché il sole ormai precipita all'ocaso, li esamineremo domani, e con rapidità, dato che già conveniamo in pieno sull'essenziale». «Ma io poi — soggiunsi— godo la gioia più perfetta fra tutti noi, in quanto Ottavio ha vinto anche per me e mi ha dispensato dall'odioso obbligo di pronunciare la sentenza. Eppure non posso giustamente compensare i suoi meriti con le mie povere parole di lode; ché l'attestato di un uomo, e di un solo uomo, è cosa troppo meschina; ma egli ha il remuneratore supremo in Dio, che lo ha ispirato nel suo discorso e lo ha aiutato nell'ottenere la vittoria». Dopo queste parole ci allontanammo di lì in grande letizia: Cecilio era felice di aver conquistato la fede, Ottavio era felice di avergliela ispirata, vincendo la disputa, io ero felice sia che l'uno l'avesse raggiunta, sia che l'altro gliela avesse ispirata.

LETTERATURA SUI MARTIRI

Letteratura sui martiri: Solitamente si distinguono gli *Atti* dalle *Passioni dei martiri*. I primi hanno la forma dei verbali ufficiali di un processo, stenografato da qualcuno che era stato presente, mentre le *Passioni* sono resoconti di testimoni oculari. La spiritualità del martirio, che pervade i documenti più antichi è, sostanzialmente, la medesima che percorre anche alcuni documenti letterari contemporanei, ad esempio le opere dedicate al martirio da Tertulliano (*Ai martiri*; *Scorpiace*) e da Cipriano (alcune epistole; *A Fortunato*). In tale spiritualità è ancora presente in parte la tradizione giudaica, che culmina nella interpretazione della morte del profeta perseguitato (i grandi profeti sono, per Tertulliano, i modelli del martire cristiano), ma soprattutto è forte la convinzione, tipicamente cristiana, della 'imitazione di Cristo', per cui il martire riproduce la passione di Cristo e Cristo è presente in lui. Ciò è ben attestato dalla *Lettera dei Martiri di Lione* e dalla *Passione di Perpetua e Felicita*: Blandina e Felicita sanno che se le sofferenze come esseri umani sono soltanto loro, le sofferenze come martiri saranno di Cristo presente in loro, ed esse non le sentiranno più. Fondamentale per il cristiano è anche 'il testimoniare' Cristo. Se questo era il significato iniziale della parola 'martire', derivata dal greco, successivamente il termine designa colui 'che è morto per Cristo'. Come Cristo ha dato la vita per l'uomo, così l'uomo dà la vita per Cristo di fronte agli uomini (cf. *Mt* 10, 32-33); tale spiritualità ha fatto sì che il termine greco (*pathos*) e quello latino (*passio*), che indicano, nella lingua comune, la sofferenza, si rivestano di un significato più profondo, che è, appunto, quello del martirio ('passione'). Un altro elemento tipicamente cristiano, che caratterizza l'agiografia, è lo spirito commemorativo, il desiderio di ricordare ai fedeli, ovunque fossero, la morte gloriosa del martire e all'intento commemorativo si unisce quello dell'esortazione ad affrontare il martirio. Per questo motivo gli *Atti* e le *Passioni dei martiri* erano spesso letti anche nel corso del servizio liturgico, soprattutto nell'Africa cristiana. Scritti sotto l'impressione dell'avvenimento, essi colpiscono per la loro semplicità e immediatezza, capaci di suscitare nei fedeli entusiasmo e ammirazione, mentre i testi agiografici composti più tardi, durante l'epoca della Chiesa vittoriosa sul paganesimo, sono inficiati da un acceso trionfalismo e risultano spesso ripetitivi e lontani

da ogni realismo; abbondano di luoghi comuni e d'artifici, propri della letteratura devozionale. In generale il martire è anonimo; si ricorda il suo nome, ma non si fornisce nessun altro elemento della sua vita anteriore (famiglia, patria, educazione); spesso appartiene ad un gruppo nel qual non esistono differenze di classe, tra padroni e schiavi. In epoca post-costantiniana fiorirà la "passione epica", in cui il martire è un eroe e in realtà sconfigge il carnefice, dimostrando la cosa con vicende fantasiose, colpi di scena, miracoli.

Martirio di Policarpo: l'opera è contenuta in una lettera della Chiesa di Smirne a quella di Filomelio, parla al futuro dell'anniversario dell'episodio, dunque è stata scritta meno di un anno dopo, comunque 156, 167 o 177. In stile semplice, vengono narrati l'arresto dell'ottantaseienne vescovo nel corso di una persecuzione, il suo processo nello stadio sotto gli occhi di una folla eccitata contro i Cristiani, il rifiuto di cedere a preghiere e minacce, la condanna, l'intensa preghiera del martire, il rogo. Alcuni elementi di tendenza sono evidenti. Le persecuzioni sono opera del diavolo, e i giudei sono suoi zelanti collaboratori. Vi è una polemica contro la ricerca del martirio: Policarpo *accetta di nascondersi, insegnando così* ad anteporre il bene del prossimo al proprio (cioè al martirio); e soprattutto, viene stigmatizzato come contrario al vangelo il comportamento di un certo Quinto, venuto di recente dalla zia, che si era autodenunciato e aveva indotto altri a seguire il suo esempio, ma poi per paura aveva sacrificato agli dèi. Policarpo è descritto come dotato di spirito profetico, in particolare nell'imminenza del martirio (5, 2). La morte è caratterizzata da eventi prodigiosi e simbolici: le fiamme formano una nicchia intorno al corpo, sì che il martire è come pane cotto in forno (allusione forse all'eucaristia) e un profumo soave se ne sprigiona (15, 2). In particolare, molti elementi assimilano la passione di Policarpo a quella di Cristo (egli è tradito; l'irenarco che lo arresta si chiama Erode, etc.; tali coincidenze sono sottolineate esplicitamente).

Martiri di Lione: pure in forma epistolare (lettera dei cristiani di Lione e Vienne a quelli d'Asia e di Frigia) è la relazione del feroce attacco anticristiano scatenato a Lione sotto Marco Aurelio, i 177, conservata quasi per intero da Eusebio, *Storia della Chiesa* V, 1, 3-2, 8; autore ne è forse Ireneo stesso, già vescovo di Vienne, poi anche di Lione. Molto probabilmente si trattò di un'iniziativa della popolazione di Lione, e trascinò i cristiani davanti alle autorità cittadine e li fece imprigionare sino all'arrivo del governatore; questi finì poi col cedere alla pressione della folla, ordinando la ricerca e l'arresto dei cristiani — tra cui il vescovo Potino, più che novantenne, che morì in carcere — contro le disposizioni risolventi Traiano. Diversamente dal *Martirio di Policarpo*, incentrato sulla figura del vescovo, il presente scritto ha un andamento corale; risaltano peraltro figure luminose, come quella del diacono Santo; di Attalo, sottoposto ai peggiori supplizi nonostante la sua qualità di cittadino romano; del quindicenne Pontico; e soprattutto di Blandina, esile schiava giovinetta che incoraggia e conforta i compagni, e muore per ultima dopo aver subito eroicamente torture spaventose.

Il Martirio dei santi Giustino, Caritone, Carito, Evelpisto, Ierace, Peone, Liberiano e della loro comunità: l'interrogatorio del gruppo si svolse davanti al prefetto di Roma Quinto Giunio Rustico (in carica in un periodo compreso tra il 163 e il 167). Giustino aveva aperto a Roma una «scuola di filosofia» cristiana e osserva in uno scritto (II Apol. 3) che si attende di essere denunciato dal filosofo cinico Crescente, suo rivale; probabilmente le cose andarono appunto così. Alcuni dettagli sono interessanti: al prefetto che cerca di sapere il luogo di riunione dei cristiani Giustino, eludendo la domanda, si

limita a comunicare il proprio indirizzo e a osservare che esponeva le parole della verità a chiunque volesse venire a trovarlo. I suoi compagni, a precisa domanda del magistrato, evitano di dichiarare che è stato Giustino a convertirli e istruirli. Sepoltura dei martiri a cura della comunità.

Atti dei Martiri Scillitani: succinto resoconto del processo, conclusosi con la condanna a morte di alcuni cristiani. Come ci fa sapere anche Tertulliano, Vigellio Saturnino, proconsole d'Africa, sarebbe stato il primo persecutore dei cristiani in quella regione. Ed in effetti, il 17 luglio 180 egli giudicò alcuni cittadini di Scilli o Scillium, una città della provincia; i condannati stessi erano sicuramente di umile origine o addirittura punici, stando ai nomi (Sperato, Nartzalo, Cittino, Donata, Seconda e Vestia). Il contenuto di questo dibattito processuale è estremamente interessante. Infatti ci presenta con estrema nettezza alcuni dei motivi tipici del cristianesimo, come l'estraneità al mondo terreno e il rifiuto di ogni compromesso con il paganesimo, in particolare del culto dell'imperatore. Gli *Atti*, dopo una breve introduzione che informa sul processo, ci presentano il contraddittorio che ebbe luogo tra la personalità più autorevole, tra i martiri, ed il proconsole. Questi offre ai cristiani il perdono dell'imperatore, se essi si pentono, ma i Cristiani non prendono nemmeno in considerazione la proposta: si limitano ad asserire di essersi sempre comportati irreprensibilmente. Essi sono, dunque, condannati per il solo essere cristiani. Con questi *Atti* ha inizio, in Occidente, la letteratura di atti e di passioni. A rigore, tuttavia, gli *Atti dei Martiri Scillitani* sono solo il resoconto di un processo, quindi un puro e semplice *documento*, analogo a tanti altri, che (dobbiamo immaginare) venivano stilati in situazioni del genere. Nuova è, però, l'intenzione che animava il redattore di questi *Atti*, per cui si può parlare di un genere letterario nuovo. Il resoconto, infatti, serve a tener desta presso la comunità dei fedeli l'ammirazione e la memoria di coloro che sono morti per la fede; di più, è implicita in esso l'esortazione a emulare quei martiri, volta a tutta la comunità ecclesiale.

Sotto il consolato di Presente (per la seconda volta) e Claudiano, il 17 luglio, in Cartagine, essendo stati condotti nell'ufficio giudiziario Sperato, Nartzalo e Cittino, Donata, Seconda, Vestia, il proconsole Saturnino disse: «Voi potete ottenere l'indulgenza del governatore nostro signore se volete ritornare a propositi saggi».

Sperato disse: «Noi non abbiamo mai fatto del male, e non abbiamo atteso ad alcuna azione malvagia, giammai detto male di qualcuno, ma, pur se trattati male, ne abbiamo reso grazie; per la qual cosa onoriamo il nostro imperatore».

Saturnino proconsole disse: «Anche noi siamo religiosi, e semplice è la nostra religione, e giuriamo per il genio dell'imperatore nostro signore e preghiamo per la sua salute, e anche voi dovrete fare così».

Sperato disse: «Se mi presterai ascolto tranquillamente, ti spiego il mistero della semplicità». Saturnino disse: Se ti proponi d'insolentire contro i nostri culti, non ti presterò ascolto; ma piuttosto giura per il genio dell'imperatore nostro signore».

Sperato disse: «Io non conosco impero di questo mondo, ma piuttosto sono servitore di quel Dio, che nessun uomo vide né può vedere con questi occhi. Io non ho mai rubato, e se faccio qualche commercio, pago regolarmente la tassa; perché conosco il mio Signore, re dei re e imperatore di tutte le genti».

Saturnino proconsole disse agli altri: «Smettete dal professare siffatte opinioni».

Sperato disse: «È cattiva opinione (ammettere che si possa) commettere omicidio o fare falsa testimonianza».

Saturnino proconsole disse: «Non vogliate farvi complici di questa follia».

Cittino disse: «Noi non abbiamo altri da temere, all'infuori di Dio, nostro Signore che sta nei cieli».

Donata disse: «A Cesare l'onore in quanto Cesare, ma il timore (solo) per Dio».

Vestia disse: «Sono cristiana».

Seconda disse: «Quel che sono voglio rimanere».

Saturnino proconsole disse a Sperato: «Persisti nell'essere cristiano?».

Sperato disse: «Sono cristiano. E a lui tutti si associarono».

Saturnino proconsole disse: «Desiderate una certa dilazione per deliberare?».

Sperato disse: «In una causa così giusta non v'è nulla da deliberare».

Saturnino proconsole disse: «Che cosa conservate nella vostra cassetta?»

Sperato disse: «I libri sacri e le lettere di Paolo, uomo giusto».

Saturnino proconsole disse: «Accettate una dilazione di trenta giorni e ripensateci».

Sperato di nuovo disse: «Sono cristiano. E tutti gli fecero eco».

Saturnino proconsole lesse sulla tavoletta la sentenza: «Sperato, Nartzalo, Cittino, Donata, Vestia, Seconda e tutti gli altri che hanno ammesso di vivere secondo la religione cristiana, poiché, pur essendo loro offerta la possibilità di tornare ai costumi romani, ostinatamente perseverarono, sono condannati a morire di spada».

Sperato disse: «Rendiamo grazie a Dio».

Nartzalo disse: «Oggi siamo martiri in cielo: grazie a Dio».

Saturnino proconsole fece annunziare per mezzo dell'araldo: «Ho ordinato che Sperato, Nartzalo, Cittino, Veturio, Felice, Aquilino, Letanzio, Ianuaria, Generosa, Vestia, Donata, Seconda siano condotti al luogo del supplizio».

Tutti dissero: «Grazie a Dio».

E così tutti insieme furono incoronati del martirio, e regnano col Padre e col e con lo Spirito Santo per tutti i secoli dei secoli. Amen.

Atti del martirio di S. Cipriano (258), Atti di Fruttuoso, Atti di Marcello, Atti di Massimiliano (259).

Passione di Perpetua e Felicità: narra dell'arresto, incarcerazione e martirio di alcuni catecumeni, fra cui vi erano alcuni schiavi, e di Vibia Perpetua, donna di nobile origine, con l'ancella Felicità. Ad essi si aggiunge Sàturo loro maestro. Il testo è presentato, nella prima parte, come opera della stessa Perpetua, che racconta i tentativi del padre per farle rinnegare il Cristianesimo in cambio della libertà promessa dai giudici, o le difficoltà che il carcere comportava per una giovane madre che aveva con sé il figlio ancora lattante, o i sogni premonitori del futuro martirio e della gioia in paradiso; seguono alcune parti composte verosimilmente da Sàturo, il quale racconta alcune sue visioni; l'opera si conclude con la narrazione del martirio nei giochi dell'anfiteatro fatta da un redattore, a cui va anche attribuito il coordinamento fra le diverse parti di cui questa *Passio* si compone. La descrizione della vita del carcere, impensabile, in quelle forme, per uno scrittore classico, è un'innovazione introdotta in letteratura dal Cristianesimo e il personaggio del fratellino morto per malattia a sette anni, poteva acquistare la rilevanza che ha qui soltanto in una letteratura venata di forti esigenze popolari, e educata alla scuola di retorica. Le visioni hanno, secondo tradizione, intento catechetico, pertanto il testo deve essere considerato diretto a tutta l'assemblea dei fedeli. Di questo testo, cosa rarissima, si fece anche una traduzione greca.

PARTE II: L'AFRICA CRISTIANA (SEC. III)

Tascio Cecilio Cipriano, che nacque intorno al 200 a Cartagine, si formò nelle scuole di quella città, fu rinomato maestro di retorica fino al 246, quando si convertì sotto l'influsso del presbitero Cecilio da cui in seguito prese il suo secondo nome, e donò tutti i suoi beni ai poveri. Eletto vescovo alla fine del 248, dovette affrontare la durissima persecuzione decretata dall'imperatore Decio nel 250, durante la quale dimostrò grande coraggio e seppe evitare, con la fuga, alla comunità cristiana lutti ancora più gravi; non sfuggì, invece, alla persecuzione di Valeriano nel 257-258, quando fu processato e condannato all'esilio, poi richiamato per un secondo processo, che si concluse con la condanna a morte e il martirio, il 14 settembre del 258. Pare in tale persecuzione in realtà si sarebbe limitata a pochi vescovi e uomini del clero, oltre ai martiri di Utica, in seguito a una sommossa popolare: il clero era considerato ispiratore degli atti di rivolta.

La *Vita di Cipriano* è narrata dal suo diacono Ponzio, con intento apologetico. Inizia, secondo il consueto, dalla conversione e gli avvenimenti successivi sono ricavati soprattutto dalle sue opere. Opera già fortemente retorizzata, con un prologo ed altri elementi tradizionali, è uno dei primissimi esempi di agiografia.

Vari gli scritti di carattere apologetico, come l'*A Donato*, sulla propria conversione, e l'*A Demetriano*, sulle colpe dei pagani e le punizioni divine, o il *Perché gli idoli non siano dei*, della cui autenticità alcuni dubitano.

Altri trattati affrontano questioni connesse con la guida della diocesi di Cartagine, come quello *Sui lapsi* (lett. = i caduti, scivolati), sulla questione dell'atteggiamento da tenere nei riguardi di quei cristiani che avevano rinnegato la fede durante le persecuzioni, ma si erano poi pentiti e volevano rientrare nella comunità ecclesiastica; l'opera *Sull'unità della Chiesa Cattolica*, ferma presa di posizione contro tutte le eresie e gli scismi, che Cipriano considera sciagura maggiore delle stesse persecuzioni contro i Cristiani. L'opera fu inviata a Roma e utilizzata come la più compiuta teorizzazione del primato papale, minacciato in quel periodo dallo scisma di Novaziano. Tale primato non è inteso come il potere personale di Pietro sugli altri vescovi, ma che Pietro è fondamento dell'unità della Chiesa, all'interno della quale ogni vescovo ha tale potere. Dio governa per mezzo del suo sacerdote e accanto a lui vi è un collegio sacerdotale, la cui unanimità realizza e manifesta l'unità della Chiesa. Vi sono di quest'opera due diverse redazioni: in una si esprime a favore del primato di Roma, nell'altra questa parte manca: interpolazione dei secoli successivi o taglio di Cipriano in seguito alla divisione sul battesimo degli eretici? La domanda è rimasta senza risposta.

Il trattato *Sulle donne*, sulle vesti che debbono indossare e i comportamenti che debbono tenere le donne che abbiano fatto voto di consacrarsi a Dio.

Molto importante anche l'*Epistolario*, che comprende 81 lettere, 65 di Cipriano e 16 a lui inviate; da esso possiamo dedurre precise informazioni sulle condizioni di vita nell'Africa proconsolare alla metà del III secolo e sui problemi che le persecuzioni creavano alle comunità cristiane. Decio, soprattutto per saggiare la fedeltà dell'Impero, divenuto imperatore nel 249, ordinò che tutti i cittadini compissero solennemente un atto di sottomissione alla sua persona, nella forma di una "supplicatio", cioè una preghiera agli dei per la salute dell'imperatore e della sua famiglia. La procedura seguita dalle autorità romane nei confronti dei Cristiani era la seguente: entro una certa data ogni cittadino doveva partecipare alla cerimonia dei *vota publica*; l'autorità locale annotava su di un registro la comparizione di ciascuno, rilasciando un biglietto (il *libellus*), attestante la partecipazione al sacrificio; coloro che non si erano presentati nella data stabilita, perché

non avevano voluto partecipare ai *vota*, potevano procurarsi fraudolentemente, spesso con denaro, il *libellus* stesso. Nel caso che il rifiuto a sacrificare fosse stato esplicito, il proconsole avrebbe pronunciato la condanna di esilio a tempo determinato, o, in caso di grave ostinazione, di 'deportazione', alla quale di solito si accompagnava quella della confisca dei beni, parziale o totale; chi non fosse stato preso, sarebbe stato condannato in contumacia; se catturato, in attesa della condanna, il ribelle era trattenuto carcere. Stando a quanto ci riferisce Cipriano, già nei primi giorni della prova i Cristiani avrebbero ceduto; pochissimi sarebbero stati quelli che non si sarebbero presentati alla pubblica cerimonia, che in Africa si tenne il 3 gennaio 250. In quest'occasione si distinguono i martiri dai confessori, coloro che, pur avendo resistito, non sono stati uccisi. Ovviamente costoro non volevano riammettere nella Chiesa né i lapsi, né i libellatici (chi aveva comprato un *libellus*, senza partecipare alla cerimonia). Essi, forti della loro posizione nella comunità, si ribellano al vescovo, che da iniziale durezza passa a morbidity. Infine, stabilisce, dovrà decidere un concilio provinciale.

La funzione di vescovo e gli obblighi che tale investitura gli imponeva nei riguardi di tutti i fedeli, un innato, ammirevole equilibrio, una notevole dose di senso gli consentirono sempre le scelte più ragionevoli: così, dopo la persecuzione di Decio, decise di riaccogliere nella Chiesa i rinnegati (*lapsi*) pentiti nonostante l'opposizione di quanti avevano rischiato il martirio per non abiurare: ma impose severe penitenze per chi voleva meritare di essere riammesso alla comunione. Questo atteggiamento non va confuso col lassismo o il permissivismo: Cipriano dimostrò pochi anni dopo, col suo stesso martirio, di non essere disposto a cedimenti, e un'analoga fermezza seppe dimostrare in occasione di uno scontro con il vescovo di Roma, Stefano. La questione riguardava il battesimo impartito dagli eretici: per gli Africani non era valido e, a parer loro, bisognava ribattezzare tutti quanti avessero ricevuto il sacramento da preti che si trovassero fuori della Chiesa; per il papa, invece, il battesimo era valido purché fosse avvenuto secondo le forme previste dal rito, e non poteva essere rinnovato. La questione divenne presto più grossa dello stesso argomento su cui era nata, e finì col riguardare l'autonomia delle singole sedi vescovili rispetto a quella di Roma e il cosiddetto primato di Pietro, che dava al papa un'autorità superiore a quella di tutti gli altri vescovi. Cipriano seppe tessere con grande abilità una fitta rete di alleanze, che comprendeva molti vescovi orientali, per arginare quella che allora era avvertita come un'illegittima invadenza del papa; ma la persecuzione di Valeriano e la morte interruppero questa sua iniziativa.

ALESSANDRIA

Benché nei primi secoli del Cristianesimo il grande splendore della cultura ellenistica alessandrina fosse in declino, la città rimaneva un centro di primaria importanza. Città greca creata artificialmente in Egitto nel 332 a.C. da Alessandro Magno per consolidare la posizione dei conquistatori, splendidamente ingrandita e abbellita dai Tolomei che ne fecero la loro capitale, essa aveva accolto una popolazione varia, che salì fino a mezzo milione di persone, con una forte colonia ebraica spesso però in lotta con la componente greca. La compresenza di religioni orientali era la norma. Utilizzata per controllare l'immensa e vitale produzione granaria dell'Egitto, Alessandria era un centro commerciale di primaria importanza. In età ellenistica divenne uno dei massimi centri culturali, per la poesia, la filologia, le scienze matematiche e naturali, sviluppatesi nell'ambito di quella straordinaria istituzione culturale che fu il Museo (casa delle Muse),

che, fondato da Tolomeo I Soter nel 280, conobbe il massimo splendore sotto Tolomeo II Filadelfo (283-246) e, dopo un periodo di decadenza, fu rilanciato da Augusto. Vi si sviluppò in particolare lo studio della filologia, praticata su Omero e sui poeti tragici e comici: critica testuale ed edizione di testi, esegesi. Il lavoro filologico di un Origene sui testi biblici non si spiega senza questa tradizione.

Già nel II secolo a.C., l'esegeta ebreo alessandrino Aristobulo aveva applicato alle Scritture degli ebrei il metodo d'interpretazione allegorica; così pure, dopo di lui, l'autore anonimo della *Lettera di Aristea a Filocrate*, un'apologia della versione greca dei Settanta. Ma decisiva per la teologia cristiana di Alessandria fu l'attività dell'ebreo Filone Alessandrino (morto verso il 40 d.C.), il quale, fondandosi sulla distinzione platonica tra due livelli di realtà - il mondo visibile e intelligibile - aveva sviluppato un'ampia lettura allegorica del Pentateuco: leggi e narrazioni bibliche sono figura di realtà spirituali e morali (una morale fortemente influenzata dallo stoicismo, come era comune all'epoca), ma anche escatologiche. Filone - assumendo la problematica del platonismo medio per trovarvi una risposta connettendola con la tradizione religiosa dell'ebraismo — aveva assegnato una funzione centrale al mediatore della creazione, il Logos divino, luogo delle idee divine, ma anche salvatore e guida che permette di ascendere a Dio. L'influsso di tale complesso di idee è determinante per Clemente e Origene.

Le origini del cristianesimo ad Alessandria sono oscure; la tradizione che le collega a Marco è leggenda posteriore, e solo dalla fine del II secolo abbiamo fonti storiche attendibili. Alessandria fu nel II secolo uno dei centri dell'elaborazione del pensiero gnostico, in particolare con i discepoli di Basilide e Valentino. Senza dubbio, come mostrano i testi ritrovati su papiro, ma anche l'atteggiamento di Clemente - ancora nella seconda metà del II secolo vi era in questa città un cristianesimo assai vario, in cui si era aperti alle più diverse tradizioni più o meno esoteriche e in cui ai semplici credenti si affiancavano teologi legati senza dubbio agli strati sociali più elevati.

In tale ambiente va inquadrata la questione della nascita del *Didaskaleion*, la scuola cristiana di Alessandria: quella che Eusebio definisce la scuola catechetica di Alessandria, sembra in realtà una proiezione all'indietro di uno stato di cose iniziato con Origene. In precedenza, doveva esservi una preparazione dei catecumeni, di livello piuttosto modesto, organizzata dal vescovo, e da altra parte i corsi privati filosofico-teologici di un Panteno, di un Clemente, di un Origene giovane, come era il caso di Giustino a Roma alla metà del II secolo. Solo dopo la persecuzione del 202-203, dispersi i catechisti, il vescovo Demetrio riconobbe l'insegnamento di Origene affidandogli la scuola catechetica, anche, naturalmente, per controllarlo meglio: siamo nell'età in cui in molti luoghi il potere episcopale elimina i gruppi "eretici" e stringe i ranghi. La teologia alessandrina venne così a essere dominata dai caratteri del pensiero di Clemente e di Origene, sviluppati in un confronto - più disponibile nel caso di Clemente, più rigido, ma anche apparentemente meno informato in quello di Origene - con le tendenze gnostiche. Come constateremo meglio a proposito di Clemente e Origene, tale linea fu caratterizzata da un platonismo che distingueva due livelli di realtà; ad esso corrispondeva un'antropologia dualista, per la quale solo il *nous*, la parte superiore dell'anima, reca l'immagine di Dio e può (ri)acquistare la somiglianza con lui. La dottrina di Dio implica la distinzione di tre ipostasi nella Trinità, e la cristologia è fondata sul Logos, mediatore della creazione e della salvezza dell'uomo. Al platonismo cosmico e antropologico corrisponde la distinzione di livelli di senso nelle Scritture e la superiorità del senso allegorico su quello letterale. La tradizione filosofica greca — anche attraverso le riflessioni del giudaismo ellenizzato - veniva accolta e ripensata come quadro della teologia cristiana; fu proprio questa apertura

nei confronti della filosofia a procurare a Clemente e più ancora a Origene, critiche a opera di un partito ad cui contrario, che doveva essere abbastanza forte nella Chiesa alessandrina. Tuttavia, anche dopo la partenza di Origene (232-233), la scuola proseguì sulla sua linea, depurata degli aspetti che apparivano insostenibili, in primo luogo la dottrina della preesistenza e caduta delle anime.

Comunque sia c'era sicuramente, ad Alessandria, verso l'anno 190, una scuola cristiana, il cui maestro era Panteno (morto nel 200), stoico convertito, che pare non abbia scritto nulla, ma al quale Clemente di Alessandria deve il meglio della sua formazione.

Clemente Alessandrino: di origine forse romana, Tito Flavio Clemente, nato verso il 150, morto verso il 215, pare che si sia convertito presto al Cristianesimo ed abbia poi viaggiato con l'intenzione di istruirsi alla scuola di maestri diversi. Soltanto Panteno gli diede piena soddisfazione, a tal punto che egli si stabilì presso di lui, insegnò poi nella scuola cui il maestro aveva dato lustro e divenne membro del corpo presbiterale di Alessandria. Pare che egli non abbia lasciato quella città e l'Egitto che per rifugiarsi a Cesarea, in Cappadocia, al tempo della persecuzione del 202. Le sue opere più importanti sono *Il Protrettico* o *Esortazione ai Greci* (verso il 195), il *Pedagogo* e gli *Stromata* (tappezzerie, miscellanea). Scrisse anche *Quale ricco si salva?* (titolo originale: *Quis dives salvetur*, che si potrebbe anche tradurre con: *C'è salvezza per i ricchi?*) e gli *Estratti profetici*.

All'inizio del suo *Pedagogo*, Clemente abbozza un programma educativo svolto dal Logos in tre fasi. Il Logos è protrettico in quanto, occupandosi — secondo una distinzione aristotelica - degli *éthé*, le disposizioni fondamentali, esorta alla conversione. Ma svolge attività di pedagogo in quanto si occupa delle altre due componenti dell'essere umano, le passioni e le azioni, sedando le prime e ben dirigendo le seconde. Diviene infine maestro in quanto passa dalla formazione morale all'istruzione che produce la gnosi, la conoscenza perfetta. È chiaro che Clemente ha voluto attuare la prima parte del suo programma nel *Protrettico*, la seconda nel *Pedagogo*, mentre si è discusso se, e qual misura, l'altra sua grande opera, gli *Stromati*, sia da siderare come una realizzazione della terza fase.

Il Protrettico. Il protrettico era un genere inaugurato da Aristotele nell'opera — per noi perduta — dallo stesso nome; scritti analoghi composero Epicuro e in particolare gli stoici: Cleante, Crisippo, Posidonio, inoltre Cicerone (*l'Ortensio*, perduto, che esercitò un influsso decisivo sulla conversione di Agostino). Se in questi casi si trattava dell'invito a convertirsi alla filosofia, il protrettico era diventato parte della pratica accademica, come lezione con la quale i capi delle scuole inauguravano il corso, invitando gli studenti a scegliere la loro disciplina. Nell'ambito della medicina, un *Protrettico* fu composto da Galeno. Clemente s'inserisce dunque in una tradizione, elementi della quale si trovano già presso gli apologisti cristiani sotto forma di esortazione ad abbracciare la nuova religione (la componente protrettica è specialmente importante nell'*A Diogneto*). In effetti, il *Protrettico* di Clemente presenta molti punti in comune con gli apologisti. L'opera è dunque una critica della religione pagana, dalla quale il Logos chiama a separarsi; non una critica della tradizione greca in generale, anzi in questa si sono manifestate le tracce della rivelazione divina, sia pure frammentarie. Appare già qui una delle idee fondamentali di Clemente, quella di una doppia rivelazione parallela nel tempo precristiano: incompleta presso i sapienti pagani, più completa presso gli ebrei, ma in entrambi i casi opera del Logos divino. È dunque naturale, per l'uomo di cultura greca che vuole avere un comportamento conforme al Logos (al tempo stesso Figlio di Dio e ragione universale), accogliere l'appello di quest'ultimo e abbracciare la fede in Cristo.

Il Pedagogo. Nella società ellenistica, il pedagogo era in origine uno schiavo che, secondo l'etimologia, doveva condurre il bambino, cioè accompagnarlo a scuola, proteggendolo dai pericoli, ma anche insegnandogli a comportarsi bene. In generale i suoi compiti si estesero a una cura complessiva della buona condotta morale, mentre al maestro spettava l'istruzione. Clemente, come abbiamo visto, ha adottato tale istituzione per il secondo stadio del suo programma di formazione, non rifuggendo dall'assegnare al Logos questa funzione, tutto sommato abbastanza umile nella società del tempo, e non priva, come vedremo, di difficoltà anche sul piano teologico. In tre libri, si rivolge ad un pubblico di battezzati, ai quali si tratta ora di insegnare una vita coerente con la condizione cristiana, prima di passare alla formazione della "conoscenza". Di chi è pedagogo il Verbo? Di tutti gli uomini, senza distinzione. Clemente protesta energicamente contro la tesi gnostica di una conoscenza salutare riservata ad un'aristocrazia della salvezza. Tutti i cristiani sono eguali di fronte alla salvezza, fin dal momento in cui hanno ricevuto il battesimo. Agli occhi di Dio, i più colti come i più umili non sono che figli, ma i più umili sono figli di Dio come i più colti. Anche il semplice neofita, poiché ha accettato la fede, è già restituito alla luce; e non vi è via di mezzo tra la luce e le tenebre. Quando Clemente parla di una gnosi che sarebbe quella dei Cristiani, non pensa dunque affatto ad una gnosi che distinguerebbe una specie di aristocrazia religiosa dal resto dei Cristiani. Anzi, egli vuol dire che i cristiani sono i veri gnostici e che essi soli hanno diritto a questo titolo. Senza dubbio alcuni Cristiani saranno migliori e superiori ad alcuni altri, ma non saranno tuttavia maggiormente cristiani. Per questo punto Clemente si è sempre attenuto alla parola del Vangelo: «Questa è la volontà di mio Padre, che ogni uomo che vede il Figlio e crede in lui riceva la vita eterna, ed io lo resusciterò l'ultimo giorno» (Gv. 6,40). Non occorre quindi niente di più che la fede, perché se la fede è in se stessa piena e perfetta, non manca di nulla. Sarà importante ricordarsi di questi principi quando, sicuro della sufficienza di questa fede, anche Clemente proverà il piacere di filosofare. Il pedagogo, dunque, è il Verbo ed egli ammaestra ogni uomo che viene al mondo; ma come ammaestra? Marcione aveva distinto dal Padre, pedagogo giustiziere senza bontà, il Verbo, pedagogo di bontà che non eserciterebbe più la giustizia. I cristiani, al contrario, sanno che non vi sono due dei, e che, di conseguenza, la bontà non deve essere separata dalla giustizia. Senza dubbio è la bontà che ispira fondamentalmente l'insegnamento del Pedagogo divino; è per sollecitudine verso di noi che egli ci educa, poiché il fine che egli si propone è quello di salvarci. Ma egli sa usare la severità ed esercitare la giustizia quando è necessario. Il pilota che conduce la nave in porto è talvolta costretto a navigare contro la burrasca: il Pedagogo può anche educare severamente il suo discepolo ed imporgli la disciplina che lo salverà. Fissati questi principi, Clemente compone per i suoi lettori un vero trattato di morale pratica ad uso dei cristiani di Alessandria. Questa parte della sua opera abbonda di particolari piacevoli e di descrizioni istruttive sui costumi del tempo. Egli vi critica gli «onnivori» di Alessandria, il gusto del lusso nel mobilio, negli abiti e, perfino, nei profumi di cui le cristiane di Alessandria sembrano esser state molto curiose. Che almeno esse scegliessero dei profumi che non facessero venire l'emicrania agli uomini! Se andiamo in cerca di tutto questo per abbellire la vita, dobbiamo sapere che il Cristianesimo è sufficiente a ciò. Il vero sapere è conoscere se stessi; conoscendosi, si conosce Dio che ci ha fatti: conoscendolo, ci si scopre sempre più simili a lui e si è dunque abbastanza belli per fare a meno di ornamenti. Il Cristiano è ricco; egli è anzi il solo ricco, perché possiede i tesori dell'anima che non possono essergli tolti. Il Cristiano non manca mai di nulla, perché la sua frugalità è tale che gli basta poco. Clemente termina la sua opera mostrandoci l'uomo rigenerato, che segue da autentico discepolo il Pedagogo divino, servendosi

liberamente di tutto senza essere schiavo di niente. La sua massima è di frenare i desideri contrari alla ragione, e quindi tenersi a ciò che è semplice, naturale, moderato, comodo senza ricercatezza, adatto alla salute, all'età, alla persona, alla figura, al carattere, alle attività. Questo Cristianesimo, ugualmente nemico degli ascetismi dottrinari della gnosi e della rilassatezza morale che alcuni dei suoi rappresentanti in realtà si concedevano, è nondimeno il contrario di un Cristianesimo superficiale. Anzi, è perché il Cristianesimo del vero cristiano è interiore all'anima che esso può essere interiore ad ogni forma di vita umana, a condizione soltanto che essa si accordi con la ragione. Nel suo *Quale ricco si salva?* Clemente mostrerà che ogni ricco può essere salvato, purché le ricchezze non s'impadroniscano della sua anima, ma siano uno stimolo di cui egli si serve in vista del bene. Saggezza greca? senza dubbio, ma ancor più profondamente saggezza cristiana. Anche quando la condotta del Cristiano si congiunge con quella del saggio greco non s'ispira agli stessi motivi. Non è dunque la stessa. Lo spirito della morale cristiana è il distacco dal mondo per amore di Dio. Il Cristianesimo insegna ai suoi poveri ch'essi sono ricchi come i più ricchi, insegna ai suoi ricchi a riconoscersi poveri come i più poveri; la moderazione tutta cristiana della morale di Clemente esprime questa profonda certezza, che la materia dei nostri atti non è la radice ultima della loro moralità.

Stromati: il titolo vero e proprio è: *Stromati di note gnostiche secondo la vera filosofia* e riunisce argomenti diversi, ricavati da fonti varie. Si è discusso se, e in quale misura, gli *Stromati* possano rappresentare la terza opera prevista, ma si tende oggi a una risposta negativa. Infatti, ancora fine del sesto libro degli *Stromati* Clemente dichiara di essere sinora occupato dell'etica dello «gnostico», mentre per *theoria*, la speculazione contemplativa (quella appunto pertinente al Logos maestro) rimanda a un'ulteriore trattazione sulla fisica, che deve iniziarsi con lo studio dell'origine mondo; e ancora, alla fine del libro successivo, l'ultimo effettivamente composto (dell'ottavo restano solo abbozzi), dichiara di aver terminato l'esposizione introduttiva, avendo delineato il discorso etico, e di voler passare ad adempiere l'impegno preso. Solo a questo punto Clemente afferma di aver realizzato quanto annunciato all'inizio dell'opera: la presentazione, ma per accenni perché sia accessibile al profano, delle argomentazioni preliminari alla conoscenza che si rivela nella contemplazione.

Il Verbo ha convertito il cristiano, il Verbo l'ha educato, il Verbo può adesso istruirlo secondo la capacità del discepolo ad essere istruito. Dopo il Pedagogo dei costumi, gli *Stromati* ci invitano ad ascoltare il Dottore dell'intelletto. Come ogni comunità religiosa, la chiesa cristiana di Alessandria comprendeva persone colte e persone semplici. Molte persone semplici, e poche colte. I cristiani semplici di Alessandria rimproveravano a Clemente di perdere il suo tempo a filosofare. Ciò che essi reclamavano era «la sola nuda fede», e non soltanto spoglia di filosofia, ma anche di ogni forma di speculazione, anche teologica. L'esempio degli gnostici era una prova evidente del carattere nocivo della filosofia. Clemente vuol far vedere che la filosofia è di per se stessa una buona cosa perché è stata voluta da Dio. Nell'Antico Testamento (Es 28,3), Dio parla di uomini il cui pensiero è saggio e che egli ha colmato dello «spirito di senso». Questa formula si deve interpretare in due modi. Essa designa, prima, i sensi degli artigiani, perché si sa quanto siano perfetti il tatto del vasaio, l'odorato del profumiere, l'udito del musicista, la vista dell'incisore della pietra dura intagliata. Ma anche quelli che si dedicano allo studio hanno bisogno di un senso particolare, l'intelligenza, per comprendere le figure dei poeti, i periodi degli oratori e i sillogismi dei dialettici. Essendo questo senso un dono di Dio, come del resto il coraggio necessario per educarlo e farne uso, non si può ammettere che la filosofia, che è opera sua, sia una cosa cattiva e condannabile dinanzi a Dio. A questo, di solito,

l'avversario obietta che la filosofia deve essere tuttavia una cosa cattiva, visto che Dio ha messo al suo posto la fede. Ma questo significa comprendere male il ruolo della filosofia nella storia. Prima della venuta di Cristo c'era la legge ebraica, che nessuno dubita sia, stata voluta da Dio. L'Antico Testamento preparava il Nuovo, e il Nuovo Testamento non ha abrogato, ma completato, l'Antico; c'è qui, dunque, una continuità nella Rivelazione. Dall'altra parte c'erano i Greci, senza fede né legge, ma non senza risorse, perché essi avevano almeno la religione naturale, che non soltanto li giudicava, come dice san Paolo, ma li preparava a ricevere a suo tempo il Cristianesimo, come si può vedere leggendo Platone e i poeti. La ragione greca ha avuto anche i suoi profeti, che furono i filosofi. Senza dubbio, Dio non parlava direttamente ai filosofi, egli non trasmetteva loro una rivelazione speciale, come faceva con i profeti, ma li guidava tuttavia indirettamente con la ragione, che è pure una luce divina. Interpretare diversamente i fatti sarebbe negare che la Provvidenza divina regoli nei particolari la storia e gli avvenimenti. Se Dio ha voluto la ragione, è perché essa serve a qualcosa. Se ha voluto i filosofi è perché, come un buon pastore, egli ha scelto le sue migliori pecore per porle in testa al gregge. Gli avversari della filosofia greca dovrebbero, del resto, incominciare col capire se stessi. Non si può sostenere contemporaneamente che i filosofi abbiano saccheggiato l'Antico Testamento e che la loro filosofia sia completamente cattiva. In realtà tutta la storia della conoscenza umana assomiglia al corso di due fiumi, la legge ebraica e la filosofia greca, alla cui confluenza fiorirebbe il cristianesimo, come una fonte nuova che trascina nel suo corso le acque che vengono ad ingrossarla da più lontano. Come dice Clemente, ci sono due antichi testamenti e uno nuovo: formula decisiva di cui non bisogna forzare il significato più di quanto Clemente stesso abbia fatto, ma che porta il pensiero di Giustino fino al suo apice di perfezione.

La legge agli Ebrei, la filosofia ai Greci e la fede ai Cristiani. La fede in Gesù Cristo non ha dunque vuotato la filosofia. Prima della venuta del Signore, la filosofia era necessaria ai Greci per la loro giustificazione; essa serve loro per prepararli alla fede, e, quando l'hanno ottenuta, per approfondirla e difenderla. Osserviamo tuttavia che essa non potrebbe più essere utile che a condizione di stare, da quel momento, al suo posto. Vediamo come, con il suo aiuto, potrà costituirsi una sapienza cristiana. Se la fede e la filosofia fossero dati eterogenei, senza una radice comune, sarebbe impossibile metterle insieme. Ma non è così. Ogni uomo possiede, per il fatto stesso che è uomo, una facoltà di conoscenza (*phrónesis*) che lo distingue dagli animali. In quanto essa può conoscere con le sue sole risorse i principi primi e indimostrabili, essa è pensiero (*nòesis*); in quanto ragiona partendo da questi principi per svilupparne dialetticamente il contenuto, essa è sapere, o scienza (*gnosis*), se si applica ai problemi della prassi e dell'azione diventa arte (*téchne*); quando infine si apre alla pietà, crede nel Verbo e ci dirige nella pratica dei suoi comandamenti, essa non cessa pertanto di essere se stessa; l'unità del pensiero che cresce, che dirige l'azione e cerca il sapere assicura dunque l'unità della sapienza che include tutte queste attività. Dei filosofi Clemente rigetta soltanto Epicuro. Delle altre dottrine, è la fede cristiana che, come principio selettivo, permette di ritenere soltanto ciò che contengono di vero e di utile. I due maestri per eccellenza saranno Pitagora e Platone, la cui filosofia è tutta rivolta alla pietà. Quanto agli stoici, la loro teologia è falsa perché essi concepiscono Dio come corporeo ed immanente al mondo, ma la loro morale ha parecchio di buono e non si sbaglierà ad utilizzarla. La filosofia così concepita sarebbe, dunque, una specie di eclettismo orientato dalla fede, che è padrona della filosofia come questa lo è delle arti liberali.

Il Dio di Clemente non è meno inconfondibile di quello degli altri teologi greci; come Platone e Filone l'avevano esaltato al di sopra dell'essere, Clemente lo pone nel suo *Paedagogus* (I 8) al di là dell'uomo e al di sopra della stessa Unità. Noi conosciamo Dio solo per mezzo di suo Figlio, Sapienza e potenza del Padre, il Verbo è eterno come lui e ha la sua stessa essenza. Senza essere ancora perfettamente chiara, la teologia del Verbo insegnata da Clemente è in notevole progresso su quella degli apologisti. Questo Figlio, o Verbo, che il Padre proferisce senza separarsi da lui, è contemporaneamente Colui dal quale è stato creato il mondo, la sua provvidenza è fonte di luce per le intelligenze che vi si trovano. Creato da Dio a sua immagine, l'uomo è dotato di un'anima la cui essenza è più pura di quella degli altri animali. Disgraziatamente lo stato dei testi non permette di precisare la psicologia di Clemente e neanche ciò che egli esattamente pensava della spiritualità dell'anima, o il modo in cui egli concepiva l'immortalità. Invece, sottolineando fortemente come i suoi predecessori l'esistenza e il potere del libero arbitrio dell'uomo, egli si mostra molto più esplicito di loro sulla necessità e sul ruolo della grazia. Questi due principi sono cause concomitanti degli atti moralmente buoni e utili per la salvezza.

L'opera di Clemente si presenta quindi come un approfondimento ed un arricchimento di quella di Giustino. Una sola filosofia vera, la cui fonte è «la filosofia secondo gli Ebrei» o la «filosofia secondo Mosè», da cui si sono ispirati i Greci e che ritroviamo a nostra volta contemporaneamente alla sua fonte e presso i Greci. Certo, la dottrina di Gesù Cristo è sufficiente per salvarci, ma la filosofia può aiutare a condurre ad essa gli uomini e ad approfondirne il senso una volta che l'abbiano accettata. Se si può parlare di una «gnosi cristiana», è proprio a proposito di questa fede che si schiude in filosofia, come un albero in fiori e frutti. Non ci sono tre classi di uomini, pagani, fedeli e gnostici, ma soltanto due, i pagani e i fedeli, ivi compresi quelli degni del nome di gnostici, che coincidono con i cristiani perfetti. Ma a questo grado non si arriva per natura, bensì attraverso un cammino di formazione e, soprattutto, si riceve per dono divino. Gnosi è conoscenza di Dio e del Figlio, che sarà piena soltanto alla fine dei tempi, ma è già parzialmente anticipata in questa vita, in cui è in continuo progresso. La conoscenza religiosa si esprime attraverso un modo simbolico e nascosto, dunque lo gnostico deve cogliere il senso nascosto della rivelazione, là dove essa è più perfetta: nella Bibbia. La gnosi è dunque anche intelligenza del senso spirituale delle Scritture e, in particolare, del Vangelo, che ha manifestato il significato dell'Antico Testamento. Lo gnostico comprende le Scritture «secondo il canone ecclesiastico», cioè secondo l'armonia della Legge e dei profeti con la rivelazione data da Cristo e tale comprensione si realizza col progredire della fede. Sono ancora da sottolineare la stretta connessione tra amore e gnosi, dove il primo è via alla seconda, e la forte componente mistica dello gnostico. Clemente, infine, non rifiuta l'idea di una conoscenza esoterica, che è indeciso se mettere per iscritto, ma essa tutto sommato coincide con l'insegnamento e la tradizione della Chiesa, a partire dagli Apostoli.

L'esegesi spirituale e la ricerca teologica: Origene

Origene: nato ad Alessandria verso il 185 da famiglia cristiana, studiò le discipline profane e la Bibbia. Dopo la morte del padre, rimasto vittima della persecuzione di Settimio Severo nel 202-203, una ricca signora cristiana lo accolse presso di sé permettendogli di continuare i suoi studi. Come figlio maggiore, insegnò grammatica per mantenere la famiglia. In una situazione in cui i catechisti avevano lasciato la città a causa di una persecuzione, sollecitato da alcuni pagani desiderosi di informarsi sul cristianesimo, iniziò a svolgere attività catechetica. In una seconda ondata persecutoria scatenata dal

governatore Aquila nel 206-210, perirono diversi suoi allievi. Rientrato dopo la partenza di Aquila, il vescovo Demetrio riconobbe Origene come responsabile della scuola di catechesi; poco dopo, Origene rinunciò all'insegnamento della grammatica e vendette la sua biblioteca. Iniziò a vivere con rigore ascetico, e giunse al punto di evirarsi. Molti anni più tardi, egli stesso condannerà nettamente le pratiche del genere. Prima o dopo la nomina alla direzione della scuola catechetica, Origene studiò la filosofia presso Ammonio Sacca, dove ebbe per condiscipolo Plotino. Probabilmente verso il 215, in ogni caso al tempo del papa Zefirino (199-217), Origene compì un viaggio a Roma. Agli anni successivi risale il suo incontro con Ambrogio, ricco alessandrino di idee gnostiche, che Origene convertì all'ortodossia. Ambrogio gli mise a disposizione stenografi e ampi mezzi per dettare e diffondere le sue opere; tali risorse furono decisive per la composizione dell'opera di Origene e restarono a sua disposizione anche dopo la sua partenza da Alessandria. La data e le circostanze di ulteriori viaggi in Giordania e in Palestina restano discusse: durante il secondo, dovuto forse a tensioni con il vescovo Demetrio di Alessandria, egli si legò d'amicizia con i vescovi Alessandro di Gerusalemme e Teoctisto di Cesarea, che lo fecero predicare. Ciò suscitò la protesta di Demetrio, che richiamò Origene. Nell'autunno 231, mentre l'imperatore Alessandro Severo era ad Antiochia, sua madre Giulia Mammea, che era con lui, essendo interessata al cristianesimo ed avendo sentito parlare di Origene, lo convocò presso di sé, dov'egli rimase probabilmente fino alla primavera del 232. Tornato ad Alessandria, ripartì poco dopo per Atene, passando per la Palestina, dove, a Cesarea, fu ordinato prete da Teoctisto. Demetrio reagì duramente, rivolgendosi al vescovo di Roma e accusando Origene di affermare, tra l'altro, la salvezza del diavolo. Questo incidente segna la cesura fondamentale nella vita di Origene, che non tornò più ad Alessandria, tanto più che, morto di lì a poco Demetrio, il suo successore Eracla, già allievo e poi collaboratore di Origene, non si dimostrò meno duro con il suo antico maestro. Questi si stabilì a Cesarea; Ambrogio gli inviò gli stenografi, perché riprendesse il *Commento a Giovanni*, di cui aveva cominciato il sesto libro prima di lasciare Alessandria. Di grande importanza è l'attività di predicazione (restano 279 omelie); ma anche quella di commento delle Scritture e il gigantesco lavoro degli *Hexapla*, entrambi già iniziati ad Alessandria. I vescovi Alessandro e Teoctisto condussero Origene in sinodi di vescovi per giudicare i casi di vescovi o chierici accusati di eresia. Altri viaggi ebbero luogo, in particolare a Nicomedia, dove si trovava Ambrogio, e ad Atene. Nel 250, l'imperatore Decio ordinò a tutti i cittadini di sacrificare agli dei dell'impero; nella violentissima persecuzione che ne derivò, Origene fu arrestato e torturato, ma non cedette. Alla morte di Decio, nel 251, era ancora vivo, come attestano alcune lettere, ma dovette morire poco dopo per le conseguenze dei trattamenti subiti, probabilmente nel 253 o nel 254, a Cesarea, o a Tiro. Origene fu certamente il personaggio più discusso dell'antichità cristiana, ebbe la sorte di essere un santo mai dichiarato santo, un martire mai dichiarato martire, un grande dottore mai dichiarato dottore.

Scritti esegetici: Origene fu anzitutto un grande biblista, forse il maggiore del periodo patristico, infatti fu il primo ad accostare il testo sacro con la mentalità del filologo, preoccupandosi anzitutto di ricostruire e stabilire l'esattezza del testo. Le opere esegetiche si basano sul presupposto già platonico che ci siano almeno due livelli di lettura della realtà come dei testi sacri, uno letterale, aperto a tutti, ed uno, di cui il primo è copertura, spirituale. Già il cristianesimo prima di lui aveva tentato quest'operazione, ad esempio nell'interpretazione delle profezie veterotestamentarie alla luce della venuta di Cristo. Origene sistematizza il tutto. Con l'antropologia del tempo, fondata sulla distinzione di corpo, anima e spirito, connette un triplice livello di lettura della Scrittura:

letterale (o storico), morale (o psichico, è un'attualizzazione) e spirituale (o pneumatico, è un'allegorizzazione). Analogamente i lettori ascoltatori possono essere in tre categorie: i *semplici*, che si fermano alla lettera della Scrittura, i *progrediti* che ne traggono insegnamento morale, i *perfetti* che arrivano a percepire le realtà divine. Scrive Origene:

La via che ci pare giusta nel leggere le Scritture e ricercarne il senso, riteniamo sia questa che ci è insegnata dalle Scritture stesse. Nei *Proverbi* di Salomone è detto a proposito dei precetti divini: *Trascrivili tre volte nella volontà e nell'intelligenza...* Bisogna dunque scrivere tre volte nella propria anima il pensiero delle sacre Lettere. I semplici troveranno edificazione da ciò che possiamo chiamare la carne della Scrittura, cioè il senso ovvio; quelli invece che sono già alquanto progrediti attingeranno, per così dire, dall'anima della Scrittura, coloro poi che sono perfetti e somigliano a quelli di cui l'apostolo dice: *Tra i perfetti noi diciamo cose sapienti...* (1 Cor 2,6-7); costoro godranno della legge spirituale, che contiene l'ombra dei beni futuri. Come l'uomo di compone di tre parti, il corpo, l'anima e lo spirito, così è anche la Scrittura concessa da Dio per la salvezza degli uomini. (I principi, 4,11).

Questo rapporto tra il testo e il lettore ascoltatore non va però concepito in modo statico, bensì dinamico. L'ascoltatore lettore deve cioè lasciarsi coinvolgere dalla parola di Dio in un processo di trasformazione, che è un cammino dell'anima verso la perfezione, quando cioè l'anima abbandonato il peccato, progredisce nella conoscenza, fino a conoscere pienamente il *Logos* nella perfezione dell'amore. Perciò di fronte a un testo biblico, due sono le domande fondamentali che Origene si pone: qual è l'insegnamento del *Logos*, e quindi l'intenzione dello Spirito Santo, dato attraverso quel significato letterale? Come può questo insegnamento essere applicato al lettore ascoltatore di oggi? Notiamo che per Origene si dà sempre un significato spirituale, mentre al senso letterale non sempre corrisponde una realtà storica; infatti nella Scrittura, oltre ai passi evidentemente figurati, ve ne sono altri per i quali postulare una realtà storica soggiacente è molto problematico, come ad esempio l'inizio del libro della Genesi, infine vi sono passi che presi alla lettera sarebbero assurdi. La lettera dunque in se stessa uccide, mentre lo è Spirito che dà la vita. La lettura spirituale della Scrittura (*lectio divina*) è necessaria non solo per l'Antico Testamento, ma anche per il Nuovo: letta in modo carnale tutta la Bibbia diventa legge, mentre letta in modo spirituale, tutta la Scrittura diventa vangelo. In conclusione, il compito dell'esegesi, secondo Origene è di natura eminentemente pratica e spirituale: mira cioè a guarire l'anima dal peccato e a farla progredire verso la perfezione, intesa come partecipazione al *Logos*, i cui insegnamenti sono spirito e vita. Non va infine dimenticato il contesto nel quale Origene pratica la sua esegesi. Infatti l'ascoltatore lettore della Scrittura non riceve gli insegnamenti del *Logos* in un astratto e filosofico isolamento, o nelle aule di una scuola, ma all'interno della Chiesa, tramite i suoi sacramenti e la sua tradizione. Questa garantisce dal cadere in una esegesi faziosa e distorta, come quella degli eretici (gnostici e marcionisti).

Questi testi si presentano sotto tre forme:

scolii (brevi spiegazioni di passi difficili: su *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Salmi, Ecclesiaste*),

commenti (lunghi commenti continui e sistematici dei vari libri della Scrittura: su *Genesi, Salmi, Proverbi, Cantico dei cantici, Isaia, Lamentazioni, Ezechiele, Osea, Matteo, Luca, Giovanni, Romani, Galati, Efesini, Filippesi, Colossesi, Tessalonicesi, Tito, Filemone*),

omelie (prediche su testi biblici: su *Genesi, Esodo, Levitico, Deuteronomio, Giosuè, Giudici, 1 Samuele, Salmi, Giobbe, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei cantici, Isaia, Geremia, Ezechiele, Matteo, Luca, Atti, 1 Corinzi, 2 Corinzi, Tessalonicesi, Tito*). Scritte o stenografate durante l'attività a Cesarea, avrebbe spiegato l'Antico Testamento in riunioni di catecumeni, mentre la lettura del Nuovo Testamento era riservata alla celebrazione eucaristica. Origene, che nel trattato sui *Principi* ha chiaramente distinto tra principianti, progrediti e perfetti, connettendo queste tre condizioni rispettivamente con le interpretazioni letterale, morale e allegorica della Scrittura, si volge nelle omelie alla prima categoria, alla quale però non nega l'interpretazione allegorica; non è probabilmente un caso che nelle omelie sul *Levitico* (5, 5) menzioni le tre interpretazioni, storica, morale, e mistica, ma senza collegarle a tre diverse categorie di lettori. Il suo problema è anzi nelle omelie quello di condurre un pubblico di "più semplici" ad accedere a quel significato superiore che sfugge ai più, che Dio ha voluto nascondere sotto simboli per impedire che fosse svilito da un accesso troppo facile. Origene è consapevole delle difficoltà che i semplici incontrano in una lettura letteralista di certi libri biblici, come il *Levitico*, con le sue prescrizioni legali e rituali, e vuole condurli al senso spirituale per permettere loro l'accesso alla vera ricchezza della parola di Dio. Ma deve combattere contro critiche e schemi che gli vengono rivolti, non solo dai "più semplici", ma anche da maestri. Origene deve al tempo stesso reagire a queste critiche, opporsi all'esegesi letterale giudaica (non entriamo nella questione di quanto questa esegesi fosse solo letterale), ma anche respingere le esegesi marcionite e gnostica, le quali avevano successo tra i suoi fedeli. Talora le accuse di letteralismo, talora attribuisce agli gnostici l'interpretazione allegorica, ma in tal caso individua come criterio di retta interpretazione la corrispondenza alla regola di verità apostolica. Con sollecitudine pastorale, si sforza però di valorizzare anche la lettera, per ricavarne indicazioni di comportamento morale.

Hexapla: Origene, alessandrino, utilizzava la versione greca della Bibbia dei Settanta, ma si rendeva ben conto dei problemi che essa poneva: differenze tra i vari manoscritti, differenze con altre versioni greche e, soprattutto, con i manoscritti ebraici. Per il primo problema, adottò il principio di preferire le varianti corrispondenti all'ebraico. Ma non conosceva a sufficienza tale lingua per una verifica indipendente. Si creò allora uno strumento di lavoro: un'edizione in colonne, la prima delle quali conteneva il testo ebraico, la seconda una traslitterazione del testo ebraico in caratteri greci, e le successive quattro traduzioni greche corrispondenti (di Aquila, di Simmaco, dei Settanta, di Teodozione). Per segnare il testo, utilizzò le indicazioni e lavorò con i criteri tipici dei filologi alessandrini.

Sui principi (o *Perì Archon*): trattato sistematico, che si rivolge a due categorie di lettori: quelli che, avendo già accettato la fede, desiderano, in più, approfondire l'insegnamento delle Scritture e della tradizione cristiana, e poi i semplici filosofi, gli eretici, e anche i nemici dichiarati della fede. I principi che egli vuole insegnare loro sono quelli della verità cristiana: Dio, il mondo, l'uomo e la rivelazione. Origene è dunque un cristiano che si rivolge in primo luogo ai cristiani, ma che desidera, possibilmente, persuadere anche coloro che non hanno fede. Se, tuttavia, egli parla principalmente ai fedeli, è perché essi, benché siano tutti d'accordo nel riconoscere la parola di Cristo come fonte della verità salutare, non sempre sono tutti d'accordo sul significato che convenga attribuirle. Per porre fine a questa divergenza si deve fare appello alla tradizione, ma anche consultare quelli, tra i Cristiani, che, oltre alla fede comune a tutti, hanno ricevuto dallo Spirito Santo i doni di Scienza e di Sapienza. Nella prefazione infatti spiega che gli Apostoli hanno definito alcuni punti fondamentali di dottrina, perché fossero base sicura

per tutti i credenti, pur lasciando da svilupparne la dimostrazione razionale; di altre verità affermarono l'esistenza, ma non spiegarono l'origine e i modi, perché i credenti potessero esercitarsi su di essi. Poi enumera gli uni e gli altri. Dio è uno, semplice, ineffabile e perfetto. La sua natura è immateriale ed immutabile. Perciò noi non possiamo rappresentarci ciò che egli è. Che poi sia Padre, Figlio e Spirito Santo, non impedisce che sia uno, ma ci sono difficoltà non risolte sulle relazioni tra persone. Tuttavia persiste un certa subordinazione del Verbo e dello Spirito al Padre, soprattutto determinando il ruolo del primo nella creazione dove è una sorta di intermediario. Il Verbo è dunque un primogenito che genera altri dei: le nature ragionevoli, in rapporto al Verbo come Egli al Padre. Dio dunque ha creato il mondo attraverso il Verbo, nel quale stanno le forme viventi di tutte le cose. Ma è assurdo pensare che Dio prima fosse ozioso e poi, con brusco mutamento, creatore. Pertanto il mondo è creato dall'eternità per volere divino, ma è limitato nello spazio. Per conciliare questa teoria col dogma del principio del mondo, Origene dice che il nostro non è il primo, ne' sarà l'ultimo. In generale tutte le creature razionali, create la principio uguali, hanno meritato la loro condizione. In I, 6, capitolo decisivo, Origene trae le conseguenze, muovendo dalla dottrina biblica della fine del mondo, in cui tutto sarà assoggettato a Dio; in questo contesto, egli propone la teoria dell'apocatastasi (ristabilimento), secondo cui la bontà di Dio consentirà la salvezza di tutte le creature. In base al principio (diffuso nella filosofia greca) che la fine corrisponde all'inizio, si deve supporre una condizione iniziale in cui tutte le creature esistevano nella beatitudine, partecipando di Dio. Ma poiché tutte erano dotate di libero arbitrio, una parte di esse trascurò questa partecipazione, lasciandosi andare a un'inerzia che le trascinò più o meno in basso; e la giustizia e la provvidenza divina assegnarono a tutte una condizione conforme al loro comportamento. Quanti restarono nella condizione iniziale, anzi progredirono nella partecipazione di Dio, furono assegnati ai diversi ordini di angeli; quanti decadde in modo non irrimediabile, furono assoggettati agli angeli per essere da loro guidati a riacquistare l'originaria condizione beata, e questi sono gli uomini; quanti hanno peccato in maniera particolarmente indegna, sono diventati il diavolo e i suoi angeli, per i quali tuttavia non è escluso un futuro ritorno al bene, perché questa parte della creazione non potrà fare eccezione all'armonia finale. Origene afferma infine che alla fine del mondo passerà la figura delle cose temporali (1Cor 7, 31), ma che la sostanza materiale non sarà distrutta, bensì trasformata. Il problema dell'origine dell'anima resta per lui misterioso, ritenendo che la Chiesa lasci liberi fra due ipotesi: trasmissione attraverso i genitori o immissione dall'esterno. Certo, essa è immateriale, in quanto capace di una conoscenza intellettuale. Come fu la causa della caduta, il libero arbitrio dell'uomo è agente del suo risollevarlo. Imprigionata nel corpo ove il suo errore l'ha precipitata, l'anima non ha perduto del tutto il ricordo della sua esistenza precedente. Essa è, per natura, uno spirito fatto ad immagine e somiglianza di Dio, capace, di conseguenza, di conoscerlo conoscendo se stessa e di conoscerlo sempre meglio via via che recupera, attraverso l'ascesi e la purificazione, la somiglianza con Dio che ha parzialmente perduto. Ogni uomo è potentemente aiutato in questa impresa dalla grazia di Cristo, la cui anima è la sola che sia discesa in un corpo umano senza aver perso nulla della sua somiglianza con Dio. Quest'anima di Cristo è dunque essenzialmente il Verbo, incarnato per salvarci, che ha veramente offerto la sua anima in riscatto per riacquistare dal Demonio i diritti che questi aveva su di noi in conseguenza del peccato. Da questo sacrificio deriva la grazia, aiuto puramente gratuito e causa principale del nostro risollevarlo, con la quale tuttavia deve collaborare il nostro libero arbitrio perché questo risollevarlo ci appartenga. Il sacrificio di Cristo non è soltanto il punto di partenza della salvezza dell'uomo, ma anche

di quella degli angeli, e anche, in un certo senso, di quella dell'universo intero. Se la dottrina di Origene assomiglia per il suo andamento generale ad una cosmogonia gnostica, ne differisce radicalmente per l'ottimismo cristiano che la ispira. Il mondo origeniano non è l'opera di un demiurgo inferiore che lavora su di una materia cattiva. L'abbiamo detto, Dio ha creato tutto da sé, per pura bontà, ivi compresa la materia. La materia dunque è buona, anche se è male per uno spirito lasciarvisi rinchiudere. Del resto, il corpo dell'uomo non è soltanto la prigione della sua anima, è anche per lei un mezzo di risollevarlo, sul quale essa si appoggia in qualche modo per l'ascesi, anche nel suo sforzo per liberarsene. Quando il male avrà raggiunto il limite che Dio ha fissato per esso, tutto sarà distrutto e i giusti elevati al rango angelico, i malvagi diverranno demoni. Qualcosa di simile all'ordine primitivo sarà dunque ristabilito. Ma poi Dio farà un altro mondo ed altri ancora, la cui storia dipenderà dalle libere decisioni degli esseri dotati di ragione. Ma allora la redenzione di Cristo non sarà mai completa? Origene non è chiaro, anche se pare che ogni nuovo mondo comporti un certo miglioramento rispetto al precedente, finché il male scomparirà del tutto e non vi saranno demoni, né dannati.

Contro Celso: in otto libri, composto tra il 245 e il 249. L'impulso alla composizione viene da Ambrogio, che gli chiede di confutare il *Discorso vero*, composto contro i cristiani dal filosofo Celso nel 177-180. La dottrina di Celso pare essere un medio-platonismo eclettico. Celso muove le solite accuse mosse dei filosofi antichi ed Origene risponde a ciascuna, riprendendo argomentazioni tradizionali, non senza qualche spunto di novità.

Sulla preghiera: composto per rispondere ad una lettera di Ambrogio e Tatiana (forse sorella), risponde a due domande: se conosce il futuro e questo deve realizzarsi, la preghiera non è inutile? Se Dio non muta quanto stabilito, a cosa serve la preghiera? Partendo da esempi biblici, che Origene analizza con cura minuziosa, osserva che i decreti di Dio per il futuro non sono che conseguenza delle libere scelte umane, a lui note per la sua prescienza. La preghiera dunque, in un contesto di vita pura, resta necessaria; pone alla presenza di Dio e richiede distacco dalle passioni e dalle cose. Così l'orante può partecipare alla preghiera del Logos di Dio, intercessore. Egli non è il solo, con lui pregano anche gli angeli ed i defunti. Quattro tipi di preghiera: richiesta, glorificazione, supplica fiduciosa, ringraziamento. La glorificazione è solo per Dio Padre, come insegna Cristo nel Padre nostro. Segue la spiegazione della preghiera del Padre nostro,

Esortazione al martirio: composta a Cesarea per l'amico Ambrogio, diacono, e il prete Protoceto, arrestati nel 235.

Dialogo con Eraclide: discussione con il vescovo Eraclide, uno dei vescovi fatti esaminare ad Origene in virtù della sua competenza teologica.

Le norme della ricerca teologica. Nel prologo al *De principiis*, Origene espone le norme che debbono guidare ogni corretto discorso teologico. Fonte della scienza teologica non possono essere altro che «le parole stesse e la dottrina di Cristo», cioè la sacra Scrittura: tutta la Scrittura infatti, e non solo le parole di Gesù riportate dai vangeli, è dovuta all'azione del Verbo. Tuttavia, «tra coloro che fanno professione di credere in Gesù Cristo ci sono delle divergenze d'opinione, non solo in cose piccole e di poca importanza, ma anche su più gravi e importanti problemi, cioè su Dio, su nostro Signore Gesù Cristo, sullo Spirito santo, e non solo su di essi». Tutti costoro «pretendono di possedere il vero pensiero di Cristo». Pertanto «è necessario stabilire una regola fissa e precisa su tutti questi punti». Ora, «poiché l'insegnamento ecclesiastico, trasmesso dagli apostoli secondo l'ordine della legittima successione, si conserva fino ad oggi nelle Chiese, si deve ricevere

come articolo di fede soltanto ciò che non si allontana in nulla dalla tradizione ecclesiastica ed apostolica». Gli apostoli però hanno espresso chiaramente solo gli articoli necessari «lasciando il compito di ricercarne le cause profonde a coloro che avrebbero ricevuto dallo Spirito santo gli eccellenti doni della parola, della sapienza e della scienza. Essi si accontentarono di annunciare il resto, senza spiegarne né la causa né il modo, per lasciare ai loro posteri, appassionati per lo studio e amanti della sapienza, una materia in cui avrebbero potuto esercitare con frutto il loro ingegno». Origene distingue qui chiaramente tra l'oggetto della fede, contenuto nella predicazione apostolica (= credo battesimale) e l'oggetto della scienza teologica, che riguarda le cause profonde, o altre questioni connesse con gli articoli di fede. Volendo portare un esempio, a proposito dello Spirito Santo, dopo aver affermato che "la tradizione apostolica associa al Padre e al Figlio, in onore e dignità, lo Spirito Santo", Origene si pone la seguente serie di domande: «Se [lo Spirito santo] sia nato o no, se sia anch'egli da ritenersi Figlio di Dio o no, questo non appare chiaro. Sono questioni che dovranno essere risolte con un attento studio della sacra Scrittura e con lo sforzo del ragionamento». Analogamente Origene si pone domande circa l'escatologia individuale, il libero arbitrio, l'origine dell'anima, l'esistenza e la natura dei demoni, l'unicità o meno del mondo, l'ispirazione e il senso spirituale delle Scritture, la questione dell'incorporeità di Dio, resistenza, natura e tempo della creazione degli angeli, la questione dell'animazione degli astri. Nel dare le sue risposte, Origene è consapevole del loro carattere ipotetico; esse cioè non sono mai univoche e possono essere soggette a revisione, qualora vi sia una migliore comprensione dei dati scritturistici e un miglior uso del ragionamento. Origene appare per molti aspetti audace e innovatore nelle sue proposte teologiche, ma, per altro verso è molto più radicato nella fede della Chiesa di quanto si è pensato. Egli è consapevole del suo dovere di intellettuale cristiano che deve fare fronte alle accuse di ignoranza provenienti da ambienti colti pagani e gnostici, ma conosce anche i limiti del suo compito di teologo.

PARTE III: CONTROVERSIA ARIANA (SEC. IV)

Nel IV secolo cambia il contesto politico e sociale in cui era nato e si era sviluppato il cristianesimo, che da religione tollerata assume una posizione di preminenza. Il secolo si apre con l'ultima persecuzione, scatenata dall'imperatore Diocleziano, e si chiude con la proclamazione a religione di stato da parte dell'imperatore Teodosio. Certo il sostegno imperiale contribuì alla massificazione del cristianesimo, anche se in Oriente, alla fine del III secolo, era già una religione assai diffusa. Mutano i rapporti fra stato e Chiesa, in quanto la realtà e l'unità ecclesiale viene ad acquistare importanza politica. La cultura pagana è in declino sul piano della pratica religiosa, ma è vivo il mondo intellettuale, legato alla retorica, all'arte e alla filosofia. Si avverte sempre più che la distinzione fra intellettuali pagani e cristiani è sottile e paradossale, tanto che Agostino parlerà di una «concorde discordia». Si condividono i gusti e i canoni letterari, come pure gli studi di base, che sono così comuni a tutti i cittadini dell'impero. Si sviluppano così in ambito cristiano vari generi letterari che poggiano sui canoni stabiliti dalla cultura classica:

Oratoria sacra: risponde all'ambiente culturale del tempo e alle aspettative di un pubblico di massa.

Genere catechetico: si sviluppa a seguito di una migliore organizzazione del catecumenato. I testi accolgono la predicazione degli incaricati per la catechesi, sia prebattesimale, sia per gli iniziati.

Storiografia ecclesiastica: nasce con Eusebio di Cesarea, mentre prima si ebbero soltanto abbozzi di una cronografia determinata da esigenze apologetiche, finalizzata a dimostrare l'antichità del Cristianesimo a partire dalle sue origini giudaiche. Eusebio per la prima volta scrisse basando le proprie ricerche su una precisa documentazione, descrivendo la storia del popolo di Dio come un cammino trionfale.

Agiografia: è un genere destinato ad un pubblico assai vasto. Il primo testo fu la *Vita di Antonio* di Atanasio.

Itinerari di pellegrinaggi: prima di quest'epoca la pratica del pellegrinaggio ai luoghi santi era praticamente inesistente. Il primo di questi resoconti è le *Peregrinazione di Egeria*.

Letteratura ascetica e monastica: costituita perlopiù da detti, sentenze, trattati.

Altri generi letterari, come gli apocrifi o l'apologia, spariscono o si trasformano. Anche nell'esegesi tende a sparire l'elemento di invenzione "geniale". La teologia diviene sempre più formalizzata, con categorie sempre più restrittive. Inoltre, se prima erano centrali i problemi della cosmologia e della soteriologia, ora si pone al centro quello della cristologia.

Eusebio di Cesarea (265-340): ingegno versatile e innovatore, il primo vero scrittore bizantino in campo cristiano, nato in Palestina verso il 263. Formatosi sotto l'origenista Panfilo, poi martire, a Cesarea, collaborò con lui alla restaurazione della biblioteca lasciata da Origene del quale divenne fervido ammiratore. Fuggito, almeno per alcuni anni, sotto la persecuzione di Massimino Daia (303-310) che colpì invece il maestro, rientrò a Cesarea, fu ordinato vescovo intorno al 313 e tenne la carica sino alla morte nonostante i suoi trascorsi ariani (ma nella controversia suscitata da Ario non tenne mai posizioni estremiste). Eusebio è filologo di notevole levatura, apologeta, storico, retore; storicamente ha in più campi meriti d'iniziatore. Allo scoppio della crisi ariana, inizialmente appoggiò Ario, pur non condividendone pienamente le idee. Perciò nel

Concilio di Nicea fu chiamato ad attestare la propria ortodossia, e lo fece presentando il simbolo di fede della chiesa di Cesarea, alla quale renderà conto del proprio operato mediante una lettera. Il periodo successivo al Concilio, poi, segnerà una progressiva ascesa di prestigio e di potere. Il cristianesimo deve ormai presentare credenziali culturali e rispondere, alla pari, agli attacchi degli intellettuali pagani. Questo confronto avviene in opere storiografiche o apologetiche. Negli scritti di interesse storico Eusebio, storico scrupoloso e attento a registrare i fatti sulla base di testimonianze attendibili, fornisce in queste opere la visione di una Chiesa trionfante su tutti gli ostacoli e le avversità.

Cronaca, Storia della Chiesa. Queste due opere stanno fra loro in rapporto di continuità, come dichiara esplicitamente l'autore stesso. Con la *Cronaca*, egli voleva dimostrare come la tradizione giudaico-cristiana fosse più antica del patrimonio religioso e filosofico del mondo classico, in realtà debitore della prima. Dunque l'opera si impenna su tabelle cronologiche sincroniche, a partire da Abramo. Nella *Storia della Chiesa* descrive le successioni apostoliche (episcopali), seguendo le coordinate cronologiche delle principali sedi episcopali di origine apostolica (Roma, Alessandria, Gerusalemme, Antiochia), correlate con le dinastie imperiali come griglia di base. In quest'opera dà inoltre largo spazio a contenuti prosopografici (presentazioni di personaggi) e letterari. Il sesto libro è dedicato quasi interamente ad Origene. Traccia anche una storia del canone biblico e propone uno schizzo delle eresie primitive e delle persecuzioni. Gli ultimi tre libri sono dedicati a narrare la grande persecuzione e il ripristino della pace della Chiesa fino al trionfo costantiniano.

Martiri della Palestina: è il resoconto più dettagliato che ci sia pervenuto sulle conseguenze dell'ultima persecuzione livello locale.

Lodi di Costantino: costituito da due opere, la prima è il discorso ufficiale tenuto in occasione dei trent'anni di regno dell'imperatore (335). In esso appare la ripresa in chiave cristiana della concezione sacrale del potere regale, già elaborata dall'Ellenismo: alla regalità universale del *Logos* corrisponde, nell'ordine dell'ecumene, la figura del sovrano, incarnazione vivente delle virtù, che imita l'azione saggia del governo celeste. Eusebio esprime quest'elogio della monarchia entro un'ottica provvidenzialistica, che fa coincidere l'avvento del Cristianesimo con l'unificazione del mondo mediterraneo ad opera di Roma. Il secondo discorso, *Sul sepolcro di Cristo*, del 335, nasce dall'esigenza di difendere l'imperatore dalle critiche pagane per le sue costruzioni di edifici monumentali sui luoghi santi di Palestina. È un tratatello essenzialmente apologetico che ricapitola la teologia del Logos, risentendo di echi postniceni.

Vita di Costantino: scritta dopo la morte dell'imperatore (337). La trama biografica dell'opera fa emergere il ritratto di Costantino su un crescendo narrativo sapientemente orchestrato. Eusebio ripercorre la vicenda dell'imperatore dai suoi primi passi all'ombra del padre Costanzo Cloro alla campagna contro Massenzio, che gli offre la possibilità di chiarire le motivazioni soggiacenti alla scelta religiosa di Costantino, indicandone il nucleo originario nel nesso fra professione del vero Dio e successo politico-militare. Ottenuto il controllo dell'Occidente, l'inattesa difficoltà del conflitto donatista mette in luce un nuovo aspetto dell'imperatore: il suo ruolo come «vescovo comune», zelante della pacificazione ecclesiale e magnanimo verso i fautori di disordini che si annidano proprio tra gli uomini di Chiesa, come proveranno in particolare le controversie sull'arianesimo. L'umanità di Costantino e la benevola protezione accordata alle chiese risaltano poi nel conflitto con Licinio e concorrono ulteriormente a disegnare il profilo dell'imperatore «amante di Dio», «novello Mosè». Il riconoscimento dell'unicità di Costantino giunge all'apice, allorché

riceve il battesimo prima di morire, coerente sigillo di una vita imperniata - agli occhi di Eusebio - sulla professione del vero Dio.

La profonda comunione di idee fra il panegirista e il suo eroe è indicata anche dal discorso *All'assemblea dei santi*, tramandato nei manoscritti sotto il nome di Costantino come appendice della *Vita* e incentrato sui temi apologetici che stavano a cuore ad Eusebio, quali la denuncia dell'errore politeista e la dimostrazione della verità del messaggio cristiano. L'orazione, databile al periodo fra il 313 e il 325 e scritta originariamente in latino, interpreta fra l'altro in senso cristologico la quarta egloga delle *Bucoliche* di Virgilio (fra il 43 e il 17 a. C., compose anche *Eneide* e *Georgiche*), in cui si parla della nascita di un bambino che porterà pace e verità al mondo.

Opere apologetiche: *Contro Ierocle* in cui riprende temi origeniani, soprattutto del *Contro Celso*, *Ecloghe profetiche* (scelta e commento di profezie messianiche dell'A.T.).

Preparazione e Dimostrazione evangelica: la prima opera, in quindici libri, ha per tema la confutazione del politeismo pagano e la dimostrazione della anteriorità e superiorità del giudaismo in quanto preparazione al Vangelo. Nella seconda, in venti libri, si propone di spiegare le ragioni della fede fondata sull'insegnamento di Cristo, replicando ai Giudei. Entro queste linee di fondo l'impegno maggiore del vescovo di Cesarea, che mette a profitto tutte le risorse della sua profonda erudizione, più che a sviluppare le proprie tesi, è diretto a raccogliere documentazione a sostegno di esse, secondo quell'esigenza di dimostrazione «scientifica» che gli appare come la più consona all'obiettivo, insieme apologetico e didascalico, perseguito dal suo scritto. La critica del paganesimo è perciò condotta dall'interno, a partire dalle sue stesse fonti, siano esse espressione di parziali alleati o compagni di strada - com'è il caso per tutti coloro che, a cominciare da Platone, hanno preso le distanze dalla religione tradizionale, pur non approdando ancora alla piena verità del Cristianesimo - o derivino invece da fautori convinti del paganesimo, sebbene riappropriato in termini filosofici, come Porfirio, nel qual caso Eusebio si preoccupa di porre in luce debolezze argomentative o elementi di contraddittorietà, facendoli interreagire colle prospettive dei primi. Grazie a questa ricerca di «obiettività» dobbiamo ad Eusebio la conservazione di numerosi testi classici, in qualche caso attestati solo nella sua opera. D'altra parte, l'esito complessivo di questa strategia documentaria comporta una rivisitazione critica dell'insieme della cultura pagana, contemplata nei suoi diversi saperi - religioso-mitologico, storico-letterario e filosofico -, per farne risaltare l'insufficienza, ma anche i punti di contatto col messaggio cristiano.

Scritti dogmatici: *Apologia di Origene*, composta insieme al maestro Panfilo. *Contro Marcello*, vescovo monarchiano di Ancira deposto nel 336, che aveva attaccato i "semiariani", sensibili alla teologia origeniana delle tre ipostasi trinitarie con la connessa ipotesi del subordinazionismo. *Teologia ecclesiastica*, trattato di cristologia in cui vuole esporre le dottrine dei Padri. È l'ultimo stadio della teologia del Logos, che è "ipostasi" o "sostanza" distinta dal Padre ed inferiore a lui, intermediario fra Dio e le creature. Nel Logos incarnato, poi, non vi è anima umana, poiché il suo ruolo è svolto dal Logos stesso.

Scritti di argomento biblico: abituato anche ad un approccio filologico dei testi sacri, continuò l'attività dello scriptorium di Cesarea e Costantino si rivolse a lui per avere cinquanta copie della Bibbia destinate alle nuove chiese di Costantinopoli. *Lettera a Carpiano*, *Onomasticon* (resto di un'enciclopedia della geografia e topografia biblica, su esempio dei filologi alessandrini), *commento ai Salmi*, *Commento a Isaia*, *questioni e risposte sui Vangeli* (secondo un genere tipico della retorica classica).

CONTROVERSIA ARIANA

Ario: non sarebbe stato più giovane, quando iniziò il suo insegnamento; originario dell'Africa, nato intorno al 260, sarebbe stato in gioventù seguace Luciano di Antiochia; avrebbe poi seguito le dottrine dei meliziani, i quali, intorno al 305, guidati dal vescovo Melizio di Licopoli, avrebbero rifiutato ogni comunione con coloro che avevano commesso apostasia durante la persecuzione di Diocleziano, e, successivamente, pentiti, domandavano di essere riammessi nella comunità locale. Questi contrasti, queste discussioni non erano nuove nella storia della Chiesa (vedi Cipriano). Melizio, ancora in carcere, si era dissociato dall'atteggiamento, più indulgente, di Pietro, vescovo di Alessandria (300-311), ed era stato scomunicato da Pietro; Ario, a sua volta, che allora era diacono, fu riammesso, poi, nella Chiesa e consacrato sacerdote da Achilla, successore di Pietro, morto durante la persecuzione di Diocleziano. Ma quando Ario iniziò la sua predicazione, era vescovo (dal 312) Alessandro, il quale aveva dovuto impiegare tutta la sua diplomazia per risolvere lo scisma dell'intransigente Melizio, e comunque aveva grande stima di Ario. D'altra parte la situazione della Chiesa di Alessandria, subito dopo la fine della persecuzione, era grave: il *Didaskaleion* era stato chiuso, e probabilmente Alessandro vide in Ario una persona adatta a rinviare la vita intellettuale del cristianesimo nella città. Anche quando dovette scontrarsi con Ario, Alessandro non sembra aver mai spinto la polemica fino in fondo. Le fonti, anche quelle non filoariane, sottolineano l'autorevolezza dell'insegnamento di Ario e la mitezza del suo carattere; naturalmente le testimonianze a lui contrarie interpretano in mala parte queste sue qualità. Anche la sua morte, avvenuta nel 336, fu oggetto di insulti e malignità da parte degli avversari, che, dando inizio ad un triste costume ben presto estesosi ovunque, videro in essa una sorta di punizione divina. E, soprattutto, allora gli avversari del Concilio di Nicea si chiamavano "eusebiani", non più "ariani": a dimostrazione del fatto che Ario, iniziatore di una controversia così grave, rimase, sostanzialmente, un intellettuale isolato e privo di seguito, e delle sue idee si impossessarono altri, modificandole anche, come a loro parve opportuno. È poco in comune, infatti, tra la dottrina di Ario e quella degli della fine della disputa, come Aezio od Eunomio.

L'accusa rivolta ad Ario era quella di sottolineare l'assoluta trascendenza e unicità di Dio, considerato, come solitamente si faceva, in prima istanza il Padre; Dio non comunica ad alcun altro la sua natura divina, e tutto quello che esiste ha origine dal nulla. Con questo principio, Ario si accostava più all'insegnamento filosofico contemporaneo, che non alla tradizione cristiana, anche se si può trovare per la dottrina di Ario un precedente nel subordinazionismo tipico della cultura alessandrina e che si era già incontrato nel più grande teologo di quell'ambiente, cioè in Origene; secondo molti studiosi, gli antecedenti della dottrina ariana si possono trovare già in un allievo di Origene, Dionigi di Alessandria. Ario, evidentemente, non aveva mantenuto la cautela di Origene, e aveva anche abbandonato la dottrina della generazione eterna del Figlio dal Padre; il Figlio, non essendo vero Dio, non poteva essere che creatura, anche se la più perfetta tra le creature. Ciò non impedisce al Padre di essere Padre, solo che è padre di un essere diverso da lui; il Figlio è chiamato, sì, Dio, ma solo in senso improprio: egli è buono e sapiente, gode della prerogativa di essere stato creato direttamente da Dio, mentre le altre creature sono state create attraverso il Figlio, ma la sua esistenza non si identifica con la realtà divina, ed Egli è pur sempre contingente. Pertanto, come suonava un detto attribuito ad Ario, 'vi fu un tempo in cui il Figlio non era', anche se la 'creazione' del Figlio non era

avvenuta, naturalmente, nel tempo, dato che il tempo è iniziato con la creazione del mondo. La salvezza che Cristo procura agli uomini non consiste in un rinnovamento della loro natura, attuato grazie all'assunzione, da parte di Cristo, della stessa realtà umana, bensì nell'offrire un modello di vita e nel rivelare la vera religione.

LETTERA AD EUSEBIO DI NICOMEDIA

1. Al signore Eusebio, amatissimo uomo fedele a Dio e di retta fede, da parte di Ario, perseguitato da papa Alessandro ingiustamente a causa della verità che vince su tutto e che anche tu difendi, salute nel Signore.

2. Poiché il padre Ammonio veniva a Nicomedia, mi è sembrato opportuno e doveroso salutarti per suo tramite e insieme rammentarti l'affetto in te innato e la buona disposizione che hai verso i fratelli in grazia di Dio e del suo Cristo, dato che il vescovo aspramente ci tormenta, ci perseguita e usa contro di noi ogni mezzo, sì che ci ha scacciato dalla città quali uomini senza Dio. Il motivo è che non siamo d'accordo con lui e lui afferma pubblicamente: «Sempre Dio sempre il Figlio, insieme il Padre insieme il Figlio, il Figlio coesiste con Dio senza essere stato generato, generato da sempre, ingenerato-generato. Né nel pensiero né di un solo istante Dio precede il Figlio. Sempre Dio sempre il Figlio. Il Figlio deriva proprio da Dio».

3. E poiché Eusebio, il tuo collega di Cesarea, Teodoto, Paolino, Atanasio, Gregorio, Aezio e tutti gli orientali affermano che Dio, senza avere inizio, preesiste al Figlio, tutti sono stati condannati, eccetto Fiogonio, Ellanico e Macanio, eretici ignoranti i quali sostengono, uno che il Figlio è eruttazione, un altro emissione, un altro ingenerato insieme col Padre.

4. Tali empietà non possiamo neppure stare a sentire, anche se gli eretici ci minacciano mille morti. Ma noi che cosa affermiamo, pensiamo, abbiamo insegnato e insegniamo? Il Figlio non è ingenerato né in alcun modo è parte dell'ingenerato né deriva da un sostrato; ma per volere e decisione del Padre è venuto all'esistenza prima dei tempi e dei secoli, pienamente Dio unigenito, inalterabile. 5. E prima di essere stato sia generato sia creato sia definito sia fondato (*Prov. 8, 22-5*), non esisteva. Infatti non era ingenerato. Veniamo perseguitati perché abbiamo detto: «Il Figlio ha principio, mentre Dio è senza principio». Per questo siamo perseguitati, e perché abbiamo detto: «Deriva dal nulla». Così abbiamo detto, in quanto non è né parte di Dio né deriva da un sostrato. Per questo siamo perseguitati. Il resto tu lo sai.

Ti auguro di star bene nel Signore, memore delle nostre afflizioni, Eusebio veramente collucianista.

LETTERA AD ALESSANDRO, PAPA DI ALESSANDRIA

1. Al beato papa e vescovo nostro Alessandro, da parte dei preti e dei diaconi, salute nel Signore.

2. La nostra fede, che ci viene dai padri e che anche da te, beato papa, abbiamo appreso, è la seguente. Sappiamo che esiste un unico Dio, solo ingenerato, solo eterno, solo senza principio, solo vero, solo che possiede l'immortalità, solo sapiente, solo buono, solo potente, che giudica regge e governa ogni cosa, immutabile e inalterabile, giusto e buono, Dio della Legge, dei profeti e del Nuovo Testamento. Egli ha generato il Figlio unigenito prima dei tempi eterni, e per mezzo di lui ha creato i tempi e tutte le cose: lo ha generato non in apparenza ma in realtà, per propria volontà lo ha fatto sussistere, immutabile e inalterabile, creatura perfetta di Dio, ma non come una delle creature, genitura, ma non come una delle geniture. 3. Non come Valentino ha sostenuto che la genitura del Padre è emanazione; né come Mani ha insegnato che la genitura è parte consustanziale del Padre; né come Sabellio, dividendo la monade, l'ha definita figlio-padre; né come Ieraca ha affermato lucerna da lucerna o quasi un lume che si divide in due, né nel senso che, esistendo dapprima, dopo è stato generato o creato in luogo di Figlio, come tu stesso, beato papa, hai più volte condannato, in

mezzo alla chiesa e in assemblea, coloro che facevano tali affermazioni. Affermiamo invece che il Figlio è stato creato per volere di Dio prima dei tempi e dei secoli, ed ha ricevuto dal Padre la vita, l'essere e la gloria, mentre il Padre sussiste insieme con lui. 4. Infatti il Padre, nel dare a lui l'eredità di tutto, non ha privato se stesso di ciò che possiede in sé stesso senza essere stato generato, in quanto è fonte di tutte le cose. Sicché esistono tre ipostasi e Dio che è causa di tutte le cose e senza principio assolutamente solo; invece il Figlio, generato dal Padre fuori dal tempo e creato e fondato (*Prov.* 8, 22-5) prima dei tempi, non esisteva prima di essere stato generato, ma generato fuori dal tempo prima di tutte le cose, egli solo ha derivato l'essere sussistente dal Padre. Infatti non è eterno né coeterno né ingenerato insieme col Padre, né ha l'essere insieme col Padre, come dicono alcuni sulla base del principio di relazione, introducendo così due principi ingenerati. Ma in quanto monade e principio di tutto, Dio esiste prima di tutto; perciò esiste anche prima del Figlio, come abbiamo appreso anche da te che insegnavi in mezzo alla chiesa.

In quanto il Figlio ha da Dio l'essere, la gloria, la vita, e tutto gli è stato affidato, in questo senso Dio è suo principio. Infatti comanda su di lui, in quanto è il suo Dio ed esiste prima di lui. Quanto poi a espressioni come « da lui » e « dal ventre » (*Sal* 109,3) e « sono uscito dal Padre e sono venuto » (*Gv.* 8,42), se alcuni le intendono nel senso che il Figlio è parte del Padre consustanziale ed emanazione, il Padre risulterà, secondo loro, composto, divisibile, mutevole e corpo; e Dio incorporeo sarà soggetto a tutto ciò che, secondo loro, succede naturalmente ad un corpo.

Ti auguro di star bene nel Signore, beato papa. Ario, Aitale, Achille, Carpone, Sarmata, Ario, preti. Euazio, Lucio, Giulio, Mena, Elladio, Gaio, diaconi. Secondo della Pentapoli, Teona della Libia, [Pisto], vescovi.

Orbene, Ario dopo la condanna non abbandonò le proprie idee, ma decise di contattare altri vescovi, al di fuori di Alessandria, per ottenere qualche forma di approvazione: un modo di comportarsi che possiamo definire rivoluzionario e certamente nuovo, perché ispirato ad una più vasta visione della cristianità, non più limitata alla Chiesa locale. Il procedimento di rivolgersi ad altre chiese per ottenere l'approvazione delle proprie idee era stato, naturalmente, già in uso nel secolo precedente (ad esempio, lo riscontriamo in Novaziano), ma Ario e i suoi sostenitori lo attuarono in modo sistematico, sì che la controversia uscì immediatamente da Alessandria, si diffuse in pochissimi anni in tutto l'Oriente e, dopo il concilio di Nicea, anche nell'Occidente. Un'altra novità, dovuta alla nuova situazione in cui si trovava oramai la Chiesa, è rappresentata dall'intervento della autorità dello Stato in una controversia che in sé niente aveva di politico, ma solamente era dovuta a problemi specifici della religione cristiana. Ma la distinzione tra sfera del religioso (e, quindi, del privato) e sfera del politico (e, quindi, del pubblico) non era mai esistita nel mondo antico, e questa confusione di prerogative era considerata normale: le persecuzioni anticristiane da parte dell'Impero romano si giustificano, in fondo, parzialmente anche con questo presupposto. Ciò è tanto evidente che, anche dopo Costantino, assai spesso furono gli stessi vescovi a richiedere l'intervento dello Stato, e a cercare di influire sulle decisioni dell'imperatore. Gli imperatori Costanzo II e Valente, ad esempio, convinti sostenitori di una forma di arianesimo moderato, cercarono in tutti i modi, anche con la forza, di imporre le loro convinzioni, perseguendo non solamente coloro che erano contrari all'arianesimo, ma anche quelli che, all'interno di esso, non erano disposti ad accettare la stessa formula di fede che l'imperatore voleva. Da qui minacce, deposizioni ed esili in sedi lontane, perché non attuassero una efficace opposizione, delle personalità più importanti, come Atanasio o Ilario di Poitiers, e anche di quelle meno significative sul piano dei contributi dottrinali, ma conosciute per la loro combattività e la

loro indipendenza nei confronti di decisioni prese da altri. L'imperatore è normalmente coadiuvato da uno o più vescovi, i quali lo assistono e lo istruiscono sui problemi religiosi: non dobbiamo immaginarci Costantino o Teodosio come degli scrupolosi e infaticabili studiosi dei testi sacri, attenti osservatori delle controversie teologiche che turbavano i cristiani del loro impero. Ma accanto a Costantino stavano Eusebio di Cesarea ed Eusebio di Nicomedia (gli ariani furono spesso chiamati 'eusebiani' proprio per questo motivo), e accanto a Costanzo erano i cosiddetti 'vescovi di corte', Ursacio di Singidunum e Valente di Mursa; poiché la corte dell'impero di Occidente era stabilita a Milano, l'indirizzo filoariano fu rappresentato, per un certo periodo, dal vescovo della città, l'ariano Ausenzio, poi da altri vissuti al tempo di Ambrogio. Successivamente Ambrogio consigliava Teodosio, così come aveva fatto con i suoi predecessori; allorché si recava a Costantinopoli, l'imperatore, che era seguace della ortodossia e nemico dell'arianesimo, ascoltava il vescovo della capitale dell'impero, che in un primo momento fu Gregorio Nazianzeno, e poi, negli anni successivi, altri vescovi ispirarono la sua politica religiosa. Naturalmente può avvenire anche il contrario: un vescovo che, a corte, non è sufficientemente energico e capace di difendere i principi della morale e della religione cristiana, può accondiscendere, per debolezza e viltà, al volere (o addirittura alle prepotenze) dell'imperatore e alle mene dei cortigiani. Si instaura, quindi, nel corso del quarto secolo e nello svolgersi concreto della controversia ariana, quel sistema politico-religioso del cesaropapismo, che caratterizzò il mondo bizantino o, nel senso opposto, ha luogo di frequente la contrapposizione tra Stato e Chiesa, perché le due realtà non erano considerate indipendenti l'una dall'altra: tale contrapposizione caratterizzò anche il Medioevo occidentale.

L'imperatore promosse la più ampia partecipazione di vescovi, che tuttavia furono quasi esclusivamente orientali; degli occidentali vi furono solamente Ossio di Cordova, due presbiteri di Roma e pochi altri. Il numero sarebbe stato alto; più tardi circolò in ambienti ortodossi il numero simbolico di 318, che era quello dei servitori di Abramo, ai quali furono idealmente identificati i vescovi Nicea, che avevano fatto trionfare la retta dottrina. Tra i presenti vi furono, naturalmente, Eusebio di Cesarea ed Eusebio di Nicomedia, Alessandro, seguito dal suo diacono Atanasio, ancor giovane (era nato nel 295), ma che poi sarà il difensore per eccellenza delle decisioni conciliari, e Marcello di Ancira, che si farà notare per essere accanito avversario degli ariani, ma parimenti pericoloso, perché apertamente modalista. Su questo concilio, tuttavia, nonostante la sua notorietà (come, in fondo, su quello successivo di Costantinopoli, del 381) abbiamo poca documentazione diretta, perché non esistono atti conciliari e lo stesso simbolo ci è riferito da scrittori successivi, in primo luogo da Atanasio.

I lavori del concilio, iniziati il 20 maggio del 325 sotto la presidenza di Costantino stesso e proseguiti sotto la presidenza di Ossio di Cordova, fiduciario dell'imperatore, si conclusero il 25 luglio con la formulazione di un 'simbolo', cioè un compendio delle verità di fede. Tale simbolo sembrerebbe essere stato formulato prendendo come base un credo già esistente, sul quale sarebbero state poi inserite aggiunte e modifiche in funzione antiariana. Tra le varie formule introdotte nel simbolo, ricordiamo brevemente la principale, quella che vede il Figlio 'della sostanza del Padre', concetto ribadito poco dopo dal termine *homousios*, cioè 'consustanziale'. Affrontare i problemi del consustanziale di Nicea, delle varie interpretazioni che esso ha suscitato, delle controversie ad esse collegate, non è possibile, se non in pochissime parole. 'Della stessa sostanza del Padre' voleva significare, secondo l'intenzione dei vescovi antiariani, che il Figlio, diversamente da quanto aveva sostenuto Ario, non era creatura e rientrava nella medesima natura divina del

Padre, ma con la sua specifica personalità. Tuttavia tale termine fu fortemente criticato dagli ariani, i quali lo accusarono di essere estraneo al linguaggio e alla tradizione biblica, e di essere ambiguo, perché si prestava ad interpretazioni modaliste. Il fatto che esso ricevesse l'approvazione del modalista Marcello di Ancira confermava i loro sospetti, tanto è vero che lo stesso Atanasio lo evitò per i primi suoi scritti, fino al sinodo di Alessandria del 362. La 'sostanza del Padre', nella terminologia conciliare, non distingueva ancora con sufficiente chiarezza quello che poi la teologia dei Cappadoci definisce come 'sostanza' e come 'ipostasi', mentre accezioni nel senso di 'esistenza personale' erano già intese nel termine 'sostanza'; il concilio, infatti, non si servì del termine 'ipostasi', per indicare le Persone divine, che, invece, era stato impiegato da Origene. Insomma, il concilio di Nicea sconfessò apertamente l'insegnamento di Ario, ma lasciò il campo aperto ad alcune ambiguità dottrinali, ed altre ne introdusse, proprio con l'impiego del termine emblematico di 'consustanziale', per cui, se l'arianesimo manifesto fu condannato insieme al suo autore, un arianesimo implicito non solo non fu condannato, ma addirittura poté diffondersi, forte del sostegno di tutti coloro che vedevano nelle decisioni del concilio stesso un cedimento pericoloso al modalismo di Marcello di Ancira o all'imprecisione dottrinale di Ossio di Cordova; gli amici di Ario, come Eusebio ed altri, poterono acconciarsi per il momento ad una accettazione piena di riserve del simbolo niceno, pronti, però, a riprendere la lotta partendo dalle proprie posizioni; essi, infatti, vedevano che la loro concezione non era stata per niente affatto confutata dal simbolo stesso.

Atanasio d'Alessandria: nato nel 295, fu elevato in giovane età alla cattedra di Alessandria nel 328, dopo aver seguito, come segretario, il suo vescovo Alessandro per svariati anni. Nel 335, mentre Ario è riammesso alla comunione con la Chiesa, viene esiliato dall'imperatore Costantino e si reca a Treviri (oggi in Germania). Rientrato in sede alla morte di Costantino avvenuta nel 337, sarà esiliato altre quattro volte, recandosi la seconda a Roma e le altre fra i monaci del deserto egiziano. In questa maniera funziona da ponte fra Oriente ed Occidente e stabilisce solidi legami fra la Chiesa di Roma e quella di Alessandria. Nel 362, in occasione di una sua permanenza ad Alessandria, riesce a radunare un sinodo che accetta le tre *ipostasi* come persone divine e l'unica *housia*. Esiliato ancora nel 365, riuscì a tornare alla sua sede l'anno seguente e a rimanervi fino alla morte, nel 373.

La vita di Atanasio, convulsamente condotta tra le lotte e gli esili, si svolse tra Oriente e Occidente, tra Alessandria d'Egitto, Roma e Treviri: ciò produsse due effetti importantissimi. Da un lato, la personalità del grande vescovo fece sì che l'Occidente venisse coinvolto nella controversia ariana, proponendo anch'esso formulazioni della dottrina cristiana che fossero attuali, cioè non ferme ai risultati raggiunti nel secolo precedente; il problema del consustanziale stimolò gli uomini di cultura a ragionare e a riflettere sulle nuove dottrine che venivano dall'Oriente, che non potevano essere semplicemente messe da parte come se si trattasse delle solite sottigliezze dei Greci, come gli Occidentali erano abituati a considerarle. Lo stesso vescovo di Roma era oramai chiamato ad intervenire prima persona. Dall'altro, Atanasio, facendosi conoscere concretamente dagli Occidentali, si presentò come l'intermediario più autorevole tra Greci e Romani, tra Alessandria e Roma, che erano allora le sedi episcopali più importanti; a lui si rivolse, alla fine della sua vita, perché influisse sul vescovo di Roma, Basilio di Cesarea, quando tentò di porre fine ai dissensi della sede di Antiochia, facendovi riconoscere come legittimo vescovo Melezio, contro Paolino. Inoltre, la difesa e l'accettazione da parte di tutte le chiese cristiane della dottrina del consustanziale costituì, dai tempi di Nicea fino alla morte

di Atanasio, il principio essenziale, il centro da cui si dirama il pensiero del vescovo di Alessandria.

Il consustanziale sarebbe stato, secondo gli ariani (ed in effetti lo era), estraneo alla tradizione del cristianesimo, perché non scritturistico. Ma Atanasio risponde che in ogni caso il termine raggiunge l'essenziale del problema, perché solo il consustanziale fa vedere la relazione che esiste tra il Figlio ed il Padre, non perché si debba fare di esso un simbolo di lotta, come invece erano le varie definizioni ariane, sorte di volta in volta. Il consustanziale era giustificato semplicemente ed unicamente perché manifestava la natura di Dio e la sua attività salvifica: la verità che esso indica si trova confermata nei fatti e nel significato più profondo delle Scritture. Con esso i Padri di Nicea vollero fornire «una dichiarazione esatta, mettendo per iscritto il linguaggio delle Scritture, perché il termine esprime quello che le Scritture significano», dice Atanasio. Questo è il motivo per cui Atanasio, come si è detto sopra, non è rigoroso (soprattutto nelle sue prime opere) nell'impiego del termine, accontentandosi anche di un più semplice 'simile' (ossia, il Figlio al Padre), una volta che fosse stata riconosciuta la portata della parola, tanto più che tutti questi 'segni' della natura di Dio non sono adeguati ad esprimerla: non si deve credere che il 'consustanziale' possa varcare l'inaccessibilità assoluta di Dio, che richiede solamente la nostra adorazione. Tanto meno è accettabile la presa di posizione degli eretici, i quali, colmi di superbia umana, credono che sia possibile ricorrere alla logica, per parlare di Dio, «come se non esistesse niente che essi non possano comprendere» (*Epist. a Serapione* II, 1). Si è osservato a questo proposito che Atanasio, a differenza non soltanto degli scrittori ariani (ad esempio, un Aezio o un Eunomio), ma anche di certi scrittori niceni (si pensi ai Cappadoci) è ostile all'impiego di categorie della cultura profana, ad esempio della filosofia, nella sua discussione su Dio; egli, pertanto, non si stanca mai di ribadire il principio, centrale nella sua predicazione, che Dio può essere conosciuto solo da se stesso. Orbene, il consustanziale è l'unico mezzo mediante il quale Dio ha preso l'iniziativa di rivelarsi a noi: esso infatti si basa, in ultima analisi, sul comando di Cristo di «andare e predicare a tutte le genti nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Pertanto il Figlio, lungi dall'essere una creatura e di appartenere al mondo sensibile, come gli uomini, è pienamente Dio: uguale da uguale, buono da buono, sapiente da sapiente; essendo nel seno del Padre, è l'unico che possa rivelare il Padre, sì che conoscere il Figlio è conoscere il Padre. Si è incarnato, infine, per procurare la salvezza agli uomini. Questo è il secondo punto centrale della teologia di Atanasio: l'interesse per la soteriologia e l'incarnazione. «Come noi non saremmo stati liberati dal peccato, se la carne assunta dal Verbo non fosse stata per natura una carne umana ... così l'uomo non sarebbe stato fatto Dio, se il Verbo fatto carne non fosse provenuto dal Padre per sua natura e non gli appartenesse propriamente e secondo verità. Ché l'unione effettuata dall'incarnazione ha avuto lo scopo di unire quello che è, per natura, uomo, a quello che per natura appartiene alla divinità, sì che fossero assicurate la deificazione e la salvezza» (*Contro gli Ariani* II, 70; cf. 111,41). Cristo è insieme uomo e Dio, dà la conoscenza di Dio e, in quanto uomo, la riceve; prende su di sé le nostre 'passioni', per trionfare su di esse. In questo modo la distinzione tra Dio e la creatura è salvaguardata senza che vi sia bisogno di attribuire al Figlio la condizione creata, analoga a quella di tutto il mondo. Infine, bisogna ricordare il contributo atanasiano ad una rinnovata speculazione sulla natura e sull'origine dello Spirito Santo, l'impulso dato alla pneumatologia, come sopra si è già accennato a proposito delle *Epistole a Serapione*.

Opere dogmatiche: Contro gli Ariani: in quattro libri, è diretto a tutti i Cristiani, con lo scopo di informarli sull'eresia. In quest'opera ancora l'uso del termine *ipostasi* non è rigoroso e spesso viene usato per indicare la sostanza di Dio; solo dopo il Concilio di

Alessandria del 362, approfondirà l'uso della terminologia trinitaria. Sugli stessi temi: *Sui sinodi*, *Sulle decisioni del sinodo di Nicea*, *Lettera ai vescovi d'Egitto e d'Africa*.

Opere storiche: *Storia degli Ariani, rivolta ai monaci* (358), *Sui sinodi* (di Rimini e Seleucia del 359, conclusisi favorevolmente, scritto nel 362), *Apologia contro gli Ariani* (del 357, contiene ampi frammenti di atti conciliari), *Apologia a Costanzo*, *Apologia della sua fuga*.

Opere esegetiche: restano solo frammenti, tranne la *Lettera a Marcellino sull'interpretazione dei Salmi*. Seguiva il metodo di interpretazione origeniano.

Opere agiografiche e ascetiche: *Vita di Antonio*: scritta immediatamente dopo la morte del famoso eremita (356), considerato fondatore del monachesimo. L'opera è immediatamente di grande popolarità e subito tradotta in latino, così Atanasio è il mezzo attraverso il quale l'ideale monastico penetra in Occidente. L'interesse per l'ascesi e la vita monastica è attestato anche nelle *Lettere* e nei *Precetti alle vergini*.

Lettere: non sono raccolte in maniera ordinata, né si tratta di una revisione curata dall'autore in vista della pubblicazione. Ci restano anche trentacinque *Lettere festali*, scritte per stabilire di anno in anno, insieme alla Chiesa di Roma, la data della Pasqua. Sono una sorta di lettere pastorali, che di volta in volta si soffermano su vari argomenti.

Con i Cappadoci - **Basilio di Cesarea**, **Gregorio di Nazianzo**, **Gregorio di Nissa**, accanto ai quali si colloca una personalità di notevole significato, come Evagrio Pontico - ci troviamo di fronte, per un caso felice della storia della cultura cristiana, un nucleo di teologi e di guide della Chiesa d'Oriente compatto e omogeneo, non soltanto perché composto da persone strette da vincoli di amicizia tra di loro e, pur nelle differenziazioni individuali, unite negli intenti, quali l'organizzazione della Chiesa, una ben precisa definizione del dogma trinitario, che essi riuscirono a sancire mediante una decisione conciliare da essi stessi per più aspetti influenzata (nel concilio di Costantinopoli, del 381), la diffusione e la attuazione della vita monastica; persone unite anche dalla loro formazione culturale, sostanzialmente uniforme in tutti. Il più autorevole di essi, Basilio, fu riconosciuto dagli altri come il maestro comune, sia da vivo sia da morto, senza che alcuno provasse invidie ed ingiungimenti, anche se egli talora suscitò qualche risentimento per certe asprezze del suo carattere; Basilio impostò per gli amici le linee della dottrina trinitaria e dell'ascesi, ma bisogna comunque riconoscere che anche i Gregori arrecarono, ciascuno per proprio conto, un loro personale contributo, e che non furono dei meri ripetitori idee di Basilio, anche se la loro personalità sarebbe inconcepibile senza quella del loro maestro.

Basilio di Cesarea (330-379), la personalità più autorevole e prestigiosa dei tre, era figlio di un ricco retore cristiano di Cesarea di Cappadocia (oggi Kayseri, ma non si trovano tracce dell'antica città), ebbe come fratelli Pietro e Gregorio (poi vescovi rispettivamente di Sebaste e di Nissa), come sorella Macrina, donna eccelsa della quale Gregorio scriverà la vita. Studiò prima a Costantinopoli, poi a Atene dove ascoltò Imerio, incontrò (355) il futuro imperatore Giuliano (detto l'Apostata, per l'aver contrastato il Cristianesimo) e Gregorio Nazianzeno. Dopo un breve professorato di retorica nella sua città intraprende un lungo viaggio ascetico in Siria, Palestina, Egitto, Mesopotamia, al ritorno dal quale aliena tutti i suoi averi, si ritira a Annisi sulle rive dell'Iris (nella Cappadocia del Nord, o Ponto, sul Mar Nero) e vi fonda una prima comunità, raggiunto nel 358 dall'amico Gregorio. Nel 364 ritorna per la terza volta a Cesarea chiamato dal vescovo Eusebio che lo ordina presbitero, per poi designarlo alla sua successione (370). Da allora la vita di Basilio sarà tutta di azione, sul fronte dottrinario dell'antiarianesimo e ancor più su

quello politico (con tentativi di riportare unità fra le chiese d'Oriente e d'Occidente) e sociale (con imponenti realizzazioni assistenziali, ospedaliere e monastiche, culminate nella fondazione di un grandioso complesso, quasi una città, che fu chiamata Basiliade). La morte lo coglierà giovane, perché la salute cagionevole non resse al ritmo di quell'attività multiforme.

Filocalia: è una raccolta antologica di passi ortodossi delle opere di Origene, che Basilio redasse insieme a Gregorio Nazianzeno negli anni dell'esperienza monastica.

Contro Eunomio: Eunomio, nato a Cesarea verso il 335, era un esponente degli Anomei, gli ariani radicali, i quali ritenevano che i termini utilizzati per designare Padre e Figlio ne descrivessero anche le due diverse nature. Egli ritiene così che Dio sia conoscibile dall'uomo, anche perché sarebbe immorale adorare ciò che non si conosce. Basilio designa in quest'opera il tema dell'inconoscibilità di Dio, dicendo che se ne può provare l'esistenza, ma senza nulla dire su come Egli sia. Il termine "non generazione" non serve a farci conoscere Dio: i nomi divini ci rappresentano solo il modo di essere della Persona, o i suoi rapporti, sia con le altre Persone, sia con gli uomini. Inizia così la teologia "negativa", o "apofatica".

In quest'opera Basilio è ancora titubante circa l'uso del termine "sostanza" e, benché egli lo intenda, in modo nuovo, nel senso di "sostanza generica", è incerto se lo si debba usare correntemente. La stessa dottrina delle tre ipostasi non è ancora sviluppata, anche se egli pone con chiarezza il rapporto tra la sostanza divina, che è comune ai Tre, e le proprietà individuanti (greco *idiomata*) significate dai nomi di Padre e Figlio.

Per la dottrina che distingue una sostanza dalle tre ipostasi, non si sono trovati degli antecedenti precisi: essa sembra essere affine a certe dottrine platoniche contemporanee (si è pensato a Porfirio) e in un certo senso era stata preparata da Origene, che per primo aveva definito 'ipostasi' le Persone divine, e, pur non impiegando in modo rigoroso la distinzione tra sostanza e ipostasi, aveva comunque tenuto distinte tra loro le ipostasi senza compiere il passo pericoloso di vedere nella generazione del Figlio qualcosa che potesse avvenire 'nel tempo', cioè qualcosa di successivo all'esistenza del Padre; anche Origene aveva sostenuto che la generazione del Figlio avveniva dall'eternità: se il Padre è padre, lo è dall'eternità, per cui anche il Figlio è eterno insieme al Padre. Basilio, pertanto, evita accuratamente ogni subordinazione del Figlio al Padre, sia perché era stato istruito da cinquant'anni di controversia antiariana sia perché da solo (o insieme a Gregorio Nazianzeno) era stato in grado, come ci fa vedere la *Philocalia*, di mettere da parte ogni dottrina non ortodossa di Origene.

Sullo Spirito Santo: Basilio vuole dare una risposta affermativa al problema della divinità dello Spirito, ma vi giunge in modo indiretto, perché, invece di asserirla esplicitamente sulla base di affermazioni scritturistiche (e nemmeno avrebbe potuto farlo, dato che tali affermazioni mancano), la deduce dal fatto che lo Spirito partecipa insieme con il Padre e con il Figlio, a cui è indissolubilmente legato, alle peculiarità della natura divina, alla dignità e alle operazioni: nemmeno in questo trattato si trova una esplicita affermazione che lo Spirito è Dio, in pianto Basilio preferisce attenersi al puro dato scritturistico, anche se non ha esitazione ad ammettere che senza lo Spirito non esiste la Trinità divina, e che lo Spirito è sempre presentato accanto alle altre due Persone nell'opera di creazione e di santificazione. Inoltre, Basilio abbozza per primo la dottrina, che sarà sviluppata poi dagli altri due Cappadoci e diventerà tradizionale nell'Oriente bizantino, dello Spirito che deriva dal Padre *attraverso* il Figlio. Spunto delle considerazioni di Basilio era stata una dossologia cantata dalla Chiesa di Cesarea: «gloria al Padre *per mezzo* del Figlio, *nello* Spirito Santo» o «gloria al Padre, con il Figlio, *insieme allo*

Spirito Santo». Bisognava, dunque, precisare il valore di quelle preposizioni; nella seconda parte dell'opera, che fu scritta probabilmente a qualche mese di distanza dalla prima, Basilio raccoglie le testimonianze dei Padri che possono risultare favorevoli alla sua tesi, introducendo un'interessante distinzione tra *kerygma* (cioè, in sostanza, il complesso delle tradizioni non scritte, che comunque avevano la loro vitalità nell'insegnamento della Chiesa), e *dogma*, che è la vera e propria dottrina di fede, affidata al testo.

Di Basilio ci resta inoltre un nutrito epistolario, documento letterario e storico di prim'ordine, composto per lo più tra il 360 e la morte. Restano anche numerose omelie, tra cui le più famose sono quelle *Sull'esamerone* (i sei giorni della creazione). L'argomento, già trattato dalla tradizione esegetica più elevata (es. Origene), si prestava alla funzione non solo di istruire sui problemi più profondi del testo biblico, ma anche sui dati più elementari, come richiedeva l'uditorio. In questo testo Basilio offre inoltre una riflessione sul tempo.

Molto famoso, poi, è il breve trattato *Ai giovani, in che modo essi possano trarre utilità dai libri dei pagani*, circa il modo di accogliere l'insegnamento scolastico, all'epoca era quello tradizionale dei pagani: spesso gli argomenti delle letture erano macchiati di idolatria o erano moralmente criticabili. Basilio esorta a cercare nei testi pagani gli insegnamenti compatibili con la morale cristiana, in particolare quelli ascetici, per cui i tali testi vengono considerati come una preparazione a quelli cristiani.

Con il titolo complessivo di *Trattati ascetici* sono state raggruppate dagli editori Maurini le numerose opere di Basilio che hanno attinenza con la vita monastica. Egli stesso, in un anno indefinito del suo episcopato, fece una collezione di quanto aveva già scritto, e ad essa premise una lettera di accompagnamento. Si tratterebbe, dunque, di un *Prologo* (cioè un 'discorso') *per l'abbozzo di ascesi*, di una *Trattazione sul giudizio di Dio*, che è una esortazione alla penitenza, di una *Regola di fede per i monaci*, ed infine dei veri e propri trattati di carattere ascetico, i quali erano strutturati in forma di domande e di risposte. Prime, dunque, tra di essi vengono le *Regole morali*, ottanta in tutto, composte in modo semplicissimo: la enunciazione della regola di comportamento, alla quale vengono allegate le testimonianze neotestamentarie (circa 1500), che ne costituiscono il supporto teorico (inizialmente Basilio aveva scritto solo le regole, rimandando il lettore a trovare da sé i versetti necessari per la loro giustificazione su base scritturistica). Questa è la vera e propria 'regola' composta da Basilio, il fondamento della sua dottrina monastica, verisimilmente scritta agli inizi della sua carriera, verso il 360. In un'epoca in cui Basilio era già vescovo, compose una serie di regole, ampliamento di una vecchia redazione rimastaci soltanto nella traduzione latina di Rufino, formata dalle *Regole ampie* (55 domande-risposte, sono una catechesi ordinata) e dalle *Regole brevi* (318 domande-risposte, riguardano casi più concreti, rispecchiando più da vicino il rapporto maestro-discepolo, secondo la tradizione ascetica).

A Cesarea nacque anche **Gregorio di Nissa** (335-394) che dal fratello maggiore Basilio ricevette la prima formazione e, nel 371, l'investitura all'episcopato di Nissa. Gregorio non aveva temperamento né pratico né combattivo, e dalla carica ricavò non pochi crucci e affanni. Fra altro, fu per false accuse deposto da Valente nel 376. Restaurato da Teodosio nel 378, s'allontanò dalla sua piccola sede solo per qualche missione pastorale e per partecipare nel 381 al concilio di Costantinopoli dove i due Cappadoci superstiti imposero la loro dottrina, unitaria e trinitaria insieme.

Sulla verginità (371): è la prima opera letteraria di Gregorio. Egli tratta un argomento già affrontato da molti, lasciando intravedere i tratti fondamentali della sua

dottrina mistica. Il vero cristiano deve lottare con le passioni, per ricostruire l'immagine originaria (quella del momento della creazione) deformata dal peccato.

Il nome e la professione del cristiano e *Al monaco Olimpio, sulla perfezione del cristiano*, due opere affini nella tematica, che è l'approfondimento della natura del vero cristiano, che si realizza come tale nella imitazione di Cristo: caratteristica costante del Nisseno è quella di basare le sue dottrine spirituali su di una motivazione teologico-filosofica, per cui anche in queste operette minori si trovano motivi essenziali di Gregorio.

Sui titoli dei Salmi: in quest'opera il Nisseno comincia a proporre una serie di criteri esegetici che saranno da lui applicati anche in tutte le opere successive. Innanzitutto l'interprete della Bibbia deve mirare al conseguimento dell'utilità, soprattutto spirituale, per il proprio ascoltatore o lettore; tale ricerca è unita all'esigenza di ovviare al cosiddetto *defectus litterae* (mancanza della lettera): si deve essere certi, infatti, che non si è ancora colto il vero significato del testo, quando quello che si ricava da una lettura letterale di esso risulta contrastante con quello della utilità, perché incoerente o moralmente criticabile. In tal caso si deve ricorrere al significato allegorico, che, sua volta, non può essere ricostruito senza un criterio ben preciso. Tale criterio è quello della consequenzialità, cioè della necessità di rintracciare una logica rigorosa nei fatti e nelle idee del testo biblico. In tutta questa serie di presupposti ermeneutici il Nisseno raccoglie e rielabora principi allora seguiti nella esegesi neoplatonica e già accennati anche dai dotti cristiani che lo avevano preceduto, come Origene, Eusebio di Cesarea, ed anche Filone di Alessandria.

L'anima e la risurrezione: per bocca della sorella Macrina, Gregorio cerca di dimostrare il dogma della risurrezione della carne, che da sempre aveva incontrato forti resistenze.

Contro Eunomio: Eunomio rispose all'opera che contro di lui aveva scritto Basilio con un'*Apologia dell'Apologia*. Il Nisseno, dichiarandosi prosecutore dell'opera del fratello, risponde con un'opera omonima a quella di Basilio, componendola a più riprese tra il 380 e il 383. I problemi esaminati sono in numero tale da stupire il lettore: teologia trinitaria, esegesi biblica, dottrine cristologiche, certo non ancora perfettamente elaborate, ma ben chiare nel loro impianto, che superano le formulazioni arcaiche di quella che si suole chiamare la cristologia Logos-carne e preannunciano le discussioni del quinto secolo. Il primo libro respinge l'ipotesi eretica della esistenza di una gradazione all'interno della sostanza divina e confuta il postulato eunomiano, che essa sia manifestata dalla opposizione tra non-generazione e generazione; Gregorio asserisce, invece, che la non-generazione indica la proprietà specifica del Padre e la generazione quella del Figlio (sono gli stessi termini della teologia di Basilio e di Gregorio Nazianzeno), ma solo come il modo in cui dalla sostanza si distingue l'aspetto peculiare (*idion*) dell'ipostasi. Lo scrittore riferisce non soltanto al Padre, ma anche al Figlio, la eternità di natura, che Eunomio, invece, considerava prerogativa soltanto della sostanza del Padre, che è l'origine, in quanto il Figlio sarebbe stato 'fatto': alla base di questa concezione del Nisseno la dottrina origeniana che la generazione del Figlio è eterna perché il Padre, che è eterno, è eternamente Padre del Figlio. Il secondo libro affronta la dottrina linguistica di Eunomio, secondo la quale i nomi divini, che sono numerosi e attribuiti esclusivamente al Figlio, mentre il Padre rimane solamente Padre, manifestano la sua molteplicità. Basilio aveva sostenuto, infatti, che i nomi del Figlio hanno, sì, la loro validità e manifestano effettivamente qualcosa delle sue peculiarità (in sostanza, il rapporto del Figlio con l'uomo), ma non esprimono la natura, perché la natura divina è inesprimibile. Per Gregorio, invece, i nomi divini sono una invenzione puramente umana e non posseggono realtà sostanziale, mentre Dio è tale indipendentemente dal fatto che l'uomo lo nomini o meno. Il terzo libro, infine, è destinato

soprattutto alla esegesi: prima, dei termini di ‘generazione’ e ‘generato’, Eunomio riduce sostanzialmente ad essere equivalenti di ‘fattura’ e di ‘fatto’, nonostante che anch’egli parli di ‘generazione’; poi, si confuta la deformazione ariana della dottrina di generazione, che secondo gli eretici non faceva altro implicare una passione (cioè una modifica della sostanza) di Dio; infine, si respinge la interpretazione ariana dei passi scritturistici dei quali gli eretici si servivano per sostenere la loro dottrina dell’inferiorità del Figlio.

Ad Ablabio: non sono tre dei; Ai Greci, in base alle nozioni comuni; Ad Eustazio, sulla Santa Trinità.

Spiegazione del passo scritturistico "allorquando egli avrà sottomesso a sé ogni cosa..." (1Cor 15,28)

Confutazione della professione di fede di Eunomio

Sullo Spirito Santo contro i pneumatomachi seguaci di Macedonio: ribadisce la dottrina dello divinità dello Spirito, osservando che non è solo il Padre ad agire, ma che ciascuna delle azioni del Padre si compie attraverso la partecipazione delle altre due Persone, in una totale unità di volontà e di operazioni.

Grande discorso catechetico: ampia sintesi della dottrina cristiana, destinata a coloro che devono insegnarla. La parte più lunga dell’opera è dedicata all’incarnazione di Cristo, giustificata come l’unico mezzo che possa produrre la salvezza dell’uomo

Il fine cristiano: opera ascetica.

Omellerie: ci restano numerose omellerie, scritte durante tutta l’attività pastorale, nelle quali in Niseno mostra la sua capacità di interpretazione delle Scritture, secondo il metodo inaugurato da Origene e seguito dagli altri due Cappadoci. Fra di esse spiccano quelle *Sul Cantico dei cantici*, senza dubbio il vertice della esegesi del Niseno, ma proprio per la presenza di motivi e di elementi che sono estranei a quella che noi intendiamo, in senso stretto, come esegesi. Il Niseno intende spiegare quel libro biblico ad Olimpiade, donna di nobile famiglia, colta e interessata ai problemi esegetici e alla ascesi, alla quale si era rivolto anche Gregorio Nazianzeno. La novità consiste nella sottolineatura mistica di ogni particolare del *Cantico*, nel riunire in un unico contesto tutte le esperienze spirituali alle quali egli aveva sempre fatto riferimento, come quella della visione estatica, della ‘sobria ebbrezza’ che avvolge l’anima rapita nell’estasi, della ascesa a Dio, del protendersi incessante dell’anima verso l’oggetto del suo amore (è la dottrina della *epektasis*, di origine paolina), della continua delusione prodotta dal fatto che l’amato è infinito, mentre l’amante è una creatura finita.

Vita di Mosè (390): ancora l’interesse mistico è presente nell’altra grande opera della vecchiaia di Gregorio, la *Vita di Mosè*. Se il genere letterario delle *Omellerie sul Cantico dei Cantici* è ben definito, non altrettanto si può dire per la *Vita di Mosè*, che solo in parte può essere chiamata opera di esegesi. Essa, nonostante il titolo e nonostante che sia impostata su una trama biografica, non è una biografia; e nemmeno è esclusivamente un’opera di esegesi biblica, nonostante che gli avvenimenti della vita di Mosè siano, in conformità con le regole esegetiche del Niseno, prima esposti secondo la storia e poi interpretati spiritualmente. Il tutto è indirizzato ad una interpretazione più profonda, che non è morale, né solamente spirituale, ma schiettamente mistica. I medesimi motivi mistici che si sono riscontrati nelle *Omellerie sul Cantico dei Cantici* sono presenti anche nella *Vita di Mosè*: l’incessante ascesa dell’anima, qui simboleggiata da Mosè, il quale riceve da Dio delle manifestazioni della sua presenza di importanza sempre crescente, da quella nel rovelto ardente a quella della consegna delle tavole della Legge; si descrive la visione mistica, che è una tenebra dei sensi, simboleggiata dalla tenebra in cui Mosè si addentrò per vedere Dio sul Sinai. E, accanto alla forte accentuazione mistica, anche l’interesse

ascetico: ogni particolare, si può dire, della vita di Mosè, è funzionale alla perfezione morale del cristiano, perfezione che culmina nel divenire ‘amico di Dio’. Di tale perfezione, del resto, Mosè stesso era stato un modello, come il Nisseno afferma proprio nel prologo, ove sottolinea la necessità di imitare i grandi della storia sacra, nella piena convinzione che infinita a percorrerla è la strada del bene, che il bene non ammette limiti: il neoplatonismo è ben presente anche nell’ultima opera di Gregorio.

In un borgo vicino a Cesarea, Arianzo, da famiglia aristocratica e cristiana nacque **Gregorio** detto **Nazianzeno** (330-390). Fece studi a Cesarea di Cappadocia (con Basilio) e a Cesarea di Palestina; ad Alessandria, dove incontrò Girolamo e con lui ascoltò Didimo il Cieco, famoso direttore del *Didaskaleion* per ben cinquant’anni; ad Atene (350-58), dove ascoltò Imerio e Proeresio, conobbe Giuliano, il futuro imperatore e ritrovò Basilio. Nell’epitafio per quest’ultimo ricorderà poi con nostalgia gli anni lieti dello studentato ateniese. Ritornato in patria seguì Basilio, dopo un breve periodo d’insegnamento, ad Annisi e collaborò con lui alla *Philocalia*. Intanto Gregorio il Vecchio, suo padre, un ricco contadino convertito, che, subito dopo la conversione, era stato eletto vescovo di Nazianzo, lo volle a ogni costo accanto a sé e lo ordinò presbitero nel 362 avviandolo per quella carriera pastorale che avrebbe fatto l’infelicità di tutta la sua vita. (Del tormento dei primi anni vi è traccia nell’*Apologia per la fuga*, scritta dopo che aveva abbandonato tutto per ritirarsi nel deserto). Circa un decennio dopo, Basilio per ragioni politiche lo costringe addirittura a accettare l’episcopato d’una sede inospitale, ma d’importanza tattica, Sasima. Egli si pente, rimane un po’ a reggere la sede vacante di Nazianzo (morto il padre nel 374), poi fugge ancora nel deserto, a Seleucia Isaurica di fronte al Tauro. Nel 379 lo si trova di nuovo trascinato nell’azione: nella capitale Costantinopoli, dominata dagli ariani, gli si affida la piccola comunità ortodossa, solo superstite nucleo del patriarcato; egli ne risolve le sorti con la predicazione e Teodosio due anni dopo lo pone alla presidenza del Concilio convocato per la restaurazione dell’ortodossia. Questa trionfa, ma Gregorio, non sapendo tener testa a intrighi e ostilità, abbandona ancor prima della conclusione il seggio patriarcale e, dopo un breve soggiorno a Nazianzo in attesa del nuovo vescovo, si ritira, questa volta definitivamente, nella solitudine del borgo natio, a meditare fra i suoi libri dilette. Anche le circostanze e lo stato d’animo di questa ‘fuga’ furono fissati in un discorso d’addio commosso e toccante. Gregorio, spirito essenzialmente irrequieto e instabile, pur avendo la preparazione necessaria, non scrisse opere dogmatiche o polemiche o esegetiche, o che comunque richiedessero impegno lungo e sistematico. Egli fu naturalmente portato all’oratoria e alla poesia.

Omellie: tutta la produzione letteraria di Gregorio è costituita da omelie. Quelle dei primi anni sono incentrate su argomenti occasionali, mentre in seguito, soprattutto nel periodo costantinopolitano, egli darà il meglio di sé sia sul piano pratico sia su quello intellettuale. Emergono, in questo ampio gruppo di omelie, quelle che, pronunciate tra la primavera e l’estate del 380, furono poi chiamate globalmente ‘orazioni teologiche’ per il loro denso contenuto (nn. 27-31). Nella prima di esse Gregorio satireggia la mania degli ariani e dei cristiani in generale, di voler parlare senza nessun controllo dei problemi teologici, come se fossero dei banali argomenti alla moda; nella successiva esalta la provvidenza e la potenza creatrice di Dio, che si manifesta nelle meraviglie del creato, per far capire, in polemica con il razionalismo degli ariani, che l’uomo, se non è in grado di spiegare adeguatamente il meccanismo vitale che si vede esistere in ogni creatura, anche se umile, o l’ordine e la perfezione delle opere di Dio, tanto meno sarà in grado di conoscere il Creatore. Dopo queste due orazioni Gregorio affronta il problema teologico in senso

stretto, nella omelia 29, confutando le obiezioni degli ariani alla generazione del Figlio, e contrapponendo loro la dottrina di Basilio, da Gregorio ripresa nella sostanza, ma più nettamente delineata: il Figlio è una ipostasi di carattere ‘personale’, cioè generato dal Padre; nella seguente (n. 30) esamina un *dossier* di testi scritturistici, per contrapporre alla interpretazione ariana, tesa a sottolineare la inferiorità del Figlio, in quanto creatura, la vera esegesi, dalla quale si ricava la perfetta parità di sostanza del Figlio con il Padre. Infine, nella omelia n. 31, Gregorio riprende il problema dello Spirito Santo, la cui piena e perfetta divinità egli apertamente proclama, superando le cautele di Basilio, il quale, come sopra si è detto, la aveva affermata solo implicitamente, ricavandola, cioè, dal fatto che lo Spirito gode di pari onore con le altre due Persone divine. Gregorio espone la sua dottrina teologica, che, partendo dai fondamenti posti da Basilio, sostituisce, per enunciare la peculiarità (*idion*) delle tre Persone, alla articolazione, proposta dal suo maestro, di ‘paternità’, ‘filialità’, ‘santificazione’, quella di ‘non generazione’, ‘generazione’, ‘processione’, in modo che quest’ultimo termine, che indica lo Spirito, inserisce la terza Persona in modo più organico entro la sostanza divina. Gregorio non si sofferma solo, come era tradizionale fino ai suoi tempi, sulla presenza santificatrice e ispiratrice dello Spirito negli uomini, ma soprattutto sulla sua origine, e quindi sulla sua natura, nel senso che lo Spirito è ‘proceduto’ dal Padre parallelamente al Figlio, che è stato generato. Tale dottrina trinitaria è esposta da Gregorio anche in un altro importante gruppo di omelie, destinate a celebrare la festa del Natale (n. 38), quella della Epifania (n. 39) e quella del Battesimo di Cristo (n. 40), negli anni 380-381, e nella omelia sulla Pentecoste (n. 41), del 379, che vuole ribadire la piena divinità dello Spirito. E certamente ha un chiaro significato dogmatico anche l’orazione n. 20, che l’encomio di Atanasio, tenuta a Costantinopoli dopo alcuni anni dalla morte del vescovo.

Epistolario: composto da 244 lettere, è ricco di problemi concreti, questioni dottrinali, discussioni teologiche.

Carmi: sono un gran numero di opere in versi, che toccano ogni genere di argomento, anche se rimane centrale l'intento didascalico.

PARTE IV: MONACHESIMO ORIENTALE (SEC. IV-V)

Il quarto secolo vede il diffondersi impetuoso del monachesimo, anche se esso, come sempre avviene per ogni aspetto della spiritualità cristiana, era già stato preparato da certe idee ascetiche particolarmente vive fin dagli inizi della predicazione apostolica. Il fenomeno dell'eremitismo è stato studiato, in questi ultimi decenni (se ne capisce facilmente il motivo), soprattutto nei suoi risvolti antropologici, sociali e storici; anche nel presente contesto, pertanto, dovremo tenere parzialmente conto di queste caratteristiche del movimento monastico, pur prestando maggiore attenzione all'aspetto letterario che gli è connesso e che per noi costituisce il problema principale.

Colpisce soprattutto il sorgere improvviso del monachesimo e la sua rapida diffusione in due ambienti ben precisi del mondo romano: l'Egitto e la Siria. Tale movimento ascetico si verifica nel corso di circa cento anni: tra il 250-257, quando Paolo di Tebe (stando alla *Vita di Paolo*, scritta da Gerolamo) si rifugia nel deserto egiziano, ed il 365 circa, quando Basilio fonda i primi cenobi in Cappadocia. Tutto ciò non avvenne a caso, purché consideriamo lo sfondo storico, economico e sociale del monachesimo: in questi cento anni avvenne un enorme mutamento nella struttura della società antica, che si avviò verso la nuova realtà del medioevo bizantino e romano-barbarico. L'anacoresi, che acquista nel mondo cristiano un suo significato caratteristico ed essenzialmente spirituale, quale emblema dell'*uomo di Dio*, che si manifesta con essa, aveva, al suo inizio, un significato ben diverso nell'Egitto dell'epoca, vale a dire significava una forma di protesta sociale, una ribellione alle condizioni della vita quale si era vissuta per secoli nel mondo greco-romano, e che la nuova realtà socio-economica instauratasi nel periodo di crisi acuta quale era quello del terzo-quarto secolo, rendeva di giorno in giorno più insopportabile. In età imperiale la fuga dalla città era un comportamento proprio dei briganti, dei debitori, degli scontenti dell'ordine costituito, e fu un fenomeno che procurava l'intervento della polizia e preoccupava coloro che dovevano amministrare la regione e provvedere alle entrate fiscali. Esiste, insomma, un innegabile collegamento tra la fuga dalla città, prodotta da motivi di carattere sociale, dai quali erano mossi i pagani, e l'anacoresi dei cristiani: non è detto, infatti, che questi ultimi fossero spinti solo ed esclusivamente da stimoli di ordine spirituale. Di conseguenza, l'amministrazione delle città e dei villaggi diventava sempre più difficile, in quanto lo scampo nel deserto era un miraggio non solamente per gli strati infimi della popolazione, ma anche per coloro che, all'interno della società, potevano (e dovevano) assumersi compiti di carattere amministrativo: le cosiddette 'liturgie', cioè gli obblighi (non remunerati) relativi all'amministrazione pubblica, dei quali si facevano carico i cittadini più abbienti, venivano sempre più spesso evitate di mano in mano che aumentava la povertà, per colpa della quale tali compiti divenivano sempre più gravosi. Per evitarle, per sfuggire a una tassazione feroce, alla povertà diffusa, la fuga nel deserto appariva spesso come l'unico rimedio.

Il diffondersi del monachesimo dalle città alle campagne, fece sì che il peso della città diminuisse a vantaggio delle aree considerate fino ad allora socialmente meno importanti. Si presenta con maggiore insistenza, nel quarto secolo, il problema della conversione dei contadini: esso, infatti, appare un elemento costante nelle biografie dei monaci dell'epoca; e soprattutto gli stessi monaci, anche i fondatori delle comunità, sono spesso di origine contadina. **Antonio**, tradizionalmente il primo eremita, apparteneva ad una famiglia di grandi proprietari terrieri; parlava il copto, la lingua dei contadini egiziani,

e per tutta la sua vita non fu in grado di parlare correntemente il greco. **Pacomio**, secondo la tradizione fondatore del primo cenobio, proveniva da una famiglia di contadini della Tebaide: questo fenomeno è reso visibile anche dal diffondersi, all'interno dell'episcopato egiziano, di vescovi che avevano dei nomi non greci. Si comprende bene, pertanto, come il monachesimo egiziano fosse animato anche da un forte nazionalismo; fu in mezzo ai monaci che si rifugiò Atanasio, ricercato dal governatore (pagano, e certo non egiziano), che lo voleva arrestare per ordine di Costanzo. Shenute, l'abate del Monastero bianco, anch'egli di origine contadina, organizzò un potentissimo monastero abitato da monaci esclusivamente di lingua copta; essi erano numerosissimi, ed erano costituiti non soltanto da ex contadini, ma anche da ex briganti e disertori dell'esercito. In tutti questi ambienti, come è logico, l'antica cultura greca, o anche il cristianesimo ellenizzato ed urbano di Alessandria e di Costantinopoli non poteva certo penetrare. Pare che lo stesso Shenute avesse avuto un'educazione alla greca, ma che egli la disprezzasse.

Antonio fino ai vent'anni condusse vita innocente e anche ingenua, sotto la tutela dei genitori e in compagnia di una buona sorella. Restato orfano, sentì il richiamo alla perfezione nelle parole evangeliche: *«Vendete tutto ciò che avete, date il ricavato ai poveri, e ne otterrete un tesoro nei cieli»*. Infatti vendé tutto e il ricavato lo dette ai poveri e, in parte, alla sorella che restava sola. Il suo primo rifugio di penitenza fu una celletta; poi un'antica tomba egiziana; poi un castello abbandonato. Da ultimo si ritirò sulle rive del mar Rosso, in un deserto inospitale. Presto venne indicato con il nome di «Deicolo», cioè innamorato di Dio. E il suo amore suscitò uno dei più vasti movimenti dei primi secoli cristiani. Egli fu infatti l'Abate, cioè il padre, degli eremiti che dopo la metà del III secolo, in numero sempre maggiore, fuggivano il mondo per ritirarsi nel deserto, in Egitto e altrove. Sant'Atanasio, il grande patriarca di Alessandria, che oltre ad essere suo ammiratore, fu il suo primo biografo, lo chiamò «il fondatore dell'ascetismo», cioè della vita austera, di sacrificio e di penitenza. E l'esempio della sua vita trasse e spronò migliaia di anime. Quando morì, tutto il deserto d'Egitto fioriva nella santità dei solitari, isolati o in cellette o in caverne, «che somigliavano - dice Sant'Atanasio - a templi dove i cori celesti salmodiavano perpetuamente». Egli restò nel deserto per più di ottant'anni, morendo vecchissimo, più che secolare, nel 356. Ma dove non giungevano più le minacce di uomini, si moltiplicavano le tentazioni del demonio. Le legioni di Satana si scatenarono contro le sentinelle di Dio. E sant'Antonio fu il santo delle tentazioni: il nemico gli apparve sotto tutte le apparenze, angeliche, umane e bestiali. Ed egli lo vinse sempre, non però senza fatica.

Il complesso monastico più importante del basso Egitto durante i secoli IV e V è costituito dai “deserti” (come si diceva) di Sceti, Nitria e Kellia o delle “Celle”. L'antico deserto di Sceti deve essere collocato in quel che oggi è lo Wadi En Natrun, dove si levano tuttora quattro monasteri copti; l'antica Nitria si trovava nel delta, ad una quindicina di chilometri a sud di Damanhur, nelle vicinanze dell'attuale villaggio di El Barnugi, il cui nome perpetua quello di Pernugi, dato dai copti al luogo che i greci e i latini chiamavano Nitria. Quanto al sito di Kellia, si deve collocarlo tra Nitria e Sceti, a circa 18 km a sud di Nitria, all'inizio del deserto libico, 2 o 3 km a sud dell'attuale canale Nubariya. Sappiamo dalle fonti letterarie che la vita monastica fu inaugurata a Sceti da Macario il Grande, detto l'egiziano, verso il 330; a Nitria, invece, alcuni anni prima, verso il 325, da Amun. I rapporti tra questi tre deserti furono sempre molto stretti, ma un legame più particolare stringe Kellia e Nitria.

Troviamo un racconto della fondazione di Kellia negli *Apophthegmata Patrum*, collezione alfabetica (PG 65, 85D-88A). Antonio, colui che è chiamato “il padre dei monaci”, era di passaggio da Amun, a Nitria. Amun gli dice che i monaci stabilitisi presso di lui, a Nitria, sono divenuti a tal punto numerosi che taluni ritenevano di non potervi più trovare quel raccoglimento che vi avevano cercato e pensavano di costruire delle celle dalla parte del deserto: a nord, infatti, c’era il villaggio; a est e ovest le colture; l’unico sviluppo possibile, per il complesso monastico, era dunque verso sud, dalla parte del deserto. Ma a che distanza, nel deserto, bisognava situare la nuova fondazione? È questa la domanda che Amun pone ad Antonio.

Costui propone al suo compagno di partire subito dopo il pasto, che normalmente veniva consumato all’ora nona (le due o le tre del pomeriggio), e di camminare sempre dritti davanti a sé, nel deserto. Al tramonto del sole, si fermano e Antonio propone di edificare in quel luogo le nuove celle. Il testo precisa che allora si trovavano a dodici miglia, cioè a 18 o 19 km, da Nitria. Antonio spiega che questa distanza è assolutamente giusta: i monaci avrebbero trovato in quel luogo una solitudine bastante, e tuttavia avrebbero potuto scambiare delle visite, dopo il pasto - momento tradizionale delle visite!, con i loro fratelli di Nitria: due esigenze ugualmente importanti per i monaci di questi deserti, che praticavano il semianacoretismo. Questo equilibrio tra solitudine e comunità è un dato essenziale, lo vedremo, della vita monastica condotta a Kellia. Così, durante la settimana, i monaci rimanevano generalmente nelle loro celle, lavorando e pregando, mentre il sabato sera si radunavano tutti in chiesa o presso locali attigui per celebrare insieme l’Eucaristia, l’Ufficio divino e consumare un pasto in comune. Nello stesso luogo passavano insieme anche una parte della domenica, conversando tra loro. I giovani ne approfittavano per ricevere qualche consiglio dagli anziani, che talora tenevano vere e proprie conferenze. Poi ciascuno tornava alla propria cella, portando con sé una provvista di pane per la settimana e tutto quanto gli era necessario per il lavoro (ciascuno, per quanto poteva, doveva pensare al proprio sostentamento).

L’altro ambiente in cui il monachesimo ebbe una vastissima diffusione fu la Siria, il cui deserto attirò non meno di quello egiziano coloro che volevano dedicarsi all’anacoresi. Qui, tuttavia, la situazione non era del tutto analoga a quella egiziana; gli asceti siriaci, non meno famosi di quelli egiziani, erano legati ai villaggi della regione. Mentre il monachesimo egiziano si costituì in un mondo sociale ed economico autonomo, l’ascetismo siriano si tenne sempre in contatto con il mondo circostante. Del resto, risulta che nel quarto e quinto secolo la società rurale della Siria non fosse in pieno abbandono, come si verificava, invece, in altre regioni dell’impero.

Si è già parlato, quindi, di ‘cenobi’, cioè di quella istituzione che, secondo il termine greco, indica ‘la vita in comune’ dei ‘monaci’ (quasi due termini contrapposti), cioè di coloro che hanno abbandonato la città e ‘vivono da soli’. Il cenobitismo, diffuso, a quanto sembra, da Pacomio (del quale parleremo tra breve), sembra porsi, secondo una distinzione tradizionale, in opposizione al monachesimo di Antonio; in realtà non si trattava di una contrapposizione, ma della necessità di organizzare in modo razionale — anche sulla base del problema economico — la vita eremitica. Il cenobio significa sostanzialmente che il monachesimo è diventato un’istituzione; fondato sulla proprietà terriera, esso costituisce un nuovo elemento della economia tardoantica, e uno dei fondamenti di quella bizantina. Ormai mancava al monachesimo solo la giustificazione culturale, e anch’essa fu trovata non molto tempo dopo: Atanasio scrisse una *Vita di*

Antonio, che è il manifesto del monachesimo, e da allora in poi la ‘letteratura monastica’ fa il suo ingresso nella letteratura del cristianesimo antico.

Con il sorgere di una letteratura monastica (cioè, sostanzialmente con Atanasio e i suoi contemporanei) si attribuisce allo stesso Antonio la composizione di lettere di ammonimento e di contenuto spirituale (ad esempio, alcune sarebbero state da lui inviate a Costantino e ai suoi figli). Il vescovo egiziano Ammone ci ha conservato una lettera di Antonio all’abate generale Teodoro e ai suoi monaci. Gerolamo, poi, dice che Antonio avrebbe inviato sette epistole a vari monasteri d’Egitto; esse erano state scritte in copto, ma ben presto furono tradotte in greco. Difficilmente esse potranno essere identificate con quelle di una serie di sette epistole (ne esiste anche un’altra serie, di venti), che ci è pervenuta; alcune epistole di queste serie esistono anche in traduzione araba. Naturalmente spuria è anche una *Regola* che egli avrebbe composto.

Parimenti famoso fu **Pacomio**, che si distinse da Antonio per aver fondato, a partire dal 318, i primi monasteri egiziani, nei quali i monaci vivevano obbedendo a una regola e ad un sovrintendente. Morì nel 346.

Anche di Pacomio, come di Antonio, furono scritte delle *Vite* in varie lingue. Pacomio, inoltre, avrebbe scritto una *Regola*, per la quale, come in generale per questa letteratura, il problema di fondo è quello di distinguere il nucleo originario (scritto verisimilmente in copto), successivamente ampliato da varie aggiunte. Ma abbastanza presto (nel 404) la regola di Pacomio — o almeno quella che vigeva in quei tempi — fu tradotta in latino da Gerolamo, che ci ha salvato, quindi, un antico documento della organizzazione monastica. Da essa apprendiamo che Pacomio aveva distinto il tempo della preghiera comunitaria, al mattino e alla sera, dal resto della giornata, dedicato al lavoro manuale, considerato anch’esso una sorta di servizio divino. Quello di Pacomio, dunque, fu un monachesimo non eremitico, ma analogo (solamente analogo, come diremo più oltre) a quello che organizzò Basilio. Come appendice alla *Regola* (nella redazione trasmessaci da Gerolamo), si trovano anche alcune lettere di Pacomio ai fratelli e numerose sue sentenze.

La tradizione dell’insediamento monastico di Sceti ha trovato la sua formulazione “letteraria” soprattutto nelle collezioni di apoftegmi dei Padri, dove gli altri centri di Nitria e di Kellia sono di gran lunga meno presenti. Si tratta di raccolte di detti e di aneddoti concernenti i vari monaci, nei quali si esprimono, in maniera non sistematica, gli elementi di dottrina e di pratica di vita che nascevano dall’esperienza dell’ascesi nel deserto, dove la ricerca della perfezione evangelica doveva fabbricarsi giorno per giorno, per così dire, i propri strumenti e le proprie regole, e dove dunque preziosissimi risultavano le prescrizioni e gli esempi di quei monaci che già avevano molto progredito su questa via. J.-C. Guy classifica gli apoftegmi in cinque tipi principali: (1) quello in cui si susseguono la domanda di un discepolo, la risposta di un maestro, ed eventualmente una richiesta di chiarimento seguita da una nuova risposta; (2) una sentenza che non risponde a una domanda, ma è estratta da una conversazione collettiva; (3) un breve aneddoto biografico che equivale a un detto in virtù dell’insegnamento che procura; (4) un racconto più lungo, che è esistito autonomamente prima di essere incluso in una raccolta; (5) l’estratto da un’opera letteraria. Lo stesso Guy traccia il processo di formazione delle raccolte: i detti nascono per una persona determinata, in circostanza particolare, ma ben presto se ne riconosce il valore più largo, e vengono applicati ad altri casi, con o senza il nome del loro autore. Dopo avere a lungo circolato oralmente, gli apoftegmi vengono raggruppati per iscritto entro l’opera di un autore; la prima testimonianza è per noi la parte finale del *Trattato pratico* di Evagrio Pontico. Seguono le collezioni autonome, organizzate secondo tipi principali di

classificazione, preceduti da prologhi che precisano le intenzioni. L'uno è la serie detta alfabetico-anonima, perché i detti vi sono distribuiti secondo i Padri cui appartengono, in ordine alfabetico, seguiti dai detti anonimi ripartiti in capitoli; questa seconda parte fu in un seguito assai accresciuta con l'aggiunta di decine di detti ricavati da fonti diverse. L'altro tipo di classificazione è sistematico; le sentenze riferibili a un determinato tema di vita spirituale sono state raggruppate nello stesso capitolo: sul progresso verso la perfezione, sul raccoglimento (*hésychia*), sulla compunzione, sul dominio di sé (*enkrateia*), e così via. Questo secondo tipo di collezione è probabilmente più recente, provenendo da un'epoca in cui non ci si propone tanto la trasmissione degli apoftegmi per far conoscere le grandi personalità della tradizione di un gruppo, quanto la loro diffusione al servizio di coloro che sono interessati a una dottrina spirituale in quanto tale piuttosto che alle figure dei suoi autori.

Le vite dei monaci ci sono narrate da **Palladio** (363-430), vescovo di Elenopoli e poi di Asfunda (ma prima era stato monaco in Egitto, fra i discepoli di Evagrio), nella sua *Storia Lausiaca*. L'informazione di Palladio proviene in parte da conoscenza diretta, in parte dalla tradizione orale del deserto; ma si è mostrato che in certa misura deve avere utilizzato fonti scritte, il cui contenuto ha talora fatto passare come frutto della propria esperienza. Egli non intende fornire una storia organica del monachesimo, ma una serie di ritratti di individui o di gruppi, intesi a trasmetterne la spiritualità e a fornire esempi di asceti e di vita spirituale; essi si allineano gli uni dopo gli altri, collegati dal solo, e del resto implicito e assai tenue, filo della vita di Palladio.

APOFTEGMI

Una volta l'abate Macario faceva ritorno dalla palude alla sua cella portando rami di palma, quando ecco che lungo la strada gli si parò di fronte il diavolo lo con una falce, che voleva colpirlo, senza però riuscirci. «Sei molto forte, Macario, — disse — dal momento che non posso fare niente contro di te. Eppure, se tu fai qualcosa, pure io la faccio. Se digiuni, digiuno anch'io. Se vegli, neppure io dormo. C'è solo una nella quale mi vinci». «Qual è?», chiese l'abate Ma. Egli rispose: «La tua umiltà, perciò io nulla posso contro di te».

Una volta a Scete fu assegnato il compito di digiunare per una settimana. Accadde che alcuni fratelli dall'Egitto andassero a far visita all'abate Mosè. Egli preparò per loro un brodino. I vicini, vedendo il fumo dissero ai chierici: «Guardate, l'abate Mosè non ha rispettato l'ordine e si è fatto un brodo». Essi risposero che quando sarebbe venuto, glielo avrebbero fatto notare. Quando fu il sabato, comprendendo la grande lezione di vita dell'abate Mosè, gli dissero, in presenza di tutti: «Abate Mosè, tu non ti sei attenuto al mandato, ma ti sei preoccupato della legge di Dio».

Un fratello si recò a Scete dall'abate Mosè, per sentire una sua parola. Il vecchio rispose: «Va' e resta nella tua cella e la tua cella ti insegnerà tutto».

Evagrio Pontico: nato circa nel 345 ad Iborra nel Ponto, Evagrio riceve una buona educazione secolare e cristiana, entrando in contatto con alcuni fra i personaggi intellettualmente e spiritualmente più ragguardevoli del suo tempo. Figlio di un corepiscopo (una sorta di vicario zonale), cresce in una regione di antica e consolidata tradizione cristiana, quando il cristianesimo è ormai la religione trionfante del mondo antico. Non è certo se abbia partecipato alle esperienze cenobitiche del suo vescovo Basilio di Cesarea, ma sicuramente dovette conoscerle, visto che egli stesso gli conferì il lettorato nel 369. Di Evagrio poi non si hanno più notizie fino al 379, quando, ordinato diacono da Gregorio Nazianzeno, compare come suo segretario e coadiutore nel I Concilio

Costantinopolitano del 381. In questo periodo si procura grande fama, in quanto è abilissimo nel confutare le dottrine degli eretici, avendo piena padronanza del linguaggio teologico, *dialetticissimo* lo definirà Palladio. Ma in questo frangente, continuando a lavorare a fianco del vescovo Nettario, ebbe una relazione con una donna, moglie di un notevole locale. Ravvedutosi per disegno provvidenziale, secondo la testimonianza del suo biografo (Palladio, in *Historia Lausiaca* 3, 20, parla di un sogno provvidenziale che avrebbe fatto rinsavire Evagrio e in cui egli avrebbe giurato a un angelo che sarebbe partito), mosso da quella radicalità tipica del suo carattere, che ben emergerà negli scritti pratici, ritenne di dover abbandonare improvvisamente la capitale per ritirarsi a Gerusalemme. Al suo arrivo, fu accolto da Melania di Roma, per la quale nutrirà sempre grande affetto e devozione, come attesta anche la corrispondenza degli anni del deserto. Nelle lettere a questa donna Evagrio è sempre sincero e a lei espone idee teologiche piuttosto ardite, che evita di trattare con monaci che ne rimarrebbero assai confusi e turbati, probabilmente fraintendendolo, come accadrà qualche anno dopo la sua morte. Qui rimase come ospite per circa un anno, poi cadde gravemente malato per sei mesi. Una volta guarito, Melania lo convinse ad abbracciare la vita monastica, poiché ella riteneva che quella malattia fosse un segno divino inviato affinché egli troncasse gli indugi e si decidesse a vivere una vita veramente umile nello stato monacale. Evagrio, probabilmente nella Pasqua del 383, ricevette l'abito monastico dalla sua ospite e partì per il deserto egiziano dove visse per due anni sul monte Nitria e per quattordici alle Celle, fino al giorno della sua morte. Ancora, di lui si dice che mangiasse «una libbra di pane al giorno e ogni tre mesi un sestiere d'olio» fino a quando, avendo bisogno di cibi passati sul fuoco per ragioni di salute, gli anziani gli imposero di mangiare legumi con un po' di tisana, senza pane. Per mantenersi lavorava come scriba, giacché era abilissimo nel tracciare i caratteri ossirinchi: egli non dimenticò la sua preparazione e la sua cultura, impegnandosi a farne uso e ad insegnare con grande umiltà. Fu anche amico di Ammonio, gran lettore di Origene, e dei suoi fratelli (i tre erano soprannominati "Lunghi fratelli"). La vita intellettuale e culturale del deserto delle Celle era infatti assai più fervida di quel che oggi si possa credere sulla base di certo monachesimo dei secoli posteriori e contemporaneo. Si intuisce, anche se già le fonti antiche tendono a nascondere il fatto come negativo, che il dibattito su questioni teologiche era vivo e che vari erano in grado di partecipare. Prova chiara ne è la persecuzione "antiorigenista" con tutto quel che segue, la quale scoppia appena dopo la morte di Evagrio. Infine, dopo quindici anni di una tale vita, dopo aver lottato senza posa contro i propri pensieri, in particolare contro quello della lussuria, ricevette, al dire di Palladio, «il dono divino della scienza e della sapienza e del discernimento degli spiriti». Dalle fonti agiografiche è ricordato anche perché avrebbe compiuto dei miracoli, come la volta in cui, smarrita la chiave della chiesa, ne aprì la porta tracciando il segno di croce sulla serratura. Tanta fu la sua fama, che Teofilo, arcivescovo di Alessandria, avrebbe voluto consacrarlo vescovo di Thmuis, ma egli, per umiltà e per proseguire la sua ascesi, fuggì in Palestina per qualche tempo.

Fu un noto padre spirituale e molti andavano a fargli visita per ricevere da lui consigli e avere "una parola" che li aiutasse a crescere e migliorare. Nella "Vita" copta si specifica anche che «i fratelli si riunivano presso di lui il sabato e la domenica per discutere con lui i loro pensieri tutta la notte, ascoltando le sue forti parole fino al sorgere della luce, e così se ne andavano con gioia, dando lode a Dio, perché davvero la sua dottrina era assai dolce».

Infine, ricevuta la comunione, morì il giorno dell' Epifania del 399, a cinquantquattro anni, dichiarando: «Da tre anni non sono più tormentato dai desideri

carnali, dopo tanto vivere e faticare e soffrire e pregare senza sosta». Palladio, volendo commentare in poche parole la sua vita, scrive che in essa si realizzò quanto è scritto nel libro della Sapienza: «In poco tempo compì l'opera di molti anni» (*Sap.* 4, 13).

In seguito al Concilio Costantinopolitano II del 553, in cui furono condannate le dottrine di Origene, Didimo il Cieco ed Evagrio, ci fu un tentativo di far sparire le opere di quest'ultimo. Le opere ascetiche, non contenendo errori dottrinali, furono salvate con l'attribuirle a san Nilo d'Ancira, apprezzato autore ascetico della prima metà del quinto secolo, mentre delle altre il testo originale è andato perso e ci restano soltanto versioni siriane.

Le opere a noi note, eccettuate le lettere, sono tutte composte per i monaci: si tratta di ammaestramenti, di consigli per progredire nella pratica ascetica e per mantenere i risultati ottenuti. Non ci sono scritti di mistica o resoconti di esperienze contemplative nel senso moderno del termine, poiché era universalmente riconosciuta l'inenarrabilità di determinate esperienze interiori. Della teologia di Evagrio c'è appena qualche traccia nella *Lettera a Melania*, nello *Gnostico* e nei *Capitoli gnostici*, ma non esiste un trattato sistematico che chiarisca il suo pensiero sulla creazione, sulla demonologia, la resurrezione, l'apocatastasi. Tutte queste questioni possono essere studiate attraverso il confronto di alcuni passi con l'opera di Origene in primo luogo e poi con quella di autori più o meno contemporanei, cristiani e neoplatonici.

Un elenco abbastanza completo degli scritti di Evagrio è fornito da Socrate che nella sua *Storia Ecclesiastica* parla di un libro "Pratico", uno "Gnostico", un "Antirretico", "Questioni gnostiche", un libro di sentenze "Ai monaci" e uno "Ad una vergine".

Palladio cita soltanto «tre libri sacri per i monaci, cosiddetti "Antirretici"», in cui suggerisce come combattere i "logismo". Nella versione copta invece si specifica un po' meglio: «tre libri di dottrina, uno sui monaci nei monasteri e un altro sui monaci che abitano nelle celle del suo deserto e un altro sui sacerdoti di Dio, per farli vigilare su se stessi nel luogo santo. I tre insegnano a chiunque la vita buona e l'intelligenza ordinata e la visione retta, secondo le tradizioni della Chiesa». G. Bunge, in "Palladiana III", suggerisce di identificare i tre scritti citati con *Ai monaci*, *Pratico*, *Gnostico*, ritenendo in particolare di dover identificare il prete con il padre spirituale, ossia lo gnostico.

Questi tre testi, come molti altri, sono raccolte di sentenze, spesso apparentemente slegate fra loro: probabilmente opere di tal genere non erano concepite fin da principio nella loro veste finale, ma i vari detti venivano pronunciati di volta in volta, a seconda delle occasioni e degli interlocutori; soltanto alla fine si pensava a raccogliergli e a dar loro un ordine logico. Il modello è costituito dai libri Sapienziali della *Bibbia*, in particolare dal *Libro dei Proverbi*.

L'opera di Evagrio è abbastanza singolare nel quadro della produzione legata all'ambiente monastico egiziano dell'epoca. Infatti, benché si tratti di sentenze, esse rivelano pure un sostrato teorico unitario intuibile con una certa facilità. Inoltre si tratta di raccolte sistematiche, che costituiscono opere monotematiche dotate di un alto livello di coerenza sia interna sia rispetto alla restante produzione dello stesso autore, caratteristica che ha permesso, insieme ad una certa omogeneità stilistica, di restituire ad Evagrio le opere tramandate sotto altro nome. Usualmente, infatti, il genere apoftegmatico era ben distinto da quello trattatistico, tanto per la forma quanto per i contenuti. Evagrio sembra voler fondere le due cose, dando all'opera teorica la forma letteraria tipica del deserto: la sentenza. La caratteristica prima di queste raccolte tradizionali era il loro legame a qualche fatto o a qualche domanda precisa, che qualcuno, generalmente un giovane, poteva

rivolgere ad un anziano. Dunque nascevano per una persona specifica e il lettore, prima di adattarle a sé, doveva essere ben consapevole del motivo per cui erano state pronunciate: una delle prime regole della vita spirituale del deserto era la consapevolezza che ciascuno ha un proprio cammino da compiere, diverso da quello di ogni altra persona. Dunque uno stesso consiglio, utile per uno, un altro avrebbe potuto lasciarlo indifferente o avrebbe potuto essere addirittura dannoso per un altro ancora. Per questo tali sentenze quasi mai erano tramandate in maniera isolata, ma generalmente venivano inserite nel contesto in cui erano state pronunciate, delineando in poche righe la situazione interiore dei protagonisti e, nella misura in cui servisse a chiarirla meglio, accennando anche qualche descrizione di fatti, come ad esempio accade negli *Apophthegmata Patrum*. Le sentenze venivano poi raccolte, per meglio diffonderle, in volumi unici, ma ciascuna continuando a vivere di vita propria, rimanendo assolutamente slegate, per senso, le une dalle altre. Invece quelle di Evagrio, per quanto possano essere lette e meditate anche una per volta, se lette di seguito, danno l'impressione di formare uno scritto che sia stato pensato tutto insieme, in cui le sentenze si legano insieme a formare brevi capitoli e questi a formare un'opera intera. Ad Evagrio si attribuisce l'invenzione della "centuria", ossia la raccolta di cento sentenze su uno stesso argomento. La scelta dei numeri, come egli stesso evidenzia nel prologo al trattato *Sulla preghiera*, per Evagrio come per tutto il mondo tardoantico, generalmente non era casuale: al seguito della tradizione pitagorica e biblica, essi erano spesso rappresentazioni di realtà superiori.

Lo stile, la lingua, il lessico di queste opere affondano le loro radici nel testo biblico, del quale i cristiani del tempo, e i monaci in particolare, conoscevano ampi brani a memoria. Il metodo di meditazione, tanto per la *Bibbia* quanto per le "parole" degli anziani, non consisteva soltanto in un approccio intellettuale, testimoniato ad esempio dalle opere esegetiche di Evagrio, al testo scritto, ma anche in un accostarsi del cuore, come spiega bene M. Magrassi nella voce *Lectio divina* nel *Dizionario enciclopedico di spiritualità*: «si tratta di creare nell'intimo del cuore uno spazio elastico di risonanza, perché la parola penetri nelle zone più profonde dello spirito e tocchi le fibre più intime del cuore. I medievali usavano il termine pittoresco di "ruminazione". È un ripiegamento amoroso sui testi, in un clima di calma contemplativa, che sfocia in una assimilazione vitale: la parola allora giunge a far parte di noi stessi, modellando pensieri, sentimenti, vita». Molti testi, fra cui l'oggetto del presente lavoro, erano inoltre preparati in modo da essere ben memorizzabili, cosicché il principio in essi enunciato «possa restare facilmente presente allo spirito e sia applicabile con la sicurezza e la costanza di un riflesso». Tale metodo non è stato inventato dai cristiani, ma essi lo hanno mutuato da tutta una tradizione ben più antica, che trova ottime testimonianze nella tradizione filosofica greca. Giunto fino ai giorni nostri attraversando sorti alterne, era sopravvissuto solo in alcuni ordini religiosi, mentre oggi torna a godere di una certa fortuna anche presso gli ambienti secolari. Di grande importanza, a questo proposito, è stata la diffusione dei *Racconti di un pellegrino russo*, tratti da un manoscritto athonita scoperto nel 1870. Questo testo, per l'estrema semplicità che esclude lunghe trattazioni teoriche, ha incontrato il favore di lettori di ogni livello e ha risvegliato in essi l'interesse per i padri conoscibili attraverso la tanto citata *Filocalia* di Nicodemo Aghiorita, una raccolta compilata alla fine del XVIII secolo contenente 36 testi dei padri neptici sull'esicasmo.

Trattato pratico: 100 sentenze dedicate all'ascesi finalizzata alla contemplazione. I capitoli da 6 a 14 sono dedicati agli otto vizi o demoni.

Lettera ad Anatolio: precede il *Trattato Pratico* e descrive l'abito del monaco, attribuendo ad ogni elemento un valore simbolico.

Trattato gnostico: 50 sentenze per «colui che è divenuto degno della conoscenza». Evagrio spiega come conservare i risultati raggiunti ed insegna a vivere la condizione di padre spirituale.

Centurie gnostiche: 6 centurie di 90 capitoli ciascuna sullo stesso argomento dell'opera precedente. Esse ci sono pervenute solo in siriano.

Queste tre opere costituiscono una trilogia unitaria, come lo stesso Evagrio annuncia nella *Lettera ad Anatolio*, preposta al *Trattato Pratico*: «Sulla vita, sia pratica, sia gnostica, esponiamo ora, invece, non quanto *abbiamo veduto o udito*, ma quanto da loro [i padri] abbiamo imparato a dire anche ad altri, avendo diviso, in breve, in cento capitoli le [cose] pratiche, in cinquanta, più seicento, quelle gnostiche. E alcune cose le abbiamo nascoste, altre le abbiamo ombreggiate, per *non dare le cose sante ai cani ne' gettare le perle davanti ai porci*. Esse saranno manifeste a coloro che avanzeranno sulla [loro] stessa traccia».

Ai monaci: 137 sentenze su vari aspetti della vita e della condotta monastica. Secondo G.Bunge la raccolta sarebbe destinata ai monaci palestinesi del monastero diretto da Rufino sul Monte degli Ulivi.

Sulla preghiera: 153 brevi capitoli sulla preghiera. L'opera è pervenuta sotto il nome di San Nilo.

Antirretico: ad ogni spirito malvagio e ad ogni sua opera viene contrapposto un versetto biblico che lo metta in fuga. Anche questo testo è stato conservato solo in siriano.

Sui diversi pensieri della malvagità: trattato sulle manifestazioni dei diversi pensieri malvagi, ricco di attente osservazioni psicologiche sul meccanismo di successioni dei pensieri e sul modo di annidarsi nel cuore umano. Non si tratta di sentenze, ma di un trattato in prosa. Giunto sotto il nome di San Nilo.

Gli otto spiriti malvagi: trattato in forma di sentenze, divise secondo gli otto vizi principali, sul manifestarsi dei demoni e sul modo di combatterli. Pervenuto sotto il nome di San Nilo.

Sulle basi della vita monastica: sui diversi requisiti che deve possedere chi sceglie la vita del monaco.

Ad Eulogio: tratta della perfezione del monaco e della sua attenzione per combattere le tentazioni.

Sui vizi che si oppongono alle virtù: indirizzato allo stesso Eulogio, tratta ancora questioni di pratica.

Esortazione ad una vergine: sentenze dirette probabilmente alla «casta diaconessa Severa», della comunità di Melania a Gerusalemme.

Capitoli conoscitivi: sentenze su vari argomenti; le ultime ventidue sono un piccolo trattato sui pensieri.

Talvolta come opere unitarie, altre volte sparsi nelle catene, ci sono arrivati vari scritti di tipo esegetico detti *Scholia*: ai Proverbi, Ecclesiaste (queste prime due edite da Géhin in *Sources Chrétiennes*), Giobbe, Qohelet, Cantico, Genesi, Numeri, Re, Luca, Salmi.

In siriano sono pervenute anche 64 *Lettere* a personaggi più e meno noti del tempo. Una, diretta «ai fratelli in patria», è conservata in greco dopo essere penetrata nel corpus degli scritti di Basilio. Detta *Epistula fidei*, probabilmente risale al periodo costantinopolitano e tratta del mistero trinitario.

Per Evagrio il creato è un dono fatto da Dio all'uomo per riscattarsi e giungere, dopo la morte, alla totale unione con lui. Da origenista, egli ritiene infatti che al principio

tutti gli intelletti fossero uniti nella contemplazione del Padre. Poi alcuni scelsero di distogliersene e, a seconda dell'intensità del loro rifiuto di Dio, divennero uomini o demoni. Il Logos, un intelletto rimasto assolutamente fedele, creò il mondo per dare agli uomini la possibilità di giungere ad una retta conoscenza e così salvarsi. Per questo stesso motivo egli si sarebbe fatto uno di essi e avrebbe dato loro l'esempio. A partire da tali considerazioni Evagrio, al principio del suo *Trattato Pratico*, scrive che « Il Cristianesimo è la dottrina di Cristo, nostro salvatore, consistente in pratica, fisica e teologia ».

L'uomo, su questa terra, deve ricercare l'anticipazione di quello che sarà lo stato finale, ossia deve raggiungere uno stato di contemplazione perfetta. Questo stato è definito «Regno di Dio» (*Pratico* 3: «Il regno di Dio è la conoscenza della santa Triade, coestensiva della sostanza dell'intelletto, che sorpassa la propria incorruttibilità»). Ma per far questo bisogna prima raggiungere «l'impassibilità dell'anima accompagnata dalla vera conoscenza degli esseri», stato che Evagrio definisce «Regno dei cieli». Questa è la condizione del cosiddetto "gnostico". Il raggiungimento dell'impassibilità (*εὔρεα*) era già lo scopo della filosofia stoica, cosa che per taluni parve contrastare con l'esercizio cristiano della virtù; fra costoro Girolamo, nell'epistola 133, cita Evagrio, e lo condanna, in quanto tale stato, a suo dire, sarebbe proprio soltanto di un sasso o di Dio. Probabilmente Evagrio non pensava ad un'impassibilità vera e propria, ma ad un costante movimento corretto della parte passionale dell'anima, così come lo aveva concepito il Creatore al principio. Alla base di tutto questo sta la pratica, ossia la rinuncia al male e l'esercizio delle virtù.

Per comprendere esattamente tutto questo è però necessario esaminare come Evagrio consideri l'essere umano: la prima grande divisione è quella fra anima e corpo. All'interno della prima si distingue, concordemente con la tradizione greca prima e paolina poi (*1 Ts.5, 23*), una parte razionale, che è esclusiva dell'uomo, ed una comune agli animali, che dà la vita biologica. La prima si suddivide platonicamente in tre parti: concupiscibile, irascibile e razionale. La terza, in greco *νοῦς* (*nus*), corrisponde all'essenza dell'uomo, è l'anima così come era stata concepita dal creatore prima della caduta, dunque è la parte destinata all'attività più alta, la preghiera di contemplazione. Quindi occorre purificarsi dalle passioni (*Sulla preghiera* 53 «Chi aspira a pregare veramente, deve non soltanto dominare la collera e la concupiscenza, ma anche essere libero d'ogni pensiero contaminato da passioni») per liberare la parte intellettuale e fissare la propria attenzione in Dio. Infatti l'impassibilità non è il fine ultimo della vita, ne' è sufficiente per raggiungere la vera preghiera, che costituisce lo scopo reale di tutto, poiché uno «può trovarsi fra i semplici pensieri e distrarsi nel meditarli, così restando lontano da Dio». La preghiera è anticipazione, qui sulla terra, dell'eschaton, quando le anime torneranno all'originaria contemplazione di Dio. Chi trova la preghiera vera, la preghiera pura, è teologo, ossia è in grado di parlare con Dio (*Sulla preghiera* 3: «La preghiera è colloquio dell'intelletto con Dio...») e di dire agli altri qualcosa di lui, perché ne ha fatto esperienza diretta. Evagrio nel trattato *Sulla preghiera*, al capitolo 60, scrive: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo».

I demoni cercano continuamente di insidiare il cammino dell'uomo verso Dio e in particolare cercano di impedirgli l'attività più alta («La preghiera senza distrazione è la suprema intellesione dell'intelletto» e «Come la vista è il migliore di tutti i sensi, così pure la preghiera è la più divina di tutte le virtù») e che essi maggiormente odiano: la preghiera. Con le loro tentazioni lo distrarranno e lo convinceranno a volgere l'attenzione a cose vane (*Sulla preghiera* 50: «Per quale scopo i demoni ci eccitano alla gola, alla fornicazione, all'avarizia, alla collera ed insieme al ricordo delle offese, nonché ad ogni altra passione? Perché l'intelletto, reso da essi ottuso, non abbia la capacità di pregare come si deve. Le

passioni della parte irrazionale, infatti, venendo a prevalere, non gli permettono di muoversi razionalmente e di porsi alla ricerca del Verbo di Dio»), mentre egli deve continuamente ricordarsi della pratica e vigilare per non divenire preda dei pensieri.

L'opera ascetica di Evagrio si incentra sulla lotta a quelli che definisce gli otto vizi o pensieri o demoni: da fine osservatore qual è, egli ha riunito tutte le tentazioni che l'uomo subisce sotto il nome di otto vizi, al fine di studiarli e combatterli più facilmente.

I demoni sono creature, senza un corpo, ma pur sempre esseri limitati, che dunque non possono operare nulla direttamente sul cuore e sulla volontà dell'uomo, neppure hanno il dono dell'intellezione delle anime, per vedere i moti che agitano un essere umano. Essi sanno di noi soltanto ciò che lasciamo trasparire al nostro esterno. Certo, essi da molto più tempo sono al mondo, dunque come nessun'altra creatura conoscono l'uomo e un minimo cenno può far capire loro tutto lo stato d'animo di una persona. Essi possono suggerire immagini e fantasie o mettere in situazioni difficili e poi presentare soluzioni "facili", così come si narra nell'episodio evangelico delle tentazioni di Gesù, ma basta la ferma volontà e la citazione di qualche passo biblico per metterli in fuga. Importante è essere sempre vigili, così da potersi accorgere subito del loro avvicinarsi. In questo grande importanza hanno l'esperienza personale e quella dei padri, tramandata per lo più oralmente, con "parole" dette a seconda delle diverse situazioni e dei diversi individui. Talvolta comunque questi detti potevano essere messi per iscritto ed avere una valenza più generale, come nel caso degli *Apophthegmata Patrum* o dei trattati di Evagrio. I demoni, come già accennato, non possono condizionare direttamente le scelte degli uomini, possono soltanto cercare di distrarli e di allontanarli dai loro propositi utilizzando oggetti, situazioni, immagini fantastiche, ma l'uomo rimane comunque libero. Nel trattato *Pratico*, alla fine del capitolo 6, è scritto: «Che questi (i pensieri), tutti, molestino o non molestino l'anima, non è cosa in nostro potere, ma che si attardino o non si attardino, che muovano le passioni o non le muovano, è in nostro potere». Dunque l'opera dei demoni è usare qualunque mezzo possibile per mettere in moto le passioni: «contro i mondani combattono soprattutto con le cose, contro i monaci per lo più con i pensieri». Già gli stoici parlavano di fantas...ai (immagini fantastiche) che appaiono nell'intelletto e vi possono lasciare una sorta di calco (tupoàn) il quale lo occupa totalmente. Tutti i pensieri hanno questo effetto sull'uomo; l'unico a comportarsi diversamente è il concetto di Dio, che non genera impressioni nella mente e dunque, non producendo conseguenze sulle parti passionali dell'anima, permette l'esercizio di una contemplazione che è impassibilità; essa tuttavia, per sussistere, ha bisogno che nell'uomo rimangano vive anche la praktik» (pratica) e la fusik» (fisica), come ben si chiarisce in *Pratico* 85: «...le virtù insieme e purificano l'anima e restano con lei, purificata» e anche in *Pratico* 81: «La carità è progenie dell'impassibilità; l'impassibilità è il frutto della pratica; l'osservanza dei comandamenti produce la pratica; loro custode è il timor di Dio, che è il prodotto della retta fede».

La lotta contro i pensieri comincia dalla loro conoscenza: «Bisogna anche conoscere le differenze tra i demoni e segnarsi i loro momenti: conosceremo dai pensieri - e i pensieri dalle cose - quali tra i demoni siano rari e più pesanti e quali assidui e più leggeri, e quali quelli che irrompono tutti insieme e rapinano l'intelletto spingendolo alla bestemmia. È necessario conoscere queste cose, per pronunciare, appena i pensieri principiano a muovere le loro materie, prima di essere cacciati molto lungi dallo stato proprio, qualcosa contro di loro e segnalare chi è presente. Così, infatti, e noi, con Dio, progrediremo facilmente e faremo volar via quelli, ammirati di noi e addolorati». Nel trattato *Sui diversi pensieri della malvagità*, al capitolo 21, ancora a questo proposito, Evagrio scrive: «Distingui in te stesso il pensiero da lui (il nemico) gettato dentro di te: che

cosa sia, di quali cose sia composto e soprattutto che cosa affligge la mente... Mentre stai indagando così, il pensiero sarà distrutto, dissolvendosi nella propria contemplazione, e il demonio fuggirà da te, mentre il tuo intelletto sarà sollevato in alto da tale conoscenza». Gli otto pensieri, nell'ordine di comparizione, sono:

gastrimarghìa = follia del ventre, gola; *pornèia* = lussuria, fornicazione; *filarguria* = amore per il denaro, avarizia; *orghè* = ira; *lùpe* = tristezza; *akedia* = acedia, poi accidia, noia; *kenodoxìa* = vanagloria; *uperefanìa* = superbia. I primi tre che muovono guerra sono quelli dell'ingordigia, dell'avidità e della gloria umana, come risulta anche dal fatto che proprio questi tre pensieri suggerì il diavolo a Gesù nell'episodio delle tentazioni.

Dei pensieri, i primi sei della lista attaccano la parte animale e irrazionale dell'uomo, mentre la vanagloria e la superbia quella più alta (*Sui diversi pensieri della malvagità* 21 «Tra tutti i demoni impuri, alcuni tentano l'uomo in quanto uomo, altri lo turbano come un animale irrazionale. I primi, avvicinandosi, gettano in noi pensieri di vanagloria o di superbia o di invidia o di accusa, cose che non toccano gli esseri irrazionali; i secondi, invece, accostandosi, muovono contro natura ira o desiderio. Infatti queste passioni sono comuni a noi e agli animali irrazionali»). Per liberarsi dei primi è necessario imparare ad usare rettamente della parte concupiscibile e di quella irascibile, secondo quanto Evagrio scrive in *Pratico* 86: «L'anima dotata di ragione opera secondo natura quando la sua parte desiderante anela alla virtù, quella animosa lotta per essa, quella capace di ragione percepisce la contemplazione degli esseri divenuti». Pertanto il corpo e il creato, nel sistema evagriano, non sono una maledizione o un impedimento del Maligno, ma sono strumenti divini donati perché l'uomo, conoscendosi e purificandosi, scelga liberamente la strada per tornare ad essere veramente se stesso: intelletto che sempre contempla Dio.

La teoria degli otto spiriti non è comunque totalmente invenzione di Evagrio: già in epoca precristiana, in ambiente ebraico, i demoni sono preposti alla tentazione dell'uomo, mentre il mondo pagano conosce una lista di vizi pressoché identica, anche se non la collega a nessuna forza malvagia personale. Certo il precedente più sicuro è quello di Origene, nel suo *Commento a Matteo* (15,18) e nelle omelie su *Ezechiele* (6,11), *Esodo* (8,5) e *Deuteronomio* (7,1). Nella letteratura ebraica, nel *Testamento di Ruben* c'è una lista abbastanza simile a quella di Evagrio, come nel *Rotolo della Regola* di Qumrân che però la amplia. Il *Libro di Enoch* tratta di sette potenze che hanno disobbedito a Dio e le assimila ai sette pianeti con le relative sfere d'influenza. Anche nel sistema gnostico il Noāj (nus: mente, qui, maiuscolo, è Dio) crea sette governatori, uno per ogni sfera: sono spiriti malvagi, uno per ogni vizio: l'anima, cadendo nel mondo, attraversa queste sfere e si ricopre dei sette vizi; per liberarsi definitivamente dovrà compiere lo stesso cammino al contrario, liberandosi progressivamente dei vizi che l'appesantiscono. Filone d'Alessandria presentò la questione unendo le tradizioni ebraiche e la riflessione del mondo greco-romano. Per gli stoici esistevano quattro passioni: tristezza, paura, desiderio o brama, piacere) e 4 vizi: stoltezza, viltà, ingiustizia, sfrenatezza, cui l'uomo poteva stoltamente lasciarsi andare, per volontà propria o sotto l'influenza di qualche forza sovrumana. Guillaumont, oltre a quanto sin qui citato, riporta anche una serie di passi del Nuovo Testamento che costituirebbe la base della teoria degli otto vizi (*Mc.* 7, 21-22; *Mt.* 15, 19; *Rm.* 1, 29-31; *Rm.* 13,13; *1Cor.* 5, 10-11; *1Cor.* 6, 9-10; *2Cor.* 12, 20-21). La novità di Evagrio sta anche nell'importanza attribuita al pensiero dell'acedia e nell'abilità con cui in più passi si sofferma a descriverne gli effetti. È un vizio apparentemente connesso soltanto con la vita monastica, che debilita l'anima insinuando in essa uno stato tra la tristezza e la

pigrizia, uno stato in cui l'uomo è perennemente insoddisfatto di sé, ma attribuisce la cosa a quanto lo circonda. Così, invece di star fermo e trovare al suo interno le ragioni di una tale caduta, si rivolge all'esterno e cerca continuamente palliativi che anzi diventano un'ulteriore vittoria del demone, il quale null'altro desidera se non distrarre l'uomo dalla preghiera.

Nei secoli successivi, passata la teoria di Evagrio sugli otto spiriti in Occidente per il tramite di Cassiano, soprattutto a partire dall'opera di Gregorio Magno, l'acedia si è trasformata in accidia, cioè in semplice pigrizia, perdendo di vista tutte le sue implicazioni con gli altri demoni e la sua ben più grande pericolosità. La tristezza, a sua volta, è sostituita dall'invidia e dallo stesso momento la superbia è stata esclusa dalla lista dei vizi, in quanto ne è considerata la madre e il numero dei vizi si è ridotto a sette.

TRATTATO PRATICO

1. Il cristianesimo è la dottrina del Cristo, nostro Salvatore, costituita di pratica e fisica e teologia.

2. Il *regno dei cieli* è l'impassibilità dell'anima insieme alla conoscenza vera degli enti.

3. Il *regno di Dio* è la conoscenza della santa Trinità coestensiva alla costituzione dell'intelletto e eccedente la sua incorruzione.

4. Qualsiasi [cosa] uno ami, ad essa anche anela, assolutamente, e lotta, pure, per ottenere ciò cui anela, e il desiderio principia ogni piacere, mentre la sensazione partorisce il desiderio: infatti, ciò che non ha parte alla sensazione è anche libero da passione.

5. Contro gli anacoreti i demoni combattono nudi; contro coloro che lavorano al compimento della virtù nei cenobi o nelle comunità essi, invece, armano i più neglienti tra i fratelli. La seconda guerra è molto più leggera della prima, perché non è possibile trovare sulla terra uomini più amari dei demoni o che alberghino tutt'insieme la loro cattiveria.

6. I pensieri più generali, nei quali è compreso ogni pensiero, sono in tutto otto. Primo è quello della gola e, dopo di lui, quello della fornicazione. Terzo, quello dell'avarizia; quarto, quello della tristezza; quinto, quello dell'ira; sesto, quello dell'accidia; settimo, quello della vanagloria; ottavo, quello della superbia. Che questi, tutti, molestino o non molestino l'anima, non è cosa in nostro potere, ma che si attardino o non si attardino [in essa], che muovano le passioni o non le muovano, [questo] è in nostro potere.

7. Il pensiero della gola suggerisce al monaco il rapido fallimento della sua ascesi, descrivendogli lo stomaco e il fegato e la milza e l'idropisia e una lunga malattia e la scarsità dei mezzi di sussistenza e la mancanza di medici. Spesso lo porta pure alla memoria di alcuni fratelli caduti in queste sofferenze. Talora esso persuade anche questi stessi sofferenti ad accostarsi a quanti praticano la continenza e a raccontare [loro] le proprie sventure e come siano divenuti tali a causa dell'ascesi.

8. Il demone della fornicazione costringe a desiderare vari corpi e incalza più veemente coloro che praticano la continenza, perché cessino, come chi non viene a capo di alcunché, e, brandando l'anima, la piega ad atti [vergognosi] e fa che essa dica alcune parole e [altre] ne ascolti di rimando, come se l'oggetto fosse effettivamente veduto e presente.

9. L'avarizia suggerisce una lunga vecchiezza e l'impotenza delle mani al lavoro, la fame futura e le malattie che accadranno e le amarezze dell'indigenza e come sia obbrobrioso prendere dagli altri ciò di cui si ha bisogno.

10. La tristezza talora sopraggiunge per la privazione [degli oggetti] dei desideri, talora invece segue dappresso l'ira. Per la privazione [degli oggetti] dei desideri sopraggiunge così: taluni pensieri, precedendo, conducono l'anima alla memoria sia della casa, sia dei genitori, sia del precedente modo di vivere, e, quando vedono che essa non resiste loro; che, anzi, li asseconda e si effonde nei piaceri che si rappresenta, allora, afferrandola, la immergono nella tristezza, dato che le cose di prima non sono più né possono più essere, a causa del [loro]

presente vivere. E la sventurata anima, quanto più si è effusa nei precedenti pensieri, tanto più nei secondi, umiliata, si deprime.

11. L'ira è passione velocissima; è detta, infatti, il bollore e il movimento dell'animo contro chi [ci] abbia fatto ingiustizia o sembri aver[ci] fatto ingiustizia. Essa inasprisce l'anima tutto il giorno, ma rapisce l'intelletto soprattutto durante le preghiere, rispecchiandogli il volto di chi [ci] ha rattristato. Talora, attardandosi e mutandosi in furore, di notte provoca turbamenti e consunzione del corpo e pallore e incursioni di fiere velenose. Questi quattro [stati] successivi al furore, li si troverà conseguenti alla maggior parte dei pensieri.

12. Il demone dell'accidia, che è chiamato anche *meridiano* (*Sal* 90,6b), è il più pesante tra tutti i demoni e incalza il monaco intorno all'ora quarta e circonda la sua anima fino all'ora ottava. E dapprima fa sì che il sole [gli] sembri lento nel suo moto o immobile, mostrando il giorno di cinquanta ore. Poi lo forza a volgere di continuo gli occhi alle finestre e a balzar fuori dalla cella e a fissare il sole – di quanto disti dall'ora nona – e a guardare qua e là, se qualcuno dei fratelli... Ancora: gli getta dentro odio per il luogo e per lo stesso genere di vita [che conduce] e per il lavoro delle mani e [il pensiero] che la carità è venuta meno di tra i fratelli e che non v'è chi consoli. E se qualcuno in quei giorni ha rattristato il monaco, anche ciò il demone aggiunge, ad accrescere l'odio. Poi lo conduce anche al desiderio di altri luoghi, in cui sia possibile trovare facilmente ciò di cui v'è bisogno e svolgere un mestiere meno faticoso e più redditizio, e aggiunge che il piacere al Signore non dipende dal luogo: infatti – dice – il Divino è adorabile dovunque (cf. *Gv* 4,2 1-24). Congiunge a questi [pensieri] anche la memoria dei parenti e del precedente modo di vivere, e [gli] descrive il tempo della vita in [tutta] la sua lunghezza, portando[gli] davanti agli occhi le pene dell'asceti e, come si dice, mette in moto ogni mezzo perché il monaco, lasciata la cella, fugga dallo *stadio* (cf. *1Cor* 9,24). Nessun altro demone segue immediatamente questo demone; gli succedono nell'anima, invece, uno stato di pace e una *gioia indicibile* (*1Pt* 1,8).

13. Il pensiero della vanagloria è un [pensiero] sottilissimo e si trova facilmente presso i retti. Esso vuole rendere di pubblico dominio le loro lotte ed è in caccia delle glorie che procedono dagli uomini; finge per loro demoni che gridano e donne guarite e una folla che tocca le loro vesti. Ancora: vaticina al [monaco] pure il sacerdozio e suscita alla porta coloro che lo cercano e [gli mostra] come, se non vuole, sarà condotto via legato. E così, innalzato per aria con vane speranze, se ne vola via, dopo averlo lasciato o al demone della superbia, perché lo tenti, o a quello della tristezza, che introduca in lui anche pensieri contrari a [quelle] speranze. Talora lo consegna anche al demone della fornicazione, lui, poco prima legato e [fatto] santo sacerdote.

14. Il demone della superbia diviene procuratore all'anima di una caduta difficilissima: la persuade, infatti, a non confessare Dio [suo] aiuto, a ritenere di essere essa stessa la causa delle [proprie] rette azioni e a gonfiarsi contro i fratelli, come inintelligenti, dato che nessuno di loro sa questo di lei. Lo seguono ira e tristezza e l'ultimo male: l'uscir di senno, e la follia e una moltitudine di demoni veduta nell'aria.

15. Lettura e veglia e preghiera fermano l'intelletto errabondo; fame e fatica e anacoresi estinguono il desiderio infiammato; salmodia e longanimità e misericordia acquietano l'animo messo in subbuglio, e questo, quando siano compiute nei tempi e nelle misure convenienti: le cose prive di misura e intempestive, in fatti, durano poco tempo; le cose che durano poco tempo, poi, sono piuttosto dannose e inutili.

PARTE V: GLI INIZI DEL SEC. VI, I GRANDI DOTTORI DELL'OCCIDENTE

Dopo aver già parlato anteriormente di Ilario di Poitiers, diciamo subito che l'occidente rimase per molto tempo estraneo alla crisi ariana, anche al concilio di Nicea del 325 i vescovi occidentali erano presenti in pochi, mentre gli orientali, secondo quanto ci raccontano le fonti, erano più di duecento. Solo dopo la morte di Costantino nel 337, quando Atanasio si rifugiò a Roma nel suo secondo esilio, si cominciò a prendere coscienza della gravità della questione e i papi Giulio (337-352), Liberio (352-366) e Damaso (366-384) furono più direttamente coinvolti nelle vicende orientali. Quando poi con la morte di Costante nel 350, Costanzo, che era filo ariano, divenne unico imperatore, operò per la riunificazione religiosa dell'Impero e pretese di imporre le sue opinioni personali ai vescovi dell'Occidente, favorendo naturalmente il partito degli anteniciani. L'episcopato occidentale fu sottoposto a varie pressioni e quelli che non cedettero all'eresia, furono deposti ed esiliati: tra essi appunto Ilario di Poitiers.

Ambrogio di Milano: nacque intorno al 339-340 a Treviri una delle principali città della Germania, dove suo padre risiedeva come prefetto del pretorio per la Gallia. Di importante famiglia senatoria, già cristianizzata, Ambrogio seguì gli studi tipici dei giovani di buona famiglia destinati a fare carriera nell'amministrazione pubblica, frequentando le migliori scuole di Roma. Poco più che trentenne fu inviato a Milano intorno al 370 come *consularis Liguria et Aemiliae*, in pratica governatore di tutta l'Italia settentrionale, guadagnandosi la stima e l'affetto dei cittadini, e risolvendo anche situazioni difficili. Dopo la morte (374) del vescovo di Milano Ausenzio, che era ariano, riuscì a sopire i conflitti e le violenze reciproche tra ariani e cristiani ortodossi, tanto che la sola via d'uscita da uno scontro altrimenti insolubile fu di nominare vescovo proprio lui, nonostante fosse catecumeno, e non avesse quindi neppure ricevuto ancora il battesimo. Mantenne la carica fino alla morte (397), e per oltre vent'anni la sua vita si intrecciò con le principali vicende dell'impero e della Chiesa, alle quali Ambrogio partecipa sempre con l'abilità del grande politico, ma anche con battagliera veemenza. Ebbe un ruolo fondamentale nel concilio di Aquileia del 381, che sancì la sconfitta dell'arianesimo in Occidente; contrastò Simmaco nella disputa sull'altare della Vittoria in senato; intervenne sui problemi della Chiesa orientale; fece pressioni su Teodosio per una politica rigorosamente antigioiudaica; minacciò di scomunicare l'imperatore e gli impose pubblica

penitenza dopo un intervento di polizia contro la città di Tessalonica. Ambrogio fu, di fatto, una delle principali autorità dello stato, e il suo ruolo fu assai più incisivo di quello di molti papi, messi in secondo piano dalla sua vigorosa personalità.

Nonostante gli impegni politici ed ecclesiastici, Ambrogio compose un numero notevole di scritti, anche se non tutto quello che ci è pervenuto sotto il suo nome va attribuito con certezza a lui. Novantuno lettere, inni famosissimi (quelli sicuramente suoi sono soltanto quattro), prediche, discorsi funebri o polemici. Le sue prediche sono state a volte rielaborate e riunite insieme a formare nuove opere. Così è per *l'Hexàmeron* (sei libri contenenti nove discorsi sulla creazione), per il *De sacramentis*, per molte delle sue opere sulla verginità (*De Virginibus*, *De virginitate*, *Exhortatio virginitatis*, *De institutione virginis*, ecc.). La teologia trinitaria è affrontata nel trattato *De fide*, in tre libri e in vari altri scritti; sul peccato e la grazia è il *De paenitentia*. Tra le opere più note è lì *De officiis ministrorum*, in tre libri, che elenca i doveri dei sacerdoti e fornisce anche a tutti i cristiani dei precetti di vita; interessante è anche il *De Nabùthae* sul problema della proprietà e sul rapporto fra i ricchi e i poveri. Numerosissimi i commenti a libri e passi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Le prime opere di Ambrogio sono di carattere teorico, volte a contrastare l'arianesimo e altre eresie cristologiche: *La fede* (378-380), *Lo Spirito Santo* (381), *Il mistero dell'incarnazione del Signore* (382-382); esse si servono ampiamente di materiale greco, senza una vera e propria rielaborazione personale.

Inni: Può essere inquadrata nell'intensa attività svolta da Ambrogio in difesa della ortodossia quella che è forse la sua invenzione più geniale e la trovata più duratura, la 'scoperta' dell'inno, che proprio per questo fu chiamato, appunto, 'ambrosiano', anche se dobbiamo pensare che, in vari modi e forme paraletterarie, l'inno religioso esisteva già fin dai primi tempi nella liturgia. La situazione storica che indusse Ambrogio a 'inventare' l'inno cristiano è ben precisa: nella primavera del 385 gli fu richiesto di mettere a disposizione degli ariani una piccola chiesa, situata di fronte alle mura della città, ed egli rifiutò, sostenuto da un'irruzione della folla dei cattolici nello stesso palazzo imperiale, ove, dopo il suo rifiuto, Ambrogio era stato convocato per ricevere l'intimazione ufficiale di sgomberare la chiesa. Lo smacco subito dall'imperatrice Giustina (ariana) era stato troppo grave perché essa fosse disposta a dimenticare. All'inizio del 386 un editto accordò il diritto di pubblica riunione a tutti i seguaci della religione professata sotto l'imperatore Costanzo, cioè si permetteva, in sostanza, libero culto agli ariani. Ad Ambrogio fu richiesto di consegnare la basilica maggiore di Milano al vescovo ariano Mercurino (il quale aveva preso il secondo nome di Ausenzio per sottolineare la sua affinità ideologica con il vescovo ariano predecessore di Ambrogio). La domenica delle Palme Ambrogio pronunciò un'omelia (*Discorso contro Ausenzio a proposito della consegna delle basiliche*), mentre i soldati inviati dalla corte circondavano la basilica. I fedeli, e Ambrogio con loro, si rifiutarono di sgomberare la basilica e di abbandonarla agli ariani. Ebbene, per incoraggiare il popolo di Dio nella difesa della propria Chiesa e, contemporaneamente, per confermare la retta fede, la quale è alla base di ogni resistenza al nemico, Ambrogio compone alcuni inni, in metro assai semplice e facilmente cantabile; il canto religioso, dunque, procura al cristiano la forza spirituale. «Difendendosi dall'accusa di aver stregato il popolo coi suoi inni, Ambrogio (*Epist.* 75a, 34) riconoscerà poi che essi sono certamente un grande incantesimo, capace di sedurre, ma solo per la forza che procura 'il confessare la Trinità'». Il merito di Ambrogio fu quello di aver trovato una composizione poetica e musicale facilmente apprendibile e cantabile; il contenuto dottrinale, inoltre, era semplice ed essenziale, e tale che anche il non letterato potesse capirlo: tra i cristiani che si erano

rinchiusi nella basilica milanese molti sicuramente erano analfabeti, e ciononostante riuscirono a capire quello che veniva cantato. Numerosissimi sono gli inni attribuiti ad Ambrogio, ma quelli sicuramente autentici sono solamente quattro, tutti attestati da Agostino: *Eterno creatore delle cose (Aeternae rerum conditor)*, *Già sorge l'ora terza (Iam surgit hora tertia)*, *Dio, creatore dell'universo (Deus creator omnium)*, *Vieni, redentore delle genti (Veni, redemptor gentium)*. Altri gli vengono attribuiti, se non con certezza, comunque con buona probabilità. Con l'inno, dunque, più ancora che con le opere teologiche, Ambrogio riuscì a sconfiggere i nemici dell'ortodossia, sostanzialmente creando, inoltre, uno strumento utilissimo per la liturgia. Negli inni Ambrogio appare grande poeta, congiungendo con naturalezza e spontaneità la dottrina e il simbolismo cristiano ad una struttura attentamente studiata e a una versificazione raffinata.

Omellie e orazioni: Ambrogio, fine letterato, era interessato soprattutto alla comunicazione orale, cioè alle orazioni di carattere ufficiale (ebbe l'occasione di scrivere discorsi funebri) e alle omelie al popolo. Se le orazioni, data l'occasione e la sede in cui furono pronunciate, sono ornate ed eleganti, nelle omelie egli riuscì a trovare un'altra strada, non meno proficua, instaurando un tono medio, con il quale riesce a far comprendere al suo uditorio l'argomento prescelto. Bisogna, comunque, tenere presente che l'argomento delle omelie ambrosiane è, per lo più, di carattere spirituale e morale, perché Ambrogio non era portato alle ardue speculazioni teologiche; per certi aspetti, però, davanti ad Ambrogio si presenta un problema analogo a quello che sorse per il suo contemporaneo Gregorio di Nazianzo, il quale si servì in modo precipuo dell'omelia, e cercò di fare di essa uno strumento consono alla comunicazione di un pensiero teologico. Ambrogio fu oratore famoso alla sua epoca: lo stesso Agostino ci dice (*Conf* V,13,23) che, quando egli era ancora giovane maestro di retorica, si era recato a Milano per ascoltare le prediche di Ambrogio, e per vedere se la sua facondia corrispondeva effettivamente alla sua fama e aggiunge «e io mi dilettao della dolcezza della sua predicazione». Tuttavia è opportuno distinguere, tra le omelie di Ambrogio, almeno due livelli di letterarietà: alcune omelie sono più disadorne e più semplici, altre, invece, sono destinate ad una *élite* di cristiani, ai circoli di intellettuali milanesi che noi conosciamo non tanto da Ambrogio, quanto dalle *Confessioni* e dalle prime opere filosofiche di Agostino. In questo circolo di intellettuali primeggiava lo stesso Smpliciano, che era stato il maestro spirituale di Ambrogio al momento della sua elezione a vescovo di Milano.

L'attività omiletica di Ambrogio comincia molto presto, poco dopo la sua ordinazione episcopale, e prosegue fin verso il 390. Essa, considerata nel complesso, è animata da intenti morali e didascalici; più in particolare, costituisce un nuovo, interessante documento di esegesi biblica di tipo spirituale, che, in Occidente, non era stata ancora praticata (o non con la sistematicità di Ambrogio). In questo ambito vorremmo sottolineare un caso insolito per uno scrittore latino, ma che ci testimonia la vasta cultura di Ambrogio, e cioè il fatto che le prime omelie del vescovo attingono agli scritti di Filone di Alessandria (beninteso, rielaborato in modo che ne venga escluso il punto essenziale della esegesi filoniana, e cioè il ricondurre la spiegazione di ogni problema filosofico alla essenza del giudaismo). Esse sono: *Il paradiso terrestre, Caino e Abele, Noè, Abramo, Giacobbe e la vita felice, Giuseppe, La fuga dal mondo, I patriarchi, Le rimostanze di Giobbe e Davide, La autodifesa del profeta David, Elia, Nabuth, Tobia*. Sono omelie pronunciate per varie occasioni: ad esempio sono destinate ai candidati al battesimo quelle che costituiscono il primo libro di *Abramo*. Tutte furono comunque rimaneggiate successivamente, ma il grado di rielaborazione è vario: alcune sono in forma letteraria più curata, altre sembrano ancora in forma non definitiva, quasi un canovaccio che serve per la predica, ma che deve essere

nuovamente trattato in seguito. L'esegesi ora è morale, ora allegorica, con frequente inserimento di tematiche filosofiche, la cui funzione è, comunque, esaminata criticamente dallo scrittore; ora anche letterale, come ne *Il paradiso*. Tra i motivi che vi possiamo cogliere, quello del faticoso cammino di perfezionamento dell'uomo per mezzo delle virtù, dal paganesimo fino a Dio, simboleggiato dal peregrinare di Abramo; Caino e Abele possono essere interpretati in chiave ecclesiologica, rappresentando, il primo, il popolo dei Giudei, uccisore di Cristo, il secondo il popolo cristiano; la polemica antiggiudaica è sparsa un po' ovunque. Interessante anche è *l'Autodifesa del profeta David*, dedicata all'imperatore Teodosio, perché evidentemente ricavasse dal comportamento del re di Israele un empio per sé. Lo stile non raggiunge ancora le finezze delle omelie più mature (alcune di quelle qui rapidamente considerate sono tra le prime pronunciate da Ambrogio); le reminiscenze di autori pagani sono già presenti in queste omelie e rappresenteranno una costante dell'opera ambrosiana.

Più interessanti sono altre omelie, che non attingono a Filone, ma mostrano un vivo interesse per la spiritualità di Origene (ricordiamo che la diffusione della dottrina dell'Alessandro in Occidente era cominciata con Ilario e, contemporaneamente ad Ambrogio, in altri ambienti, ma in quei medesimi anni, anche Gerolamo e Rufino sono attenti lettori di Origene). Questi nuovi motivi si colgono nell'omelia su *Isacco o l'anima*, probabilmente del 387, in cui le nozze di Isacco con Rebecca sono intese come simbolo delle nozze dell'anima con Cristo, secondo l'esegesi origeniana del Cantico dei Cantici; ne *Il bene della morte*, che vuole essere una continuazione della precedente ed esorta a considerare la morte del corpo come un mezzo per giungere alla vera vita; qui, molto materiale è di origine platonica e Courcelle ha pensato che queste due omelie, che congiungono in modo armonioso spiritualismo cristiano, ricavato da Origene, e spiritualismo platonico, potrebbero essere proprio quelle omelie che fecero tanta impressione su Agostino il quale ascoltò Ambrogio prima di essere da lui battezzato nei primi mesi del 387.

Ma le omelie più famose sono senza dubbio quelle volte a spiegare *I sei giorni della creazione* (*Exameron libri VI*), nove in tutto, distribuite in sei libri. Furono pronunciate nella settimana santa, probabilmente del 387. Il modello a cui Ambrogio attinse (talvolta quasi traducendolo) fu l'opera omonima di Basilio di Cesarea, animata, come questa dello scrittore latino, da intenti didascalici e morali molto marcati.

La predilezione di Ambrogio per l'omelia emerge anche dal fatto che egli (riallacciandosi, peraltro, ad una tradizione già stabilita da Origene) preferisce servirsi di questo genere letterario, piuttosto che del commento, per la sua esegesi biblica. E così *l'Esposizione del Vangelo di Luca*, in dieci libri, nonostante il titolo, non indica un trattato, in quanto l'opera è formata da un complesso di omelie, tenute in anni diversi e riviste per la redazione finale, avvenuta intorno al 389-390.

Che non si tratti di un trattato sistematico, del resto, è dimostrato anche dal fatto che lo scrittore non commenta tutto il testo lucano, ma approfondisce a suo piacimento certi punti o ne trascurava altri o addirittura prende lo spunto da passi paralleli degli altri tre Vangeli. L'interesse prevalente è quello etico e spirituale, sostenuto con una forte insistenza, che sottende tutta l'opera, di far emergere la natura umana e divina di Cristo, contestata dagli ariani. L'ecclesiologia e la mariologia ricevono qui ampio spazio: Ambrogio è uno dei primi scrittori latini interessato alla mariologia. Origene è la fonte principale, ma la grande cultura del vescovo di Milano emerge da un frequente intessere la omelia con reminiscenze di scrittori classici, tra i quali spiccano Orazio, Ovidio e, soprattutto, Virgilio. L'aspetto omiletico è chiaramente percepibile dal rivolgersi del predicatore al popolo dei fedeli, dalle allusioni alla vita di tutti i giorni, condizioni

dell'impero e della Chiesa del tempo. Anche quest'opera fu colpita dagli strali malevoli di Gerolamo, ma fu apprezzata da Agostino.

Altre raccolte di omelie, opere della maturità, sono dedicate ai Salmi: *Spiegazione del Salmo 118* e *Spiegazione di dodici Salmi* (1, 35-40, 43, 45, 47, 48, 61) e una sul *Salmo 36*. I Salmi, quando si riferiscono al Cristo, sono per Ambrogio più precisi delle profezie ed hanno inoltre una funzione pedagogica: procurando diletto presenta i precetti morali, necessari per la purificazione, ricoprendoli con l'arte e la poesia.

Per la morte di Satiro (fratello di Ambrogio, morto nel 377), *Per la morte di Valentiniano* (392), *Per la morte di Teodosio* (395): in questi discorsi funebri prevale la componente panegiristica ed encomiastica del defunto.

Ai doveri degli ecclesiastici Ambrogio era particolarmente attento, fino a dedicare loro un'intera opera: *Sui doveri dei ministri* (391) che già nel titolo e nel numero dei libri, tre, rinvia al ciceroniano *Sui doveri*. Del mondo antico si recuperano tutti i valori e i comportamenti compatibili con la nuova etica cristiana: le virtù cardinali, il concetto di diritto naturale, il primato dei diritti della collettività su quelli dei singoli; ma la tesi del libro è che questi principi raggiungono la loro completa attuazione solo all'interno di un sistema fondato sulla fede cristiana. Nel continuo confronto fra le idee classiche e quelle moderne Ambrogio opera più o meno consapevolmente degli aggiustamenti e dei travisamenti di concetti e posizioni, e non c'è soltanto una cristianizzazione del pensiero antico: altrettanto evidente è la "classicizzazione" del Cristianesimo, peraltro del tutto coerente con il progetto di integrazione fra Chiesa e Impero di cui Ambrogio era il principale sostenitore.

Le vergini (377): dedicato alla sorella Marcellina, è utile testimonianza dell'ascetismo occidentale e della mariologia del tempo: Ambrogio collega l'ideale verginale all'esempio di Maria. Analoghe considerazioni emergono dal trattato *Sui vedovi* (377-378) e dall'*Esortazione alla verginità* (393). Ancora, sullo stesso tema, *Sulla educazione della vergine e sulla verginità perpetua della beata Maria* (391).

I misteri e *I sacramenti* (il primo è un trattato, il secondo è costituito da sei prediche) sono dedicate a neobattezzati, cui spiega il valore del Battesimo, della Cresima e della Eucarestia.

Sulla penitenza (384): Ambrogio sostiene che la Chiesa possiede l'autorità di rimettere tutti i peccati.

Epistolario: settantasette lettere, raccolte dallo stesso Ambrogio, in cui si alternano lettere familiari ed ufficiali. Assai note quelle circa la controversia per l'Altare della vittoria, che era collocato, come segno della fede religiosa del Senato, davanti all'ingresso della Curia, ove esso si radunava. Già Costanzo II intorno al 355 aveva rimosso quell'altare, che poi, per l'insistenza dei senatori, vi era stato restituito, e ancora tolto al tempo di Graziano. Sotto Valentiniano II, nel 384, i senatori avevano fatto un ultimo tentativo di riottenere quell'altare, ed il loro rappresentante più autorevole, Simmaco, aveva pronunciato davanti all'imperatore una orazione (*relatio*), in cui difendeva le antiche tradizioni di Roma, sottolineando il valore simbolico che esse avevano per l'impero, e facendo intendere che la grandezza politica di esso fosse dovuta, appunto, alla conservazione delle cerimonie religiose e della tradizione antica. In sostanza, dunque, erano gli dei pagani che difendevano Roma, grati del culto che mai era venuto meno. Simmaco, comunque, era ben conscio della situazione in cui si trovava, e sapeva bene che il paganesimo era oramai praticato da pochi, per cui propose una politica conciliante: unica, certo, è la divinità suprema, sia per i cristiani sia per i pagani, ma i riti non sono necessariamente i medesimi: si permetta, dunque, ai pagani di praticare il culto che essi

desiderano. A tale richiesta di Simmaco Ambrogio rispose inviando all'imperatore *due lettere* (nn. 72 e 73), nelle quali negava recisamente, sulla base degli argomenti tradizionali della apologetica cristiana, ogni validità agli argomenti di Simmaco, e sottolineava come la fede nel vero Dio non permettesse l'esistenza di culti diversi, né, infine, erano stati gli idoli a fare grande Roma.

Sofronio Eusebio Girolamo nacque a Stridone in Dalmazia intorno al 347; venne a Roma nel 354, studiò nelle migliori scuole della città, avendo per maestri Mario Vittorino e Donato, e per compagno il suo futuro nemico Rufino. Viaggiò molto, soprattutto in Oriente dove apprese il greco e fu ordinato presbitero, e trascorse anche tre anni di vita monastica nel deserto della Calcide (ma non fu favorevolmente colpito dai monaci, troppo dediti alle controversie teologiche). Nel 382 tornò a Roma, dove ebbe un grande successo: il papa Damaso lo scelse come suo segretario, e molte nobili dame lo elessero a proprio consigliere spirituale, costituendo un circolo che si ispirava al suo insegnamento. Alla morte di Damaso (384) l'autorità e il prestigio di Girolamo caddero rapidamente e si diffusero pesanti critiche sugli eccessi del suo ascetismo; nel 385 lasciò quindi la città per l'Oriente seguito da alcune delle matrone che si erano affidate a lui. Per sua iniziativa furono fondati conventi maschili e femminili, uno dei quali nel 389 a Betlemme, dove Girolamo trascorse l'ultimo periodo della sua vita e dove morì, nel 419 o nel 420.

L'opera principale di Girolamo, che ha condizionato tutta la cultura occidentale, è la traduzione in latino della Bibbia, la cosiddetta *Vulgata*. Di lui abbiamo anche un ricco epistolario; tre vite di monaci eremiti; commenti a libri e del Nuovo Testamento; testi di polemica religiosa, come *l'Apologia contro i libri di Rufino* in tre libri e il *Contro Giovanni vescovo di Gerusalemme*, sulla controversia origeniana; *Contro Gioviano*, sull'ascetismo e la verginità; *Contro Vigilanzio* sul culto dei martiri; il *Dialogo contro i Pelagiani*, in tre libri, contro l'eresia di Pelagio; traduzioni dal greco di autori cristiani. Per gli studi di letteratura sono particolarmente importanti due scritti: il *Chrònicon*, che traduce ed amplia l'opera dallo stesso titolo dello scrittore greco Eusebio, con molte importanti notizie sugli autori latini antichi (anche pagani), e il *Sugli uomini illustri*, con 135 biografie di scrittori cristiani, da san Pietro allo stesso Girolamo.

Se non come uomo di lettere, almeno come uomo di Chiesa, Girolamo mostrò in più occasioni un carattere decisamente difficile; e ciò può rendere conto delle molte inimicizie che si creò ai suoi tempi, e dei giudizi spesso molto severi degli studiosi moderni. Caratteristica da questo punto di vista è soprattutto la sua aspra polemica con Rufino (cfr. più avanti): Girolamo aveva a lungo condiviso il suo entusiasmo per Origene e per il suo metodo di interpretazione della Bibbia fondato sulla lettura allegorica, per cui i vari passi non andavano intesi in senso letterale, ma ricercando un più profondo significato nascosto; Girolamo anzi era stato il promotore della diffusione di Origene e delle sue teorie in Occidente, con molte traduzioni latine delle opere del pensatore greco (le *omelie* sul Cantico dei Cantici, Geremia, Luca): fu perciò assai discutibile il voltafaccia del 395, quando, preoccupato di possibili aspetti poco ortodossi del pensiero origeniano, egli scrisse un duro attacco contro il vescovo di Gerusalemme, Giovanni, che non condivideva la sua nuova posizione, ed era invece un sincero sostenitore di Origene. All'attacco a Giovanni rispose Rufino, ma in toni distesi e abbastanza sereni, dichiarando di non condividere il ripensamento di Girolamo, e di voler anzi continuare l'opera di lui, proseguendo nelle traduzioni dei testi di Origene: la risposta fu il violento scritto di Girolamo contro Rufino del 402-403 dove si evita qualsiasi discussione sulle idee e sui problemi religiosi che sarebbero dovuti essere al centro del dibattito, e si sceglie la via dell'invettiva personale e

dell'improprio. Ancor oggi non è chiaro se la polemica su Origene abbia investito tutta la cristianità (e dunque l'intervento di Girolamo ne sarebbe soltanto un episodio), o se abbia coinvolto soltanto Girolamo e i suoi corrispondenti ed amici.

Del carattere aspro di Girolamo è testimone anche l'epistolario: a parte le numerose lettere che hanno direttamente per argomento la polemica origeniana, dalla lettura dell'epistolario emerge netta la figura di un uomo brillante, affascinante, pieno di ingegno, ma anche violentemente emotivo, condizionato dal desiderio di primeggiare, non disposto ad accogliere serenamente le obiezioni o a tollerare pareri diversi dal suo.

Alcune lettere sono divenute famose, soprattutto quelle in cui Girolamo affronta il problema del rapporto fra Cristianesimo e tradizione classica; notissimo è il sogno da lui narrato e avvenuto durante il primo soggiorno in Terrasanta: Girolamo aveva portato con sé nel deserto alcuni classici, e continuava a leggerli alternandoli ai testi di fede, finché una notte gli comparve in sogno il giudice divino, che lo rimproverò e gli domandò chi fosse; alla risposta di Girolamo «Sono cristiano», Dio replicò «Ciceronianus es, non Christianus (sei ciceroniano, non cristiano)», e questo convinse Girolamo ad una solenne abiura del classicismo e alla promessa di non prendere più in mano un autore latino. Ma la promessa non fu certamente mantenuta, e i rapporti di Girolamo con Roma e la sua cultura furono comunque più intensi di quanto forse lo scrittore stesso avrebbe voluto: in un'altra lettera, successiva al sacco di Roma del 410, egli esprime il proprio sbigottimento per la caduta della capitale del mondo e la sensazione che ormai tutto stia cambiando, e che il venir meno delle consolidate strutture politiche e culturali dell'Impero non possa essere privo di conseguenze anche sul piano religioso.

Ma il capolavoro di Girolamo è, come si è detto, la *Vulgata*. Per avere un'idea degli scopi che Girolamo si prefisse, bisogna chiarire, per quanto ci è possibile, quale era la situazione del testo biblico nel quarto secolo, allorché egli si accinse al lavoro. Agli inizi, la predicazione cristiana in Occidente si era servita di traduzioni latine della Scrittura, eseguite da ignoti scrittori che si attenero ad un letteralismo esasperato, allo scopo di conservare il più fedelmente possibile il significato dell'originale, a tutto scapito, sicuramente, di un buono stile letterario. Alcune di versioni chiamate, dal loro luogo di diffusione, *Itala* o *Afra* o comunque *Veteres Latinae* (Antiche Latine). Orbene, nel quarto secolo tali traduzioni apparivano insoddisfacenti, una volta che si fu radicata nella cultura cristiana la certezza che anche l'arte fosse un pregio, che valesse di per sé, e da non svalutare a scapito della semplicità e dell'immediatezza espressiva. Certo, è difficile dire fino a che punto l'esigenza di rinnovare le traduzioni bibliche fosse diffusa, ed i fedeli ne fossero convinti; Girolamo e il suo protettore, letterato come lui, il papa Damaso, lo erano, e altri, verisimilmente, tanto quanto loro. Ma sicuramente vi erano anche quelli che preferivano rimanere legati alla traduzione tradizionale, alla quale si erano abituati. Agostino, ad esempio, tanto per nominare una persona non di scarso rilievo, apparteneva a questo gruppo di cristiani, e non fu mai del tutto convinto dell'utilità del nuovo lavoro né sostituì mai la sua vecchia *Afra* con la nuova traduzione. Ma non era questione solamente di nuove esigenze letterarie. I lavori sul testo biblico, eseguiti da Origene, si erano diffusi a poco a poco nella cultura cristiana di ambiente latino nel IV secolo. Non solo si conosceva il grande lavoro dedicato da Origene al testo sacro (in particolare con gli *Hexapla*), ma, con il diffondersi delle sue opere esegetiche, ci si era resi conto, un po' alla volta, grazie alle osservazioni che Origene stesso aveva sparso in quelle opere, della complessità della questione. Se Origene si era posto il problema dei rapporti tra i Settanta e gli altri traduttori della Bibbia con l'originale ebraico, tanto più il medesimo problema era urgente in ambito latino, in quanto le versioni che circolavano erano ad un secondo grado di distanza

dall'ebraico (ossia erano state condotte sulla traduzione greca). Inoltre, lo stesso rapporto che esisteva tra testo greco e testo ebraico si riproponeva per i latini nei confronti dei libri biblici scritti in greco.

Durante il periodo romano Girolamo, su incarico di papa Damaso allestì la traduzione del Nuovo Testamento e una traduzione dei Salmi, effettuata sul testo greco più diffuso, quello cosiddetto dei Settanta, che traduceva a sua volta l'originale ebraico. Dopo la partenza da Roma, nei lunghi anni di Betlemme, Girolamo riprese il lavoro, utilizzando per la traduzione l'edizione della Bibbia preparata da Origene (la cosiddetta *Exapla*, che riportava su sei colonne il testo ebraico, la sua traslitterazione e quattro traduzioni greche; Girolamo si convinse ben presto della necessità di tradurre direttamente dall'originale ebraico, *l'Hebraica veritas*, senza passare per l'intermediario di un testo greco, e riprese e perfezionò per questo scopo i suoi studi di ebraico. In quindici anni di lavoro costante e fervido, fra il 391 ed il 406, l'opera fu completata.

Come giudicare la nuova traduzione? È difficile dare una risposta in poche parole. Girolamo si vanta di essere stato fedele al testo originale, e dice che per raggiungere questo scopo avrebbe anche consultato degli Ebrei del luogo, perché egli non si sentiva del tutto sicuro delle proprie conoscenze. Gli studiosi riconoscono una fedeltà di massima alla traduzione geronimiana, anche se il concetto di 'fedeltà' era inteso nel mondo antico in modo differente che da noi, e la stessa traduzione doveva rispondere a scopi che non coincidono con i nostri. Il traduttore (questo principio vale anche per numerose traduzioni di Rufino, che cadono in quegli anni) esegue spesso una parafrasi, perché non vuole essere solo un interprete, ma vuole presentare un lavoro autonomo. Ci possiamo fare un'idea di come Girolamo considerasse la traduzione se consideriamo alcuni suoi esempi di traduzione da Origene, contenuti nella *Epistola 124*, che sono effettivamente molto fedeli all'originale; tuttavia bisogna tener presente che in quell'epistola egli vuole far vedere, in polemica con Rufino, come si dovesse tradurre Origene, e non falsificarlo, come Girolamo sosteneva che Rufino aveva fatto, per cui è verisimile che Girolamo fosse a bella posta letterale. I criteri teorici su come debba essere una traduzione sono esposti dallo scrittore in una lettera famosa, inviata a Pammachio, la *Epistola 57*, che è del 395-396. I motivi che spinsero Girolamo a scrivere quella epistola sono, come al solito, polemici. Nel corso dello scontro con Giovanni di Gerusalemme, che era sorto in quegli anni, Girolamo era stato accusato di aver reso male in latino la lettera che Epifanio aveva scritto elencando tutti gli errori dell'origenismo. Girolamo, difendendosi, sostiene che le differenze tra l'originale greco e la resa latina non sono casuali. È necessario, infatti, non tradurre alla lettera, ma aver di mira il significato complessivo del passo. I più famosi traduttori della letteratura latina, come Cicerone, si erano attenuti, appunto, a quel principio, quello della traduzione *ad sensum* (secondo il senso), che era giustificato dalle esigenze letterarie. L'unica eccezione, invece, è costituita dalla Sacra Scrittura, nella quale, a causa del particolare valore che possiede il contenuto del testo, la stessa struttura del periodo costituisce un *mysterium*, e quindi è necessaria una traduzione alla lettera - ma anche in tal caso Girolamo fa vedere che talvolta una traduzione estremamente letterale, come era stata quella di Aquila, è inaccettabile. In sostanza, quindi, lo scrittore si sente costretto dal testo sacro ad una maggiore aderenza all'originale, ma, nel complesso, egli ritiene che una traduzione letterale (*verbum ex verbo exprimere*, riprodurre parola da parola) sia difettosa. Anche in altri suoi scritti Girolamo difende il medesimo principio, come nella *Epistola 106*, inviata a due chierici goti residenti a Costantinopoli, Sunnia e Fretela, tra il 404 e il 410, accompagnando con osservazioni minuziose alcuni brani della sua traduzione dei Salmi. L'opera fu,

per questo motivo, tanto famosa nel Medioevo quanto la già nominata *Epistola 57* a Pammachio.

Per compiere questa traduzione, inoltre, Girolamo si dotò di alcuni strumenti di lavoro, sui nomi e i luoghi biblici.

Con la traduzione di Girolamo la chiesa d'Occidente ebbe finalmente un testo unitario e abbastanza attendibile, destinato a rimanere praticamente fino ad oggi come unica versione autorizzata circolante in tutti i paesi di lingua latina prima, neolatina e germanica poi.

Il successo della *Vulgata* non fu però immediato: ci furono in primo luogo problemi pratici, che ritardarono la diffusione del nuovo testo, come la necessità di avere un numero sufficientemente alto di copie circolanti; ci furono le naturali resistenze dei cristiani che erano abituati a leggere e a citare i libri sacri in un'altra versione; ci furono soprattutto alcune resistenze di carattere ecclesiale, come quella di Agostino. Questi espresse la sua preoccupazione per il pericolo che un testo latino completamente indipendente da quello greco dei Settanta, perché tradotto direttamente dall'ebraico, potesse provocare un allontanamento della chiesa d'Occidente da quella d'Oriente, che aveva appunto nei Settanta il suo testo ufficiale. In effetti i rapporti fra Chiesa latina e Chiesa greca divennero col tempo sempre più difficili; d'altronde le distanze fra le due parti dell'Impero erano destinate a crescere sempre più e per motivi anche più concreti ed ineluttabili. In compenso, la *Vulgata* rappresentò un fondamentale momento di aggregazione per un Occidente devastato e diviso dalle invasioni dei popoli germanici, sicché la sua funzione unificante fu largamente prevalente sulle fratture che poté contribuire a provocare.

Accanto alla traduzione-revisione del testo sacro si colloca l'attività esegetica. Qui Girolamo aveva dietro di sé una tradizione latina, dalla quale, tuttavia, egli poco dipende, trovando motivi per criticare i suoi predecessori. Comunque fino alla fine della sua vita, Gerolamo, nonostante le sue proteste in senso contrario, rimase sostanzialmente un esegeta origeniano; costituisce la sua novità l'aver saputo temperare lo spiritualismo con un interesse, sempre più accentuato nel corso degli anni, per l'interpretazione letterale e per l'esegesi ebraica. Questa novità ci permette di tenere in minor conto una sua colpevolezza, cioè quella di avere sfruttato senza rielaborarle personalmente le esegesi di cui si serviva, e di aver spesso dato a intendere che esse erano sue.

Resta da dire del *Chronicon* e del *Sugli uomini illustri*. La *Cronaca* di Eusebio era una breve sintesi di notizie fino al 325, un lavoro preparatorio a più impegnative opere storiografiche dello scrittore greco, ed era preziosa come repertorio di notizie. Durante il soggiorno a Costantinopoli, nel 381, Girolamo la tradusse in latino, e soprattutto la integrò con le notizie dal 325 al 378, e con informazioni sul mondo latino che Eusebio non aveva potuto o voluto registrare. Girolamo è particolarmente attento alle vicende storia letteraria, per le quali può usare una documentazione assai valida quella del *Sugli uomini illustri* di Svetonio (scrittore pagano, vissuto nel II secolo d.C.; nonostante le inesattezze, dovute anche alla fretta con cui Girolamo era solito lavorare, il *Chronicon* è assai prezioso, perché, essendo perdute tutte le sue fonti, rimane per noi l'unico testimone di importanti notizie, soprattutto di argomento storico-letterario.

Da Svetonio trae il titolo l'altra opera storiografica di Girolamo: *Sugli uomini illustri*, che appartiene al genere delle biografie, e rielabora materiale desunto dalla *Storia ecclesiastica* di Eusebio, ma aggiunge interessanti vite di scrittori latini cristiani. Le valutazioni sono personali, e risentono di antipatie e simpatie: è chiaro che Girolamo preferisce figure rigorose e ascetiche, come Tertulliano, nel quale si riconosce forse anche

per la durezza di polemista, mentre maltratta gli esponenti della "secolarizzazione" della Chiesa, e soprattutto Ambrogio.

Ispirate a motivi ascetici sono altre tre biografie, che Girolamo scrisse in momenti diversi, i protagonisti delle quali sono eremiti. In esse si incontrano molti elementi che a noi paiono incredibili, ma che erano considerati oggettivamente veri: *Vita di Paolo* (376), *Vita di Malco* (390-391), *Vita di Ilarione* (390-391).

Rufino. Nato intorno al 345 a Concordia, non lontano da Aquileia, studiò a Roma, dove strinse amicizia con Girolamo. Come quest'ultimo, sentì vivissima la forza di attrazione dell'ideale ascetico, per cui a partire dal 371 fece parte di quella comunità monastica che si era stabilita presso Aquileia, e in cui entrò anche Girolamo. Scioltasi quella comunità, come si è detto, Rufino nel 373 decise di recarsi in Oriente, accompagnato da una nobile romana, Melania l'anziana. Nel quarto secolo anche molte donne volevano perseguire l'ideale ascetico, soprattutto se erano in possesso di una libertà che, nell'ambito della loro società, era garantita dal loro nobile rango e da facoltosi mezzi economici: tali erano, a Roma, le amiche di Girolamo, come si è visto. Orbene, la ricchissima Melania, seguendo l'insegnamento di Rufino, si recò con il suo maestro in Egitto, ove entrambi visitarono le comunità eremitiche; Rufino ascoltò ad Alessandria le lezioni di Didimo, che insegnò a lui, come più tardi a Girolamo, la dottrina di Origene. Allorquando gli ariani, alla morte di Atanasio (2 maggio del 373) si impadronirono della sede episcopale di Alessandria e dettero luogo ad una persecuzione dei niceni, anche Rufino fu maltrattato e incarcerato. Nel 377 Rufino lasciò l'Egitto e si trasferì a Gerusalemme, dove già Melania nel 374 aveva fondato un convento femminile sul Monte degli Olivi. A Gerusalemme Rufino si dedicò all'ascesi e agli studi, non diversamente da quello che fece dieci anni dopo Gerolamo a Betlemme. Dell'improvvisa rottura dell'amicizia tra i due, e della controversia sull'origenismo, si è già parlato; già pochi anni prima, del resto, Rufino si era stretto in amicizia con il vescovo di Gerusalemme, Giovanni, dal quale fu consacrato presbitero. Durante la controversia Girolamo si schierò a fianco di Epianio mentre Rufino sostenne Giovanni; quindi subentrò un'apparente rappacificazione tra i due; Rufino, comunque, tornò in Italia nel 397 e, a Roma, riprese a studiare Origene, evidentemente allo scopo di diffondere la conoscenza in ambiente latino di un maestro che considerava assolutamente ortodosso. A Roma si legò in amicizia con la nipote di Melania, Melania la giovane, con la nobildonna Avita e il senatore Turcio Aproniano; con Paolino di Nola, con Ursacio, abate del monastero di Pinetum, a sud di Roma. Deciso, dunque, a non rifiutare i maestri di un tempo, come invece aveva fatto Girolamo, nei primi mesi del 398 tradusse il primo libro della *Apologia di Origene*, composta da Pamfilo insieme ad Eusebio di Cesarea; egli si rendeva conto, comunque, che occuparsi di Origene, proprio a Roma, dove si trovavano circoli di intellettuali amici di Girolamo, poteva essere pericoloso, e prepose alla sua traduzione da Pamfilo una prefazione, nella quale esortava i lettori a giudicare Origene solo dopo averne ben conosciuto le opere, e aggiunse, per rassicurare tutti sulla propria ortodossia, una breve professione di fede, che era quella che insegnava Giovanni di Gerusalemme e che lui stesso, Rufino, aveva appreso. Subito dopo affrontò direttamente il problema dell'ortodossia di Origene, traducendo il trattato su *I principi*, a cui ne aggiunse uno suo, intitolato *Sulle falsificazioni penetrate nelle opere di Origene*, nel quale cercò di dimostrare che le opere dell'Alessandrino erano state deformate dagli eretici, che vi avevano surrettiziamente inserito i loro dogmi blasfemi. In base a questo principio, Rufino non si accontentò di adattare il testo che stava traducendo all'ortodossia dei suoi tempi, modificando o

tagliando quello che non era accettabile in materia di fede; quando lo trovò opportuno, addirittura sostituì certi passi pericolosi con altri che, egli disse, aveva trovato in altre opere di Origene. Egli spiegò questo metodo nelle due prefazioni che scrisse, una ai primi due libri dell'opera e un'altra ai secondi due. Ma, come si è detto sopra, Rufino ebbe la cattiva idea di citare nella prefazione, tra gli ammiratori e gli estimatori di Origene, anche Girolamo, che, allora, non voleva più, assolutamente, esser considerato tale. Questo dette luogo ad uno scambio di lettere tra i due, delle quali noi possediamo solo quelle di Girolamo (la prima era abbastanza pacifica nei confronti di Rufino, ma, quando giunse a Roma, essa fu intercettata da Pammachio e Marcella). Alla prima lettera Girolamo ne aveva fatto seguire altre, nelle quali manifestava sempre più apertamente le sue critiche a Rufino. Questi dovette difendersi con una *Apologia* in due libri, che fu scritta nel 400, ed è dedicata al nobile e amico Aproniano. Nel primo libro Rufino difende la propria attività di traduttore di Origene, facendo presente che, se egli aveva modificato l'originale, Girolamo, con la sua caparbia fedeltà ad esso, era riuscito a mettere in circolazione proprio quelle idee perverse che egli voleva colpire; nel secondo attacca, a sua volta, l'avversario, sottolineando lo scarso equilibrio dei suoi atteggiamenti ascetici e l'ostilità con cui aveva sempre perseguitato, nei fatti e negli scritti, i suoi nemici, a cominciare da Ambrogio. Certo, l'*Apologia* di Rufino non ha la violenza e la capacità di persuadere che ha Girolamo, ma procede presentando una notevole massa di documentazioni e di spiegazioni oggettive. Rufino soprattutto si sofferma a sottolineare l'incoerenza dell'avversario, mettendo a confronto le precedenti affermazioni di lode e di ammirazione per Origene con le successive condanne. In seguito agli attacchi polemici che dovette subire ad opera di Girolamo e dei suoi amici, Rufino inviò una *Apologia* al papa Anastasio, nella quale, giustificando la sua traduzione de *I principi*, propose, a conferma della propria ortodossia, il suo simbolo di fede. Ma Anastasio, a differenza del suo predecessore Siricio, che era stato freddo nei confronti del monachesimo e di Girolamo, era più disponibile ad ascoltare i suggerimenti di coloro che costituivano i circoli ascetici di Roma, e l'opera di Rufino non ebbe successo.

A questo punto, pertanto, Rufino decise di interrompere la polemica. Senza perdere altro tempo a Roma, ove era diventato per lui impossibile trovare ascolto, tornò ad Aquileia, presso il suo amico Cromazio, mentre Girolamo scrisse contro di lui, nel 401-402, un terzo libro della sua *Apologia*, a cui Rufino non rispose. Intorno al 407, quando i Visigoti invasero l'Italia settentrionale, egli abbandonò Aquileia e si trasferì nel monastero di Pinetum, presso Terracina; quindi, all'avvicinarsi di Alarico, che saccheggiò Roma nell'agosto del 410, dovette allontanarsi ancora, e si recò a Messina. Ivi morì nel 410.

Dobbiamo ricordare, in questo ambito, i due libri con cui Rufino proseguì la *Storia della Chiesa* di Eusebio. Tale prosecuzione fu eseguita per richiesta, probabilmente, di Cromazio di Aquileia, nel 403, e consistette nel condurre la narrazione dal 325 al 395, l'anno della morte di Teodosio. Composta frettolosamente, senza un vero approfondimento dei problemi, l'opera non è paragonabile a quella di Eusebio, anche se è utile per la conoscenza dell'Occidente.

Intorno al 404 Rufino scrisse, sempre per richiesta di Cromazio, un *Commento al simbolo degli apostoli*, cioè un'esegesi al simbolo battesimale in uso nella Chiesa di Aquileia.

All'allegoria origeniana è ispirata la spiegazione contenuta nei due libri *Sulle benedizioni dei patriarchi*, ossia di Gn 49, del 406-407.

Inoltre Rufino tradusse dal greco un gran numero di opere, oltre quelle già citate: da Origene il *Commento all'Epistola ai Romani*, il *Commento al Cantico dei Cantici*, *Omellerie*;

da Adamanzio *La retta fede in Dio* (Rufino pensava fosse di Origene), da Basilio di Cesarea la prima redazione delle *Regole* e otto *omelie*, da Gregorio di Nazianzo nove *omelie*, da Eusebio la *Storia della Chiesa*, da Evagrio Pontico raccolte di sentenze, le *Sentenze di Sesto* (raccolta di origine pagana, forse rielaborata papa Sisto II), i *Riconoscimenti* dalle cosiddette *Pseudoclementine*, la *Storia dei monaci egiziani*, *ovverossia le vite dei Padri del deserto*.

Agostino (354 - 430). Dopo aver terminato i suoi primi studi a Tagaste (sua città natale), Agostino si recò a Madaura, poi a Cartagine per studiarvi lettere e retorica, che doveva poi, a sua volta, insegnare. Sua madre Monica gli aveva presto inculcato l'amore per Cristo, ma egli non era battezzato, conosceva malissimo la dottrina cristiana, e i disordini d'una giovinezza inquieta non l'avevano portato a meglio istruirsi in essa. Nel 373, in mezzo ai piaceri di Cartagine, lesse un dialogo di Cicerone oggi perduto, l'*Hortensius*. Questa lettura l'infiammò di un vivo amore per la sapienza. In questo stesso anno gli accadde d'imbattersi in alcuni manichei che si vantavano di dare una spiegazione puramente razionale del mondo, di giustificare l'esistenza del male, e di condurre infine i loro discepoli alla fede per mezzo della sola ragione. Per qualche tempo Agostino credette di trovare qui la sapienza ch'egli bramava. Come manicheo, quindi, e come nemico del cristianesimo, egli ritornò a Tagaste ad insegnare lettere, e poi ritornò a Cartagine dove compose il suo primo trattato, oggi perduto, *Sul bello e il conveniente*. Nel frattempo le sue convinzioni manichee s'erano scosse. Le spiegazioni razionali che si continuava a promettergli non erano ancora venute, ed egli si rendeva conto benissimo che non sarebbero venute mai. Uscì dunque dalla setta e andò a Roma, nel 383, per insegnarvi retorica. L'anno successivo, l'intervento del prefetto di Roma, Simmaco, gli permise di ottenere la cattedra municipale di Milano. Egli fece visita al vescovo della città, Ambrogio, di cui seguì le prediche che gli rivelarono l'esistenza del senso spirituale nascosto sotto il senso letterale delle Scritture. Tuttavia, l'animo suo restava incerto. Da buon discepolo di Cicerone, egli si professava, allora, un «accademismo» moderato, dubitando pressoché di tutto, ma soffrendo di questa mancanza di certezza. In questo periodo lesse alcuni scritti neoplatonici, specialmente una parte delle *Enneadi* di Plotino nella traduzione di Mario Vittorino. Fu il suo primo incontro con la metafisica, e fu decisivo. Liberato dal materialismo di Mani, incominciò a purificare i suoi costumi così come aveva illuminato il suo pensiero; ma le passioni erano tenaci; egli stesso si stupiva della sua impotenza a vincerle, quando lesse, nelle *Epistole* di san Paolo, che l'uomo è in preda al peccato e che nessuno può liberarsene senza la grazia di Gesù Cristo. La verità totale che Agostino da lungo tempo cercava gli veniva finalmente offerta: egli l'abbracciò con gioia nel settembre del 386, all'età di trentatré anni.

L'evoluzione di sant'Agostino non era ancora finita. Istruito male sulla fede che abbracciava, doveva conoscerla meglio, e poi, insegnarla a sua volta. Doveva essere l'opera di tutta la sua vita, ma, se ci si limita alle sue idee filosofiche, si può dire che Agostino vivrà del capitale neoplatonico raccolto nel primo entusiasmo degli anni 385-386. Egli non l'accrescerà mai; vi attingerà sempre meno volentieri via via che invecchierà: ma tutta la sua tecnica filosofica deriverà da quello. Tuttavia, una differenza radicale lo distinguerà dai neoplatonici, e questo dal giorno stesso della sua conversione. I manichei gli avevano promesso di portarlo alla fede nelle Scritture con la conoscenza razionale: sant'Agostino si proporrà ormai di raggiungere, con la fede nelle Scritture, l'intelligenza di ciò che esse insegnano. Sicuramente un certo lavoro della ragione deve precedere l'assenso alle verità di fede; benché queste non siano dimostrabili, si può dimostrare che c'è motivo

di crederle, ed è la ragione che ci pensa. C'è dunque un intervento della ragione che precede la fede, ma ce n'è un secondo che la segue. Fondandosi sulla traduzione, per di più scorretta, che i Settanta avevano fatto di un testo di Isaia, Agostino non si stanca di ripetere: «Nisi credideritis, non intelligetis» (se non avrete creduto, non comprenderete). Bisogna accettare per fede le verità che Dio rivela, se si vuole in seguito acquisirne qualche intelligenza che sarà l'intelligenza del contenuto della fede accessibile quaggiù all'uomo. Un celebre testo del *Sermone* 43 riassume in una formula perfetta questa duplice attività della ragione: «comprendi per credere, credi per comprendere»: *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Sant'Anselmo esprimerà più tardi questa dottrina in una formula che non è di Agostino, ma che esprime fedelmente il suo pensiero: la fede in cerca dell'intelligenza, *Fides quaerens intellectum*.

Questa tesi, presente al pensiero fin dall'inizio della sua attività di scrittore cristiano, ispira la lunga serie delle opere di Agostino. Molto diverse fra loro, non ve n'è una in cui non si trovi qualche indicazione del suo atteggiamento filosofico: ma, com'era naturale, è nelle prime che egli più si avvicina ad una pura speculazione filosofica.

Secondo un calcolo del suo amico e discepolo Possidio, Agostino fu autore di 1030 scritti; non tutti ci sono pervenuti, e alcuni possono essere riuniti in raccolte, come i *Sermoni* o le *Lettere*, ma si tratta comunque di un numero di opere così alto che non si può ragionevolmente pensare di indicarle tutte. Esse coprono un arco di cinquant'anni, dai primi lavori composti a Cartagine intorno al 380 fino ai trattati databili agli ultimi anni di vita. Una suddivisione tradizionale le raggruppa in: 1) opere autobiografiche; 2) opere filosofiche; 3) opere apologetiche; 4) opere dogmatiche; 5) opere polemiche; 6) opere morali; 7) opere esegetiche; 8) lettere; 9) sermoni; 10) opere poetiche.

1. Alle opere autobiografiche appartengono le *Confessioni*, l'opera più nota e diffusa, in tredici libri. Il titolo non fa tanto riferimento ad una confessione dei propri peccati, ma significa piuttosto «lode, esaltazione di Dio». Furono scritte nei primi anni di vescovato, fra il 397 e il 400. Nei libri I-IX sono narrate le vicende di Agostino dalla nascita alla morte della madre. Col libro X la narrazione autobiografica lascia il posto a riflessioni filosofiche (nel libro X si affronta soprattutto il problema della memoria) che negli ultimi tre libri sono sviluppate sotto forma di commento al testo biblico della creazione: in particolare, il libro XI è occupato quasi interamente dall'esame del concetto di tempo. Allo stesso gruppo si possono assegnare le *Riconsiderazioni*, due libri composti nel 426-427, in cui Agostino riesamina e corregge tutte le sue opere precedenti, eccetto i *Sermoni* e le *Lettere* che non fece in tempo a rivedere.

2. Tra le opere filosofiche, alcune delle quali sono perdute, vanno ricordati almeno i *Dialoghi* di Cassiciaco (386-387), tre opere in forma dialogica (tre libri *Contro gli Accademici*, un *Vita beata* due libri *Sull'ordine*), che riportano le discussioni del gruppo di intellettuali che si era ritirato con lui in una villa di Cassiciaco presso Milano dopo la crisi spirituale che precedette la conversione, e i *Soliloqui*, in due libri, con il dialogo fra Agostino e la Ragione sulla conoscenza di Dio e dell'anima. A questo gruppo si possono assegnare anche il *Sulla musica* in sei libri, dove si sostiene che l'armonia musicale è fondata su precise norme matematiche, e riflette la divina armonia del creato; e il *Maestro*, un dialogo col figlio sui metodi e i limiti dell'insegnamento scolastico.

3. Opera apologetica è il *La città di Dio*, in ventidue libri, composti e pubblicati per gruppi fra il 413 e il 427; è, con le *Confessioni*, uno degli scritti di maggiore importanza, destinato ad avere grande diffusione tra i contemporanei e successo fra posteri. Dopo il sacco di Roma del 410 i pagani accusavano i cristiani di aver provocato lo sfaldamento e la

caduta dell'Impero; Agostino risponde ribadendo gli errori del paganesimo, e teorizzando quindi l'esistenza di due città, la città terrena, del diavolo, e la città celeste, di Dio; i confini delle due città non coincidono con confini politici, anzi, esse coesistono addirittura all'interno di ogni singolo. Gli stati, espressione della città terrena, sono destinati a morire, ma la città di Dio è eterna.

4. Fra le opere dogmatiche la principale è il *Sulla Trinità*, quindici libri che impegnarono Agostino per 20 anni, dal 399 al 419: in essi è affrontato il della Trinità sulla base di citazioni bibliche e di speculazioni filosofico-teologiche.

5. Le opere polemiche si oppongono alle dottrine dei manichei, come ad esempio i tre libri *Sul libero arbitrio*, completati ad Ippona, in difesa di quella di scelta che i manichei negavano, o soprattutto i trentatré libri *Contro il manicheo Fausto*, del 397-400, con la definizione del rapporto tra fede e contro i donatisti sono i sette libri *Sul Battesimo* del 400-401 e il *Dopo il confronto contro i Donatisti*, del 412, con la difesa della validità dei sacramenti, indipendentemente dalle condizioni di grazia del sacerdote, e contro forme di contestazione violenta che mescolavano rigorismo religioso e istanze di giustizia sociale, costituendo bande di infatuati come i *circumcelliones* che andavano devastando grosse proprietà; alla disputa contro i pelagiani appartengono il *Lo spirito e la lettera* del 412 e il *Sulla predestinazione dei santi*, del 428-429, per chiarire il ruolo della grazia divina nella salvezza, e l'impossibilità che l'uomo si salvi con le sue sole forze. Altri scritti si occupano dell'arianesimo e di altre eresie.

6. Del gruppo delle opere morali fanno parte scritti contro la menzogna, sulla verginità, sul matrimonio e più in generale sul comportamento da tenere in vari casi della vita. A questo gruppo appartengono anche il *L'opera dei monaci* del 400 sulle attività a cui debbono dedicarsi i monaci, ed il *La dottrina cristiana* in quattro libri, un altro degli scritti di maggior importanza, iniziato nel 397 e completato solo nel 426. In esso Agostino si occupa di come debbano essere tenute le prediche, e soprattutto di come debbano essere interpretati i testi biblici; particolarmente portante è il IV libro, che analizza i rapporti fra la retorica classica e la retorica cristiana, e quindi fra la tradizione culturale greco-latina e le nuove esigenze di una fede che non vuole operare selezioni di classe o di istruzione.

7. Tra le opere esegetiche sono molto numerose quelle che riguardano i primi libri dell'Antico Testamento, e in particolare la Genesi. Sul Nuovo Testamento vanno ricordati, fra gli altri, i quattro libri *Il consenso degli evangelii*, scritti intorno al 400, che esaminano e tentano di risolvere le contraddizioni fra le quattro narrazioni evangeliche, e i vari lavori sul testo di Giovanni.

8. Le lettere sono oltre 200, di vario argomento e di diversa estensione e insieme con quelle di Agostino ci sono state tramandate anche alcune epistole dei suoi corrispondenti. Si va da semplici biglietti a veri e propri trattati o a relazioni stenografiche di sedute del clero di Ippona; tra i destinatari più noti sono Girolamo, a cui Agostino scrive su problemi di esegesi biblica, e Paolino di Nola.

9. I Sermoni sono più di 500, anche se non tutti quelli attribuitigli sono veramente suoi. A volte esaminano passi biblici, altre volte hanno per argomento le vicende di martiri e di santi, altre volte prendono spunto da problemi morali e di comportamento o da particolari ricorrenze. Si distinguono sempre per la chiarezza dell'esposizione e per l'efficacia della nuova retorica cristiana a cui sono ispirati, quella teorizzata nel *La dottrina cristiana*.

10. Pochissime le composizioni in versi: in pratica merita di essere ricordato soltanto il carme *Salmo contro la fazione di Donato* del 394.

Tutta la parte filosofica dell'opera di Agostino esprime lo sforzo di una fede cristiana che cerca di spingere il più innanzi possibile l'intelligenza del suo contenuto, con l'aiuto di una tecnica filosofica i cui elementi principali sono presi a prestito dal neoplatonismo, specialmente da Plotino. Tra questi elementi, la definizione dell'uomo giustificata dialetticamente da Platone nell'*Alcibiade*, e poi ripresa da Plotino, ha esercitato un'influenza decisiva sul pensiero di Agostino: l'uomo è un'anima che si serve d'un corpo. Quando parla semplicemente come cristiano, Agostino si preoccupa di ricordare che l'uomo è unità di anima e corpo; quando fa della filosofia, egli ricade nella definizione di Platone. Ancor più, egli conserva questa definizione con le conseguenze logiche che essa comporta, la principale delle quali è la trascendenza gerarchica dell'anima sul corpo. Interamente presente al corpo tutto intero, l'anima non è tuttavia unita ad esso che attraverso l'azione che esercita necessariamente su di lui per vivificarlo. Attenta a tutto ciò che vi accade, nulla le sfugge. Se degli oggetti esterni colpiscono i nostri sensi, i nostri organi sensoriali subiscono le loro azioni, ma poiché l'anima è superiore al corpo e l'inferiore non può agire sul superiore, essa non ne subisce azione alcuna. Allora accade che, grazie alla vigilante sorveglianza che esercita, l'anima non lascia passare inavvertita questa modificazione del suo corpo. Senza subire niente da parte del corpo, ma invece con la sua attività, con meravigliosa prontezza essa trae dalla sua sostanza un'immagine simile all'oggetto. È ciò che si chiama una sensazione. Le sensazioni sono dunque azioni che l'anima compie, non passioni che essa subisce.

Alcune delle sensazioni ci informano semplicemente sullo stato e sui bisogni del nostro corpo, altre sugli oggetti che lo circondano. Il carattere distintivo di questi oggetti è la loro instabilità. Nel corso del tempo essi appaiono e scompaiono, si cancellano o si sostituiscono l'un l'altro, senza che sia possibile afferrarli. Non appena si è sul punto di dire: esistono, eccoli già spariti. Questa mancanza di stabilità, che tradisce una vera mancanza di essere, li esclude da ogni conoscenza propriamente detta. Conoscere significa apprendere col pensiero un oggetto che non cambia, e che, per la sua stessa stabilità, può esser tenuto sotto lo sguardo dello spirito. Infatti, l'anima incontra in se stessa delle conoscenze che vertono su oggetti di questo tipo. È così ogni volta che apprendiamo una verità. Infatti una verità è tutt'un'altra cosa dalla constatazione empirica di un *fatto*: è la scoperta di una *regola* da parte del pensiero che vi si sottomette. Se io vedo che $2 + 2 = 4$, o che bisogna fare il bene ed evitare il male, apprendo delle verità non sensibili, puramente intelligibili, il cui carattere fondamentale è la loro necessità. Non possono essere altrimenti. Poiché sono necessarie, sono immutabili. Poiché sono immutabili, sono eterne. Necessarie, immutabili, eterne: questi tre attributi si riassumono dicendo che sono vere. La loro verità, in fin dei conti, dipende dal fatto ch'esse possiedono l'essere, perché soltanto ciò che veramente è è vero.

Se ci si pensa, la presenza nell'anima di conoscenze vere pone un notevole problema. Come spiegarle? In un certo senso, tutte le nostre conoscenze derivano dalle sensazioni. I soli oggetti che noi possiamo concepire sono quelli che abbiamo visto, o che possiamo immaginare in base a quelli che abbiamo visto. Ora, nessun oggetto sensibile è necessario, né immutabile, né eterno; anzi tutti sono contingenti, mutevoli e passeggeri. Si accumulino pure quante esperienze sensibili si vorrà, non se ne farà uscire mai una regola necessaria. Vedo bene ad occhio nudo che, di fatto, $2 + 2 = 4$, ma soltanto il pensiero mi permette di vedere che non può essere altrimenti. Dunque non sono gli oggetti sensibili ad insegnarmi quelle stesse verità che li concernono, meno ancora le altre. Sarei io stesso, dunque, la fonte delle mie conoscenze vere? Ma io non sono meno contingente e mutevole delle cose, ed è proprio per questo che il mio pensiero s'inchina davanti alla verità che lo

domina. Per la ragione, la necessità del vero non è che il segno della sua trascendenza su di lei. La verità è, nella ragione, al di sopra della ragione.

C'è dunque nell'uomo qualcosa che supera l'uomo. E poiché è verità, questo qualcosa è una realtà puramente intelligibile, necessaria, immutabile, eterna. È esattamente ciò che chiamiamo Dio. Le più diverse metafore possono servire a designarlo; tutte hanno, alla fine, lo stesso significato. Egli è il sole intelligibile, alla cui luce la ragione vede la verità; il Maestro interiore che, dall'interno, risponde alla ragione che lo consulta; in qualunque modo lo si chiami, s'intende sempre designare questa realtà divina che è vita della nostra vita, più interiore a noi stessi di quanto non lo sia il nostro proprio intimo. È per questo che tutte le vie agostiniane verso Dio seguono itinerari analoghi, dall'esterno all'interno e dall'interno al superno.

Il Dio di sant'Agostino, trovato con questo metodo, si presenta come una verità contemporaneamente intima al pensiero e trascendente il pensiero. La sua presenza è attestata da ogni giudizio vero, sia nella scienza, sia in estetica o in morale, ma la sua natura stessa ci sfugge. Per quanto noi comprendiamo, non si tratta ancora di Dio, perché egli è ineffabile, e noi diciamo più facilmente ciò che egli non è di ciò che egli è. Tra tutti i nomi che gli si possono dare, ce n'è tuttavia uno che meglio degli altri lo designa, quello sotto il quale egli stesso ha voluto farsi conoscere dagli uomini, quando ha detto a Mosè: *Ego sum qui sum* (io sono colui che sono, Es.3, 14). Egli è l'essere stesso (*ipsum esse*), la realtà piena e totale (*essentia*) a tal punto che, strettamente parlando, questo titolo di *essentia* conviene solo a lui. Ciò che cambia non esiste veramente, poiché cambiare è cessare di essere ciò che si era per diventare qualcosa di diverso che, a sua volta, cesserà di essere. Ogni cambiamento comporta, quindi, una mescolanza di essere e non-essere. Eliminarne il non-essere è eliminarne il principio stesso della mutabilità e conservarne, con l'immutabilità, soltanto l'essere. Dire che Dio è *essentia* per eccellenza, o che egli è supremamente essere, o che è l'immutabilità, è dunque dire la stessa cosa. Essere veramente significa essere sempre nello stesso modo: *vere esse est enim semper eodem modo esse*; ora, Dio solo è sempre lo stesso: egli è dunque l'essere perché è l'immutabilità. S'è potuto sottolineare la predilezione di Agostino per l'analisi dei dati della vita interiore. È uno dei suoi doni più grandi ed è la caratteristica del suo grande genio. Gli dobbiamo le *Confessioni*, questo libro unico in cui ogni pagina ha la freschezza e il fascino della vita; ed è proprio ad esso che Agostino va debitore di aver segnato profondamente con la sua impronta il dogma cristiano della Trinità. Mi pare che E. Portalié abbia così felicemente descritto ciò che costituisce qui l'originalità della sua opera, che indubbiamente la cosa migliore è di lasciargli la parola: «Nella spiegazione della Trinità Agostino concepisce la natura divina prima delle persone. La sua formula della Trinità sarà: una sola natura divina sussistente in tre persone; quella dei Greci invece diceva: tre persone aventi una stessa natura. Fino a quel momento, infatti, lo spirito dei Greci si fermava direttamente sulle persone: sul Padre concepito come Dio unico (primitivamente la parola *Deus* gli era particolarmente riservata), *credo in unum Deum Patrem* (credo in un solo Dio Padre); poi sul Figlio, nato dal Padre, *Deum de Deo* (Dio da Dio), e infine sullo Spirito Santo che procede dal Padre in quanto Padre, e quindi dal Figlio. Non è che con la riflessione che il loro spirito considerava direttamente in queste tre persone una sola e medesima natura divina. Sant'Agostino, invece, precludendo al concetto latino che gli scolastici hanno poi ripreso da lui, considera prima di tutto la natura divina e prosegue fino alle persone per raggiungere la completa verità. *Deus* per lui non significa più direttamente il Padre, ma più generalmente la divinità concepita senza dubbio alcuno in maniera concreta e personale, ma non come la tale persona in particolare. È Dio-Trinità, cioè, in fondo, la divinità che

fiorisce senza successione di tempo e di natura, ma non senza ordine di origine, in tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo».

Questo progresso, ed era veramente tale, sembra direttamente legato alle eminenti doti di Agostino per l'analisi psicologica. A più riprese, ma soprattutto nel suo *Sulla Trinità*, egli s'è sforzato di concepire la natura di Dio per analogia con l'immagine che di se stesso il creatore ha lasciato nelle sue opere, in particolare ed eminentemente nell'anima umana. È qui, nella sua stessa struttura, che si trovano le più sicure indicazioni di ciò che può essere la santa Trinità. Infatti l'anima è, come il Padre, e dal suo essere genera l'intelligenza di se stessa, come il Figlio o Verbo; e il rapporto di questo essere con la sua intelligenza è una vita, come lo Spirito Santo. O ancora, l'anima è dapprima un pensiero (*mens*) da cui sorge una conoscenza con cui essa si esprime (*notitia*) e dal suo rapporto con questa conoscenza sorge l'amore ch'essa ha per sé (*amor*). Non è in un modo analogo che il Padre si profferisce nel Verbo, e che l'uno e l'altro si amano nello Spirito? Certamente non sono che immagini, ma se veramente l'uomo è ad immagine di Dio, esse non saranno del tutto vane. Ora, di rimbalzo, queste stesse immagini ci istruiscono sull'uomo. Essere analogo alla Trinità non significa soltanto essere un pensiero che si conosce e si ama, significa essere una testimonianza vivente del Padre, del Figlio e dello Spirito. Conoscere se stessi, come c'invita a fare il consiglio di Socrate, è conoscersi come immagine di Dio, è conoscere Dio. In questo senso il nostro pensiero è ricordo di Dio, la conoscenza che ve lo ritrova è intelligenza di Dio, e l'amore che procede dall'uno e dall'altro è amore di Dio. C'è dunque nell'uomo qualcosa di più profondo dell'uomo. Ciò che del suo pensiero rimane riposto (*abditum mentis*) non è che il segreto inesauribile di Dio stesso; come la sua, la nostra vita interiore più profonda non è che il dispiegarsi, entro se stessa, della conoscenza che un pensiero divino ha di sé e dell'amore che si porta. Guglielmo di S. Teodorico, Teodorico de Vrieberg e Maestro Eckhart si ricorderanno di questa lezione.

Tutta questa dottrina implica l'idea di una creazione, ma questa ci viene imposta dal modo stesso in cui abbiamo trovato Dio. Egli è l'*essentia* di cui gli altri esseri attestano l'esistenza, l'immutabilità che il cambiamento richiede come causa. Ora, l'abbiamo detto, cambiare è essere e non-essere, oppure è non essere completamente ciò che si è. Come potrebbe darsi l'essere ciò che veramente non è? E cosa altro potrebbe esserne la causa se non «ciò che veramente è»? Le cose dunque, per la loro stessa mutabilità, non cessano di proclamare: noi non ci siamo fatte da sole, è Lui che ci ha fatte. Ma poiché esse ricevono da Dio tutto ciò che possiedono di essere, esse non hanno per se stesse che la loro incapacità di esistere, cioè il non-essere; nella loro esistenza esse non sono per niente; in breve, sono state fatte dal nulla da Dio, ed è ciò che si dice creare.

Sovranamente immutabile, Dio non ha certamente dispiegato nel tempo la sua opera creatrice. Esprimendosi completamente nel suo Verbo, egli contiene eternamente in sé i modelli archetipi di tutti gli esseri possibili, le loro forme intelligibili, le loro leggi, i loro pesi, misure e numeri. Questi modelli eterni sono le idee, increate e consustanziali a Dio, della stessa consustanzialità del Verbo. Per creare il mondo, Dio non ha avuto che da dirlo; dicendolo, lo ha voluto e fatto. In un solo istante, senza successione di tempo, egli ha fatto esistere la totalità di ciò che fu, di ciò che è e di ciò che sarà. Il racconto dell'opera dei sei giorni deve essere inteso in senso allegorico, perché Dio ha creato tutto in una volta, e se Egli ancora conserva, non crea più. Tutti gli esseri futuri sono stati prodotti quindi fin dall'origine, con la stessa materia, ma sotto forma di germi (*rationes seminales*), che dovevano o devono ancora svilupparsi nella successione dei tempi, secondo l'ordine e le leggi che Dio stesso ha previsto. L'uomo non fa eccezione alla regola, salvo tuttavia per ciò che concerne l'anima. Adamo ed Eva, i corpi di tutti gli uomini futuri, erano fin dall'origine in

potenza nella materia, invisibilmente, causalmente, come vi sono tutti gli esseri futuri che non sono ancora stati fatti. Agostino ha concepito quindi la storia del mondo come uno sviluppo perpetuo o, se si vuole, come un'evoluzione, ma che sarebbe tutto il contrario d'una evoluzione creatrice. Come gli individui, le loro specie erano fin dall'origine. Il mondo di Agostino si dispiega piuttosto nel tempo, e il tempo si dispiega col mondo, come un immenso e magnifico poema, ogni parte del quale, ogni frase, ogni parola, cade al suo posto, passa e si cancella davanti alla successiva, nel preciso momento che il genio del poeta le assegna in vista dell'effetto complessivo che vuole ottenere.

Le più nobili creature di Dio sono gli angeli, di cui Agostino non sa se abbiano o no corpo. L'uomo viene dopo, non di molto inferiore all'angelo (*paulo minuisti eum ab angelis*), ma certamente composto, come abbiamo detto, di un'anima che si serve di un corpo e del corpo di cui essa si serve. Puramente spirituale e semplice, l'anima è unita al suo corpo da una inclinazione naturale che la porta a vivificarlo, a reggerlo e a vegliare su di lui. È per lei che la materia diventa un corpo vivente e organizzato. Presente tutta intera a tutte le sue parti, essa forma col corpo quest'unità che è l'uomo, ma è difficile sapere quale ne sia l'origine. L'autore del *L'anima e la sua origine* s'è infine riconosciuto incapace di risolvere questo problema. Ha Dio creato fin dall'origine i germi spirituali delle anime, o una sostanza spirituale con cui le anime future sarebbero in seguito formate, o ne ha affidato i germi agli angeli aspettando di riprenderli da loro per unirli ai corpi? Non lo sappiamo e sant'Agostino su questo punto ha rivendicato soltanto la libertà di ignorarlo.

Si è notato, senza dubbio, l'ottimismo metafisico cui s'ispira questa dottrina della creazione. Per quanto profondamente abbia subito l'influenza del platonismo, Agostino non ha ammesso per un istante solo che la materia fosse cattiva, né che l'anima fosse unita al corpo per castigo del peccato. Una volta liberato dal dualismo gnostico dei manichei, egli non vi è mai più ricaduto. Invece, Agostino ha ripetuto senza posa che i rapporti attuali dell'anima col corpo non sono più quelli che erano un tempo e che dovrebbero ancora essere. Il corpo dell'uomo non è la prigione della sua anima, ma lo è *diventato* per effetto del peccato originale, e lo scopo primo della vita morale è di liberarcene.

Dio, essendo immutabilità, è la pienezza dell'essere; egli è dunque il bene assoluto e immutabile. Creata dal nulla, la natura dell'uomo non è buona che per quel tanto ch'essa è, ma, in questa giusta misura, essa è buona. Così il bene è proporzionale all'essere; dal che consegue che il contrario del bene, che è il male, non può essere considerato come appartenente all'essere. Strettamente parlando, il male non esiste. Ciò che con questo nome si designa si riduce all'assenza di un certo bene in una natura che dovrebbe possederlo. È quanto si esprime dicendo che il male è una privazione. La natura decaduta è dunque cattiva in quanto viziata dal peccato, ma essa, in quanto natura, è un bene; precisamente, essa è quello stesso bene in cui il male esiste e senza il quale non potrebbe esistere.

Questo principio permette di spiegare la presenza del male in un mondo creato da un Dio buono. Se si tratta del male naturale, ci si ricorderà che, presa in sé, ogni cosa è buona per quello che è. Certamente ogni creatura finisce col perire, ma se si giudica dal punto di vista dell'universo, la distruzione dell'una è compensata dal comparire di un'altra, e la loro stessa successione fa la bellezza dell'universo, come quella delle sillabe che compongono un poema. Quanto al senso morale, il male s'incontra soltanto negli atti delle creature razionali. Questi atti, poiché dipendono da un giudizio della ragione, sono liberi: le colpe morali derivano dunque dal cattivo uso che l'uomo fa del suo libero arbitrio. È lui ad esserne responsabile, non Dio. Si può indubbiamente obiettare che Dio non avrebbe dovuto dotare l'uomo di una volontà capace di sbagliare, e bisogna almeno riconoscere che il libero arbitrio non è un bene assoluto, giacché, inevitabilmente, esso comporta un

pericolo. Tuttavia è un bene, ed è anche la condizione del più grande dei beni: la beatitudine. Essere felice è la meta finale di ogni essere umano; per esserlo, bisogna che egli stesso si volga verso il Bene sovrano, lo voglia e se ne impadronisca. Gli occorre, quindi, essere libero. Invece di agire così, l'uomo si è distolto da Dio per godere di sé e delle cose stesse che gli sono inferiori. In ciò consiste il peccato che nulla rendeva necessario e di cui l'uomo stesso porta la responsabilità.

Il peccato originale, trasgressione alla legge divina, ha avuto come conseguenza la ribellione del corpo contro l'anima; di qui vengono la concupiscenza e l'ignoranza. L'anima fu creata da Dio per reggere il corpo, ed ecco ch'ella è, al contrario, retta da lui. Ormai rivolta alla materia, l'anima si appaga del sensibile, e, dato che trae da se stessa le sensazioni e le immagini, si sfinisce a fornirle. Come dice Agostino, ella dà qualcosa della sua sostanza per formarle. Sfinita da questa perdita di sostanza, rivestita d'una crosta di immagini sensibili, l'anima cessa presto di riconoscersi; ella arriva a non credere più che alla realtà della sola materia, e a credersi anche lei un corpo. Questo, e non il corpo, è la tomba dell'anima, e tale è anche il male da cui deve liberarsi.

Nello stato di decadenza in cui si trova, l'anima non può salvarsi con le sue forze. L'uomo ha potuto cadere spontaneamente, cioè con il suo libero arbitrio, ma il suo libero arbitrio non gli basta per risollevarsi. Gli è che non si tratta più allora soltanto di volere, ma di potere. Il momento decisivo della storia personale di Agostino era stato la scoperta del peccato, della sua incapacità di risollevarsi senza la grazia della Redenzione, e del suo successo nel farlo con questo aiuto divino. Si capisce quindi che egli abbia insistito, fin dall'inizio della sua carriera dottrinale, sulla necessità della grazia, e con una forza insistente di cui, dopo san Paolo, non si conoscevano altri esempi. Le controversie antipelagiane, che iniziarono verso il 412, non fecero che invitarlo ad insistervi con maggior vigore. Non si possono sostenere per più di vent'anni dispute di questo genere senza talvolta forzare l'espressione nel calore del dibattito. Il monaco inglese (irlandese) Pelagio viveva a Roma nei primi anni del v secolo. Lì ebbe la prima volta sentore della dottrina agostiniana della grazia espressa nella famosa invocazione a Dio: «Concedi quel che comandi e comanda pure ciò che vuoi» (*Da quod iubet et iube quod vis*). Venuto poi Pelagio a Cartagine con l'amico Celestio, quando all'avvicinarsi dei Goti molte famiglie romane si rifugiavano in Africa, le critiche all'agostinismo si diffusero per opera soprattutto di Celestio nel gregge stesso del vescovo Agostino. Il punto di vista di Pelagio consisteva essenzialmente nel negare che la colpa di Adamo avesse indebolita radicalmente la libertà originaria dell'uomo e quindi la sua capacità di fare il bene. Il peccato di Adamo è solo un esempio cattivo che pesa bensì sulle nostre capacità e rende ad esse più difficile il compito di operare il bene, ma non lo rende impossibile e soprattutto non toglie ad esse la possibilità di reagire e decidersi per il meglio. Per Pelagio l'uomo, sia prima del peccato di Adamo, sia dopo, è naturalmente capace di operare virtuosamente senza bisogno del soccorso straordinario della grazia. Ma questa dottrina conduceva a ritenere inutile l'opera redentrice del Cristo. Se il peccato di Adamo non ha messo l'uomo nella impossibilità di salvarsi con le sole sue forze, l'uomo non ha evidentemente bisogno dell'aiuto soprannaturale portatogli dall'incarnazione del Verbo né quindi ha bisogno di essere reso partecipe di questo aiuto dall'opera mediatrice della Chiesa e dai sacramenti che essa amministra. Rispondendo instancabilmente alle obiezioni contro la necessità della grazia, può sembrare che ci si dimentichi del libero arbitrio, o viceversa. La posizione di Agostino resta nondimeno stabile e chiara: la grazia è necessaria al libero arbitrio dell'uomo per lottare efficacemente contro gli assalti della concupiscenza sregolata dal peccato e per essere benemeriti davanti a Dio. Senza la grazia si può conoscere la Legge;

con essa si può, inoltre, adempierla. Iniziativa divina, la grazia precede quindi in noi ogni sforzo efficace per risollevarci. Senza dubbio essa nasce dalla fede, ma la stessa fede è una grazia. È per questo che la fede precede le opere, non nel senso ch'essa dispensi dal compierle, ma perché le buone opere e il loro merito nascono dalla grazia, e non inversamente. Non bisogna, d'altra parte, dimenticare che la grazia è un aiuto concesso da Dio al libero arbitrio dell'uomo; essa quindi non lo elimina, ma coopera con lui restituendogli l'efficacia per il bene di cui il peccato l'aveva privato. Due condizioni sono dunque richieste per fare il bene: un dono di Dio che è la grazia, e il libero arbitrio. Senza il libero arbitrio non ci sarebbe problema; senza la grazia il libero arbitrio non vorrebbe il bene, o se lo volesse, non potrebbe compierlo. La grazia non ha dunque l'effetto di sopprimere la volontà, ma di renderla buona, da cattiva che è diventata. Questo potere di usare bene del libero arbitrio (*liberum arbitrium*) è precisamente la libertà (*libertas*). La possibilità di fare il male è inseparabile dal libero arbitrio, ma poter non farlo è un contrassegno della libertà, e trovarsi confermato nella grazia al punto di non poter più fare il male è il grado supremo della libertà. L'uomo che è più completamente dominato dalla grazia di Cristo è quindi anche il più libero: *libertas vera est Christo servire* (la vera libertà è servire Cristo).

Questa libertà plenaria non è accessibile in questa vita, ma avvicinarlesi quaggiù è il mezzo per ottenerla dopo la morte. Distogliendoci da Dio verso i corpi l'abbiamo perduta; è distogliendoci dai corpi verso Dio che potremo riconquistarla. La caduta fu un movimento di cupidigia, il ritorno verso Dio è un movimento di carità, che è l'amore per ciò solo che merita di essere amato. Espressa in termini di conoscenza, questa conversione a Dio consiste nello sforzo della ragione che lavora a volgersi dal sensibile verso l'intelligibile, cioè dalla scienza verso la sapienza. Si chiama «ragione inferiore» una ragione che si dedica allo studio delle cose sensibili, riflessi mutevoli delle Idee; si chiama «ragione superiore» questa stessa ragione nel suo sforzo per liberarsi dall'individuale sensibile e per elevarsi progressivamente alla contemplazione intellettuale delle Idee. Platone e Plotino sapevano che questo è il fine che bisogna raggiungere; sembra anche, talvolta, ch'essi l'abbiano conseguito in una specie di estasi che non dura che un istante. A maggior ragione il cristiano può elevarsi a tanto con l'aiuto della grazia, ma presto egli ricade in se stesso, accecato dal fulgore insostenibile della luce divina. Non si può fissare il sole degli spiriti. Ma la volontà può già quello che ancora non può l'intelletto. Mentre la concupiscenza lo trascina verso i corpi come verso il suo centro di gravità, la carità lo trascina a gravitare verso Dio per aderirgli, goderne e trovare in lui la sua beatitudine. In questo il cristiano si rivela veramente filosofo, perché quello che i pagani avevano detto che si doveva fare, ma di cui erano incapaci, egli lo fa. La sola ragione per filosofare è quella di essere felici; soltanto colui che è veramente felice è veramente filosofo, e solo il cristiano è felice, perché egli solo possiede il vero Bene, fonte di ogni beatitudine, e lo possederà per sempre.

Solo il cristiano lo possiede, ma tutti i cristiani lo possiedono insieme. Gli uomini che amano Dio sono uniti a lui dall'amore che gli portano, e sono anche uniti tra loro dall'amore comune ch'essi hanno per lui. Un popolo, una società, è l'insieme di uomini uniti nella ricerca e nell'amore di uno stesso bene. Vi sono dunque dei popoli temporali, uniti nel tempo per la ricerca di beni temporali necessari alla vita, il più alto dei quali, poiché comporta tutti gli altri, è la pace, la tranquillità che nasce dall'ordine. Uomini come i pagani, anche i cristiani vivono nella città temporale, collaborano al loro ordine e ne approfittano, ma quali che siano le loro città temporali, tutti i cristiani, di tutti i paesi, di

tutte le lingue e di tutte le epoche, sono uniti dal loro comune amore dello stesso Dio e dalla comune ricerca della stessa beatitudine.

Anch'essi, dunque, formano un popolo, i cui cittadini si reclutano in tutte le città terrestri, e la cui sede mistica può chiamarsi la «Città di Dio». Ne sono membri tutti gli eletti, quelli che furono, che sono e che saranno. Adesso le due città sono mescolate l'una con l'altra, ma il giorno dell'ultimo giudizio esse saranno finalmente separate e costituite distintamente. La costruzione progressiva della città di Dio è dunque la grande opera, incominciata fin dalla creazione, proseguita poi incessantemente, che dà il suo significato alla storia universale. L'immensa opera storica di sant'Agostino, il suo *La città di Dio*, ha come suo preciso oggetto l'esposizione a grandi linee di questa teologia della storia, per cui tutti gli avvenimenti importanti della storia universale sono altrettanti momenti della realizzazione del piano voluto e previsto da Dio. E tutta questa storia è attraversata da un grande mistero, che non è altro che quello della divina carità incessantemente all'opera per restaurare una creazione guastata dal peccato. La predestinazione alla beatitudine del popolo eletto e dei giusti è l'espressione di questa carità stessa. La nostra ragione non sa perché alcuni saranno salvati ed altri no, perché è un segreto di Dio, ma possiamo essere sicuri di una cosa, ed è che Dio non danneggia nessun uomo senza un'equità pienamente giustificata, anche se l'equità di questa sentenza resta così profondamente nascosta che la nostra ragione non può nemmeno sospettare che cosa essa sia.

La seconda grande polemica di Agostino è quella contro il *donatismo*. Si tratta di una polemica che condusse Agostino a chiarire vigorosamente punti fondamentali della sua costruzione religiosa. Il donatismo (così chiamato da Donato di Case Nere, uno dei suoi corifei), quando Agostino fu consacrato vescovo, dilagava nell'Africa romana da circa un secolo. Era un movimento scismatico fondato sul principio dell'assoluta intransigenza della Chiesa di fronte allo Stato. La Chiesa è una comunità di perfetti che non devono avere contatti con le autorità civili. Quelle autorità religiose che tollerano tali contatti perdono la capacità di amministrare i sacramenti, e i fedeli devono ritenerli *traditori* e rinnovare il battesimo e gli altri sacramenti ricevuti da esse. Queste affermazioni dei Donatisti rendevano impossibile ogni gerarchia ecclesiastica perché davano a qualsiasi fedele il diritto di indagare i titoli del suo superiore gerarchico e di negargli, ove lo credesse opportuno, obbedienza e disciplina. Inoltre, legando il valore dei sacramenti alla purezza di vita del ministro, esponevano i sacramenti stessi ad un dubbio continuo. Stabilivano infine tra la Chiesa e lo Stato un'antitesi che isteriliva l'azione della Chiesa in una pura negazione. Contro il donatismo, Agostino afferma la validità dei sacramenti indipendentemente dalla persona di chi li amministra. È Cristo che opera direttamente attraverso il sacerdote e conferisce efficacia al sacramento che egli amministra: non può esservi quindi dubbio su tale efficacia. Inoltre la comunità dei fedeli non può essere ristretta a una minoranza di persone che si isolano dal resto dell'umanità.

Per la sua ampiezza e per la sua profondità, l'opera filosofica di sant'Agostino superava di gran lunga tutte le precedenti espressioni del pensiero cristiano, e la sua influenza doveva agire profondamente sui secoli successivi. Se ne troverà il segno ovunque; e ancor oggi essa si fa sentire. Ridotta alla sua formula più schematica, essa si presenta, secondo l'espressione giustissima di san Tommaso d'Aquino, come uno sforzo per «seguire i platonici quanto più la fede cattolica lo consentiva». La dose di platonismo che il cristianesimo poteva sopportare gli ha permesso di darsi una tecnica propriamente filosofica, ma la resistenza opposta dal platonismo al cristianesimo ha costretto Agostino all'originalità. Poiché il suo genio gli permetteva di vincere queste resistenze, egli è riuscito nell'opera teologica che Origene aveva in parte mancato, ma poiché queste

resistenze erano, in alcuni punti, invincibili, certe indeterminazioni connesse alla sua filosofia sussistettero dopo di lui, come appello a qualche nuova riforma del pensiero cattolico e a un nuovo sforzo per eliminarle. Né questa riforma, né questo sforzo potevano giungere a compimento senza Aristotele. Platone s'era avvicinato all'idea di creazione quanto più è possibile farlo senza raggiungerla, e, tuttavia, l'universo platonico, con l'uomo che esso contiene, non sono che immagini appena reali di ciò che solo merita il titolo di essere. Aristotele si era distolto dall'idea stessa di creazione: tuttavia il mondo eterno ch'egli aveva descritto godeva di una realtà sostanziale e, se si può dire, d'una densità ontologica degne dell'opera di un creatore. Per fare del mondo di Aristotele una creatura, e del Dio platonico un vero creatore, bisognava superare l'uno e l'altro con qualche ardita interpretazione dell'*Ego sum* (Io sono) dell'*Esodo*. Il grande merito di Agostino è di averne spinto l'interpretazione fino all'immutabilità dell'essere, perché questa interpretazione è verissima, ed egli ne ha dedotto genialmente tutte le conseguenze che comporta. Per andare ancora più lontano era necessario un altro sforzo di genio, e doveva essere opera di san Tommaso d'Aquino.

PARTE VI: MONACHESIMO OCCIDENTALE

Le invasioni barbariche, che si riversarono in Gallia nel primo decennio del quinto secolo e che portarono alla costituzione dei regni romano-barbarici lasciando, unica isola di civiltà romana, la *provincia* (cioè la Provenza), nella parte meridionale della regione, non ebbero, sul piano sociale e culturale la stessa disastrosa efficacia che dovette subire l'Africa. Esse furono senza dubbio ampie, tali da sommergere tutto il paese e strapparne da ogni legame di subordinazione con l'autorità dell'impero d'Occidente, isolata in Ravenna; portarono, sì, desolazione e rovina (e non poteva essere altrimenti), ma tali effetti disastrosi non furono generali e immediati ovunque. I barbari conquistarono la Gallia gradualmente, e così, se era inevitabile che sorgessero contrasti tra l'elemento romano-gallico preesistente, e cioè tra i ceti più elevati, e quello invasore, di origine germanica (contrast

ora aperti ora latenti), tuttavia la cultura latina (sia pagana sia cristiana) poté sopravvivere e si conservò ad un buon livello artistico. Pertanto si può dire che nel quinto secolo la Gallia appare come la regione dell'Impero d'Occidente che meglio conserva la tradizione culturale classica e cristiana, e la presenza di scuole di retorica, che già esistevano da lungo tempo, contribuì a mantenerla in vita. La situazione, comunque, appare più florida nella prima metà del quinto secolo, mentre più anche la Gallia entra in un periodo di decadenza economica e culturale. Fondamentale fu, per la conservazione della cultura, la fioritura del monachesimo, e i conventi (ad esempio quelli di Marsiglia, Lerins, Sant'Onorato) furono centri culturali di primaria importanza.

Giovanni Cassiano. Il più significativo scrittore della Gallia del quinto secolo fu Giovanni Cassiano, nato intorno al 360 nella Scizia, e cioè nelle regioni poste attorno al corso terminale del Danubio, anche se, secondo alcuni, la piena padronanza della lingua latina, mostrata da Cassiano, rende dubbia questa notizia (che ci è fornita da Gennadio) e induce a pensare, se mai, ad un'origine gallica. La sua esperienza religiosa ebbe luogo in un chiostro di Betlemme. Intorno al 385 si trasferì nei monasteri dell'Egitto, come era la consuetudine di tanti altri spirituali di quell'epoca, ed in Egitto rimase parecchi anni, finché ne fu scacciato, sembra, a causa dei tumulti suscitati dalla persecuzione intentata dal patriarca di Alessandria, Teofilo contro alcuni monaci, gli antropomorfiti. Quindi Cassiano si recò a Costantinopoli, ove fu fatto diacono dal patriarca della capitale, Giovanni Crisostomo, per il quale egli nutrì sempre ammirazione e di cui conservò devoto ricordo. Nel 405 è a Roma, ove, per incarico del clero e dei fedeli di Costantinopoli, cercò di ottenere l'intervento del papa Innocenzo I in favore del Crisostomo, che era stato cacciato nell'esilio in cui trovò la morte. Consacrato sacerdote, Cassiano si recò poi a Marsiglia, ove fondò, nel 415, un chiostro per gli uomini e uno per le donne, e lì rimase, dedicandosi soprattutto alla diffusione dell'ideale monastico, fino alla sua morte, avvenuta intorno al 435. I suoi scritti cadono, pertanto, tutti in questo ultimo periodo della sua vita.

Cassiano è una di quelle figure che nel quinto secolo diventano sempre più rare, cioè di quelle che ebbero esperienza di vita orientale e occidentale, e quindi anche delle due lingue, greca e latina. Per desiderio del vescovo Castore, di Aptia Iulia nella Gallia Narbonese, che aveva fondato un chiostro nella sua diocesi, Cassiano scrisse in quegli anni (419-426) un'opera assai ampia, e cioè *Le istituzioni dei cenobi e i rimedi agli otto vizi capitali* (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*), in dodici libri. Cassiano descrive, nei primi quattro, la vita dei chiostri in Palestina e in Egitto, alla quale aveva preso parte (per cui l'opera può essere studiata anche come raccolta di 'vite di santi'), mentre i secondi otto approfondiscono, come spiega il titolo, la considerazione etica e ascetica dei peccati umani, riprendendo ampiamente l'insegnamento di Evagrio. Un'altra opera assai ampia di Cassiano descrive le *Conferenze* (*Collationes*), cioè le conversazioni che Cassiano e il suo amico Germano ebbero in passato con famosi fondatori di cenobi. Essa fu pubblicata in tre parti separatamente, ciascuna con una sua propria prefazione. La prima, che contiene dieci conversazioni, fu iniziata per richiesta del vescovo Castore, e terminata poco dopo la sua morte, nel 420; essa è perciò dedicata non a Castore, ma a suo fratello Leonzio, che era ugualmente vescovo, e al monaco, successivamente vescovo, Elladio. L'opera è scritta in voluto collegamento con la precedente, in quanto Cassiano, dopo aver descritto l'elevazione spirituale del 'monaco esteriore', ora vuole passare alla formazione invisibile dell'uomo interiore; se l'opera sulle istituzioni dei cenobi voleva insegnare a soffocare i desideri della carne, ora i suggerimenti dei padri, raccolti da Cassiano, debbono servire a indicare quale sia il culmine della perfezione. Le

Conferenze, infatti, non sono dei ‘dialoghi’ alla maniera classica, ma delle istruzioni di vita spirituale: essa è esemplata dalla vita eremitica dei monaci d'Egitto, visitati da Cassiano in gioventù. Lo scrittore ricorda, pertanto, le sue visite nei cenobi egiziani, e ogni ‘visita’ è accompagnata da una ‘conferenza’.

Cassiano rappresenta, nell'Occidente del quinto secolo, il vertice della meditazione monastica, riprendendo gli elementi dell'ascesi egiziana e collocandoli nel clima e nell'ambiente sociale e culturale del suo tempo. Se sul piano cronologico egli è un contemporaneo di Agostino, sul piano delle tematiche si colloca a pieno titolo nell'età a lui successiva: non ha per niente affatto lo sguardo retrospettivo verso il passato, che era stato ancora caratteristico del vescovo di Ippona, il quale aveva concluso il quarto secolo e aveva iniziato il quinto, come sopra si è detto. Cassiano è l'istitutore di una ‘regola’ monastica ideale, che comunque egli considera dotata a pieno titolo di una funzione giuridica, oltre che spirituale. Lo scrittore, pertanto, non deve essere considerato solamente come una figura della storia del monachesimo, dove comunque ha avuto un posto di rilievo, quanto come il rappresentante di un nuovo tipo di monachesimo, nel passaggio dall'antichità al Medioevo cristiano. Egli parte dalla constatazione della corruzione della vita cristiana, quale era praticata ai suoi tempi, e in un primo tempo la risolve nella pratica personale dell'anacoresi e dell'isolamento nel deserto; successivamente, forte di quelle esperienze, teorizza e istituzionalizza l'esigenza della perfezione: tale perfezione, però, è possibile solo in quanto è attuata in un istituto, che è quello della condizione monastica, meglio ancora, nel cenobio: non più nell'anacoresi. Il cenobio non è solamente la separazione dal mondo, ma anche la separazione dai cristiani che vivono nel mondo, la separazione dei perfetti dai non perfetti. «In questo senso Cassiano compie un'operazione culturale di valore universale, e in questo senso propone una dottrina ecclesiologica: il cristiano, per essere perfetto - e la perfezione è una esigenza irrinunciabile -, deve farsi monaco, e farsi monaco significa accettare una norma di vita di cui è custode un maestro» (Leonardi). La vita perfetta è la vita cristiana, la quale è una vita sottoposta a una disciplina: così Cassiano trasferisce al mondo occidentale la concezione pacomiana di un monachesimo organizzato; anzi, riprendendo una tradizione orientale, ritiene che il monachesimo abbia origini apostoliche e che da esse tragga la sua giustificazione. Questo perché il modello, come si è detto, è, secondo Cassiano, quello cenobitico (il cenobio riproduce la primitiva comunità degli apostoli di cui parlano *At* 2, 14 e 4, 32); il modello eremitico appare insufficiente e non risolutivo nella ricerca della vita per feta. Così facendo, egli non tiene in alcun conto le esperienze contemporanee di Gerolamo, di Agostino, di Martino di Tours, che considera sostanzialmente spirituali mediocri; la norma della vita monastica è fornita dall'Egitto, anche se Cassiano si rende conto delle difficoltà, anche di quelle materiali, ad esempio, a proposito del modo di vestire, che possono impedire un trapianto immediato della esperienza egiziana dall'Egitto alla Gallia. Se, per Agostino, l'abbandono del mondo non è mai fine a se stesso, ma implica un ritorno nel mondo per combattere il male e per difendere la Chiesa, Cassiano non ha alcun interesse per il modello agostiniano. Per lui il rapporto con il mondo non ha alcun senso, e da questo punto di vista la concezione di Cassiano ha avuto il sopravvento rispetto a quella di Agostino o anche di Ambrogio. Il monaco non si occupa del mondo, e chi vive nel mondo è, per qualche verso, sullo stesso piano del non cristiano. Il monachesimo, e più precisamente la regola monastica, costituisce la norma della perfezione: tale norma serve a proporre l'unica possibilità di seguire Cristo che ancora rimane al cristiano dei tempi postapostolici, o comunque, al cristiano che vive in un mondo non cristiano.

L'opera di Cassiano non si caratterizza solamente come un approfondimento e una divulgazione della vita ascetica pura e semplice; accanto ad essa si colgono alcuni elementi dottrinali specifici, che la sostengono e la giustificano. Cassiano veniva da una formazione origeniana, appresa conducendo vita eremitica nel deserto d'Egitto, alla scuola di Evagrio e dei suoi dotti amici. Evagrio aveva insegnato che se la carne e la fragilità implicano la decadenza delle creature rispetto alla realtà originaria, la mente umana ha la forza di interrompere questa degradazione della materia e di ricondurre a Dio. La contemplazione è un'operazione dell'intelletto. Cassiano riprende lo schema origeniano di Evagrio, eliminando o attutendo la concezione 'gnostica' di base. Vi sono due momenti della spiritualità, uno teorico e l'altro pratico; la teoria è la contemplazione del mistero divino rivelato, ma tale contemplazione non è fornita esclusivamente da un atteggiamento separato dalla vita della carne, non è affidata esclusivamente all'intelletto. La vita contemplativa ha sicuramente la preminenza sulla vita attiva, intesa come mortificazione delle passioni. Ma la vita contemplativa è anche il risultato del modo in cui Cassiano corregge la dottrina pelagiana, che ai suoi tempi era diffusa e che veniva combattuta da Agostino con altri mezzi e su di un piano totalmente differente. Cassiano rifiuta esplicitamente la dottrina agostiniana della grazia, ma, contemporaneamente rifiuta anche la perfezione proposta da Pelagio. Anche le dottrine di Cassiano furono perciò definite 'semipelagiane', ed esse erano particolarmente diffuse nella Gallia del quinto secolo. Cassiano, scrivendo intorno al 420 (cioè vivente ancora Agostino), appare come uno dei primi sostenitori del semipelagianesimo. Così, nella tredicesima *Conferenza* (7, 3), sostiene che «Dio, una volta che ha scorto in noi il sorgere, quale che sia, della buona volontà, illumina immediatamente tale buona volontà, la conforta, la incita alla salvezza, facendo crescere quello che egli stesso ha piantato o ha visto emergere grazie ai nostri sforzi», e altre affermazioni analoghe, che certamente sono inconciliabili con la dottrina agostiniana. Questo, perché, in base all'origenismo che aveva appreso, Cassiano ritiene che la contemplazione di Dio sia opera esclusivamente dell'uomo, ed enuncia la frase che sarà poi quasi uno slogan per gli antiagostiniani: che è un sacrilegio credere che Dio non voglia la salvezza di tutti. In questa unione di origenismo e di antiagostinismo, che permetteva di porre in primo piano l'esigenza della contemplazione e, contemporaneamente, di approvare l'attività ascetica, consistette la grande 'invenzione' di Cassiano: nonostante che il *Decreto di Gelasio*, alla fine del quinto secolo, avesse condannato come 'apocrife', cioè non ortodosse, le opere di Cassiano, appunto perché contrastanti con la dottrina agostiniana della grazia, esse, fornendo al cristianesimo una specie di 'storia del monachesimo' e una nuova rivalutazione della vita spirituale, godettero di grandissima diffusione in tutto il Medioevo. Addirittura esse furono tradotte in greco (un onore assai raro per le opere latine), e di tale traduzione si conservano degli estratti.

L'opera *Contro Nestorio*: la vastità degli interessi di Cassiano è testimoniata da un'ultirria, impegnativa, sua opera, di contenuto dogmatico, richiesta da un diacono autorevole alla corte romana di Celestino I, che poi fu il papa Leone Magno. Trattasi de *L'incarnazione del Signore contro Nestorio* (*De incarnatione Domini contra Nestorium*), in sette libri, composta prima del sinodo di Roma che condannò Nestorio nel 430. Cassiano, in tale polemica, difende apertamente l'onore della Vergine Maria, e sostiene che ella con ragione è chiamata 'madre di Dio', perché in Cristo vi sono due nature e una sola persona. Cassiano vede (come più tardi Prospero di Aquitania) nell'eresia di Nestorio una prosecuzione e un'imitazione del pelagianesimo, in quanto il pelagianesimo sostiene che l'uomo possa con le sue sole forze ottenere la grazia e il nestorianesimo afferma che l'uomo Cristo si sarebbe meritata l'unione con la maestà divina grazie ad una virtuosa

condotta di vita. Secondo Cassiano, infatti, Nestorio è colui che separa il Figlio di Dio dal Cristo incarnato: di conseguenza, l'imitazione di Cristo e il seguire Cristo, che costituiscono l'ideale ascetico del cristiano, non sono rivolti a Dio, ma a un uomo. I cristiani non potrebbero essere trasformati in Dio, se Cristo per primo non fosse Dio. Per questo motivo la trattazione riservata da Cassiano al nestorianesimo è stata, forse in modo eccessivamente aspro, condannata come superficiale e inconcludente; in ogni caso, essa ha un suo significato per l'opposizione al nestorianesimo da parte occidentale: il pelagianesimo, che qui Cassiano combatte, è inteso secondo il modulo che ne stava elaborando la teologia romana. Certo, Cassiano non era particolarmente interessato ai motivi teorici della controversia, ma anche in quest'opera sostiene una cristologia che è conforme a quanto aveva insegnato nelle sue opere ascetiche, e cioè quella che è alla base della perfezione del cristiano. Agostino, del resto, è assente anche da quest'ultima opera di Cassiano: nel settimo libro, in cui lo scrittore elenca le sue *auctoritates*, Agostino è nominato solo come vescovo di Ippona, non come maestro di dottrina cristiana, né, tanto meno, per la sua polemica antipelagiana.

Cassiano è scrittore raffinato e nel suo stile impiega, ma con moderazione, i mezzi della retorica nell'ambito della lingua latina, da lui appresa in età matura. Non si vede, però, in lui un latino artificioso, non naturale ma imparato. Il narrare, semplice e piacevole, e l'immediatezza dell'espressione fanno di Cassiano uno dei maggiori scrittori latini del quinto secolo.

ISTITUZIONI CENOBITICHE, AL VESCOVO CASTORE.

Dopo aver fatto un primo discorso riguardante l'ordinamento dei cenobi, di nuovo ci facciamo coraggio, per le vostre preghiere, e ci poniamo a scrivere sugli Otto pensieri viziosi, cioè sui pensieri di golosità, fornicazione, amore del denaro, ira, tristezza, accidia, vanagloria e superbia.

CONFERENZE, A LEONZIO IGUMENO

Il debito che avevo nei confronti del beatissimo vescovo Castore quanto al racconto della vita dei santi padri e della loro dottrina, l'ho in parte soddisfatto con gli scritti che già gli avevo mandato, o santissimo Leonzio: scritti riguardanti l'ordinamento dei cenobi e gli Otto pensieri viziosi. Ora mi sono proposto di portare a compimento la cosa. Siccome sono venuto a sapere che il suddetto pontefice ci ha lasciati ed è passato a Cristo, ho ritenuto necessario mandare a te, ora che l'ho terminato, il resto del racconto, poiché tu gli sei succeduto nella virtù e, con Dio, nella cura del monastero.

Giungemmo nel deserto di Scete io e il santo Germano, mio amico spirituale fin dalla prima infanzia, a scuola, nella milizia nella vita solitaria. Là sono i padri di virtù più provata e là vedemmo il padre Mosè, uomo santo, risplendente non solo per virtù attive, ma anche per la contemplazione spirituale. Noi dunque lo supplicammo con lacrime di dirci una parola di edificazione che ci aiutasse a progredire nella perfezione. Dopo essersi fatto alquanto pregare disse: «...

Scrittori dell'ambiente lerinese. La cultura gallica del quinto secolo, ancora fiorente nonostante le invasioni e le sofferenze che le invasioni barbariche avevano portato con sé, è esemplata dalla produzione letteraria di un ambiente tutto particolare, quello di Lerins. In tale ambiente monastico visse una cerchia di asceti, caratterizzata da certi principi spirituali e da una ricca produzione letteraria, in sé omogenea, e tale che si distinse da altri scrittori della Gallia contemporanea. Con gli altri letterati gallici - soprattutto con i sostenitori dell'Agostino antipelagiano - i lerinesi furono spesso in polemica, magari non

esplicita, e proprio per questo il ‘gruppo’ dei lerinesi rappresenta un aspetto notevole del cristianesimo del quinto secolo.

Gli asceti di Lerins praticavano un monachesimo che condivideva molti aspetti di quel monachesimo gallo-cristiano, nel quale la figura predominante era stata fino ad allora Martino di Tours, morto pochi decenni prima; Sulpicio Severo aveva scritto da poco la sua celebrazione di Martino, quando cominciò a formarsi, per opera di un nobile, di nome Onorato, proveniente da una località sconosciuta della Gallia continentale, il luogo di ascesi di Lerins. Questa località si trovava in un’isola non lontana da Cannes: collocare il romitaggio in un’isola era costume che si stava diffondendo allora in Occidente, quasi ad imitazione del deserto, che veniva scelto in Oriente come luogo di ascesi: l’isola garantiva lo stesso isolamento del deserto, e la natura squallida e incolta, popolata di animali feroci, riproduceva in Occidente la durezza della natura dell’Egitto o della Siria. Ma la prima attività, caratteristica della loro visione del mondo, degli asceti che si stabilirono a Lerins fu quella di rendere amena e accogliente l’isola, pur mantenendo l’ascesi che essi si erano prefissi. L’insediarsi di Onorato a Lerins non è precisabile con sicurezza, ma deve essere collocato nel primo decennio del quinto secolo. Il biografo di Onorato, Ilario di Arles, che scrisse circa trent’anni dopo l’avvenimento, sottolinea l’asprezza del luogo in cui si era stabilito Onorato, ma già venti anni dopo, prima del 430, abbiamo attestazioni da una lettera di Paolino Nolano ad Eucherio (un altro asceta del luogo) dell’esistenza del cenobio di Lerins, e altrettanto ci fa sapere Cassiano, che parla di ‘un grande cenobio’, intorno al 427. Ivi Onorato rimase fino a quando divenne vescovo di Arles nel 427-428. Ecco, quindi, un’altra caratteristica di questo monachesimo di Lerins: una comunità non isolata in se stessa, ma in fecondo rapporto con l’ambiente circostante e, soprattutto, la consuetudine, senza dubbio insolita per l’ambiente monastico, di percorrere la carriera ecclesiastica provenendo da esperienze monastiche. A Lerins si radunarono asceti che provenivano da tutte le regioni dell’Occidente; spesso erano asceti di nobile famiglia, o, almeno, persone che avevano percorso la carriera di funzionari dello stato: tali furono Onorato per primo, Eucherio ed altri. Tra di loro furono stabiliti rapporti di parentela; Eucherio, quando si trasferì a Lerins, portò con sé la moglie e i due figli, la cui educazione egli affidò ad asceti del luogo. Ciò poteva avvenire in quanto Lerins era anche un centro prospero per la cultura religiosa. Quindi vediamo che il monachesimo di questa località era, fondamentalmente, di carattere colto, che si manifesta nella produzione letteraria di coloro che vi soggiornarono; che era costituito da persone provenienti dalla aristocrazia gallica, la quale proprio in quel periodo aveva organizzato, nella regione, nelle sue grandi dimore di tipo latifondistico, una vita riservata e dipendente dalle città, nell’isolamento dalle più importanti vicende del mondo, spesso così tempestose. Un’aristocrazia che dovette certo subire, tanto quanto i ceti più umili, le vessazioni e le crudeltà delle invasioni barbariche, dei cui effetti ci informano soprattutto i poeti gallici di quell’epoca. Il chiostro, dunque, rappresenta, in mezzo a questi sconvolgimenti, in prima istanza il luogo in cui rifugiarsi per abbandonare le preoccupazioni del mondo, costituisce il porto della quiete; la vita ascetica significa la conquista della pace. A questa aristocrazia, quando voleva poi trasferirsi dall’eremo alla vita ecclesiastica, si apriva naturalmente la strada che portava alla sede episcopale: da qui la figura, così frequente, del vescovo monaco, di rango sociale elevato. Ciò era successo già per la generazione precedente, quella di Martino, i cui asceti, come ci riferisce Sulpicio Severo, erano divenuti poi vescovi delle città della Gallia.

Infine, nonostante la fama della comunità di Lerins, noi non conosciamo né l’esistenza di una ‘regola’ monastica che ivi fosse stata istituita né siamo informati del fatto che all’abate fosse attribuita un’autorità, diciamo così, ‘carismatica’. Probabilmente una

regola non esisteva del tutto; sappiamo, infatti, che in questi primitivi 'monasteri' la prima regola era costituita dall'adesione alle norme della Scrittura, che veniva letta e studiata assiduamente. Il luogo stesso possedeva il carisma che assicurava al monaco la santità, e l'ideale della vita anacoretica, diffusosi in Occidente grazie all'insegnamento di Atanasio e all'esempio di Antonio, era ancora sentito come l'unico valido. Lo stesso cenobitismo ispirato da Martino di Tours non aveva, probabilmente, nessuna organizzazione stabile. «L'applicazione di una regola come norma vincolante della vita comunitaria resta fuori della storia e degli schemi sociologici del primo monachesimo gallico per tutto il quinto secolo», osserva il Pricoco. «Ne ebbe coscienza Cassiano, il quale, giungendo dall'Oriente, avvertiva la libertà anarchica dei costumi occidentali rispetto agli orientali e la difficoltà di esemplare quelli su questi»: ricordiamo, infatti, che già da alcuni decenni in Egitto si era stabilita la regola di Pacomio e l'organizzazione di vasto respiro dei monasteri di Nitra. E più tardi la celebre formula di San Benedetto sarà quella di riassumere la vita cenobitica nella duplice sottomissione all'abate e alla regola.

La spiritualità degli asceti di Lerins è tutta particolare, nel senso che, pur conoscendo determinate tematiche, consuete a tutto il monachesimo, d'Oriente e d'Occidente, pur tuttavia le tiene solo sullo sfondo e le ripete in modo topico senza attribuire ad esse un peso essenziale, ma aggiungendo una serie di sfumature o di motivi non apertamente proclamati, ma che hanno, comunque, il loro significato distintivo. Così il motivo della fuga dal mondo e dell'ascesi costituisce l'ideale anche dei letterati di Lerins, ma si capisce bene che esso non implica il fuggire il mondo come entità del male, come campo di azione del maligno, ma il trovare scampo dalle preoccupazioni e dagli affanni. Anche il rifarsi ai temi della Scrittura, il riprendere da essa i motivi della asceti nel deserto, l'imitazione delle figure di Elia, Eliseo, Giovanni il Battista, della peregrinazione di Israele alla ricerca della terra promessa, non hanno niente di assillante, non significano un'imperiosa necessità di liberarsi dal male.

Benedetto da Norcia. Grande figura di santo, e di importanza capitale per la civiltà del Medioevo, oltre che per la storia del monachesimo e, indirettamente, della cultura, Benedetto nacque a Norcia intorno al 480. Dopo gli studi iniziati a Roma, abbandonò ogni interesse per la cultura e si ritirò a condurre vita monastica, prima vicino a Subiaco, ove fondò un monastero, e poi a Montecassino, ove fu ancor più famosa l'analoga fondazione.

La sua vita ci è narrata dettagliatamente da Gregorio Magno, nel secondo libro dei suoi *Dialoghi*. Di Benedetto dobbiamo solo ricordare la *Regola dei monaci* (*Regula monachorum*), che costituì una delle prime regole occidentali, ispirata fortemente anche alla ricca cultura monastica greca, in particolare a Basilio. Essa ci è giunta in due redazioni, delle quali la prima, più popolareggiante, destinata ad essere immediatamente compresa, la seconda, rielaborata, più corretta sul piano grammaticale e letterario.

Ai tempi in cui fu scritta la *Regola*, non si parlava ancora di monaci "benedettini", "basiliani" o "agostiniani". L'Autore scrive per tutti coloro che vogliono condurre una vita cenobitica, e il suo insegnamento coincide in larga misura con la spiritualità della Chiesa primitiva. La *Regola* è un vero e proprio compendio della Sacra Scrittura, dunque ogni sua interpretazione deve fondarsi su base biblica. Nella consapevolezza che modello del monaco è Cristo stesso, Benedetto vuole formare l'uomo delle beatitudini. Nell'ultimo capitolo, inoltre, rimanda alla lettura dei "santi Padri", dai quali egli stesso ha attinto. Si tratta soprattutto delle fonti della spiritualità orientale, ampiamente diffusasi anche in Occidente. Con la sua opera Benedetto, nel VI secolo, ci offre un mirabile esempio di

sintesi tra spiritualità orientale e occidentale e ci ricorda quanto sia indispensabile anche oggi il contatto diretto con queste radici cristiane.

Gregorio Magno nacque a Roma intorno al 540 da ricca e nobile famiglia: il padre era stato senatore, un suo antenato era stato il papa Felice III (483-492), le tre sorelle vivevano come monache probabilmente nella casa paterna; il nome, tipicamente greco, potrebbe far pensare ad una presenza della cultura greca nella sua famiglia. Anch'egli percorse la carriera politica come gli appartenenti a nobile famiglia erano soliti fare sotto il dominio dei bizantini; prima del 573 era prefetto di Roma, la carica più alta nell'ambito civile. Ma poco dopo aver compiuto i trent'anni rinunciò alla vita del mondo, distribuì i suoi beni ai poveri, fondò sei monasteri nei suoi immensi patrimoni in Sicilia e si ritirò a condurre vita ascetica in un monastero da lui stesso costruito nel proprio palazzo sul Celio, nella stessa Roma. Ai tempi di Gregorio il monachesimo era ancora un modo di vivere, più che una struttura organizzata, e la *regula Benedicti* si imporrà solamente più tardi. Ma il papa Benedetto I (574-578) lo chiamò fuori del monastero e, in un'epoca in cui i monaci erano ancora laici, lo ordinò diacono e lo impiegò nella carriera ecclesiastica, e il successore di Benedetto, Pelagio II (578-590), lo inviò come nunzio alla corte di Costantinopoli, dal 579 al 585 presso l'imperatore Maurizio. Tornato a Roma, Gregorio riprese la vita nel monastero, da cui però fu chiamato per unanime desiderio popolare, nonostante le sue resistenze, al seggio papale il 3 settembre del 590, dopo che Pelagio era morto di peste pochi mesi prima. Subito si dedicò alla cura degli appestati, invitando ciascuno a fare il proprio dovere in quel frangente, istituendo pubbliche processioni, come gli suggeriva il suo intuito di liturgista. A questo flagello si era aggiunta già dall'anno precedente la carestia, provocata dalle disastrose inondazioni del Tevere. Come pontefice, Gregorio esplicò tutta la sua energia per il governo della Chiesa, che si trovava nella situazione di dover assumere il ruolo di unica società organizzata in un mondo in disfacimento. Il papa stesso era convinto che le sciagure che stavano colpendo la cristianità, ed in particolar modo l'Italia, erano un segno dell'avvicinarsi della fine dei tempi. Il patrimonio della Chiesa, egli disse, non è altro che il patrimonio dei poveri. Il papa si prodigò nel suo compito con un'intensità paragonabile a quella di un Basilio o di un Giovanni Crisostomo, fino alla sua morte, avvenuta il 12 marzo del 604. La sua vita fu un percorso faticoso e doloroso, di un mistico costretto ad affrontare i problemi del secolo, mentre le sofferenze fisiche si aggiunsero, in lui, alle angosce morali. Spesso malato, egli parla delle sue malattie con semplicità in numerose sue lettere, e anche pubblicamente, nelle sue omelie al popolo.

La sua fama, certo non solo come scrittore, ma anche come uomo politico e soprattutto come santo e organizzatore della beneficenza della Chiesa verso i derelitti, è testimoniata dal fatto che subito dopo la sua morte circolarono delle sue biografie, e dal fatto che fu considerato uno dei quattro grandi dottori dell'Occidente (con Ambrogio, Girolamo e Agostino). Di fondamentale importanza per la storia della civiltà occidentale fu anche l'evangelizzazione dell'Inghilterra, da lui avviata.

L'amministrazione della Chiesa L'energica, preziosa attività del papa, esplicita in mille modi, non solo sul piano politico, ma anche nella vita della Chiesa, è testimoniata da un ricco e interessantissimo *Epistolario* (*Registrum epistolarum*), un documento di prim'ordine per la storia di quei tempi: 854 epistole in quattordici libri; insieme con quelle di Gregorio sono state raccolte alcune al tre lettere, che sono del suo predecessore, il Papa Pelagio II, anche se probabilmente esse furono redatte da Gregorio stesso, che allora era diacono.

Vari sono i problemi che Gregorio deve affrontare: il pontefice deve mantenere i rapporti con l'imperatore di Bisanzio, che era pur sempre il rappresentante del legittimo potere civile. Nella difesa di Roma di fronte all'assedio dei Longobardi il papa era venuto a patti con i barbari, e per questo motivo era stato aspramente criticato dall'imperatore. Né molto migliori furono i rapporti con il patriarcato di Costantinopoli. Il concilio di Calcedonia aveva riconosciuto alla sede di Costantinopoli il titolo di patriarcato, ma questo deliberato, dovuto alle pressioni della corte bizantina, era stato contestato da Leone Magno. Il patriarca Giovanni il digiunatore (582-595), sostenuto dall'imperatore Maurizio, aggiunse al suo titolo quello di 'ecumenico', nonostante l'opposizione di Pelagio II e dello stesso Gregorio, che invece aveva preso per sé il titolo di *servus servorum Dei* (servo dei servi di Dio), nell'ora tragica della difesa della sede di Roma. Senza rinnegare la sua dipendenza da Costantinopoli, Gregorio si dedicò con la massima libertà da ogni potere politico agli interessi della fede e della difesa dell'Italia. Era necessario curare anche l'amministrazione del patrimonio di san Pietro, che era il più grande possedimento terriero del mondo latino, i cui latifondi si trovavano in Italia, in Sicilia, Sardegna e Corsica, in Gallia e in Africa. Gregorio capì che, sfuggendo di fatto all'autorità dell'imperatore, egli diventava di conseguenza il pastore dell'Occidente barbarico. Per questo motivo egli si rivolse non già all'Oriente e alle controversie dogmatiche, come avevano fatto fino ad allora i papi, ma all'Occidente, tanto è vero che fu il primo papa a tenere una corrispondenza continuata con i re barbari, soprattutto con i re dei Franchi.

Nell'ambito ecclesiastico, Gregorio rafforzò il controllo del papato sulle varie chiese. Riuscì ad eliminare i contrasti che avevano staccato da Roma le sedi dipendenti da Aquileia in seguito allo scisma dei Tre Capitoli. Nel 596 inviò Agostino di Canterbury a organizzare le sedi episcopali della Britannia, ancora abitata dagli Angli pagani. Certo, l'evangelizzazione promossa da Gregorio appare ora alquanto criticabile, in quanto il papa avrebbe fatto delle concessioni forse eccessive, troppo attenuato il contrasto tra l'idolatria ed il cattolicesimo, favorendo implicitamente la persistenza di certe abitudini pagane, soprattutto nell'ambito del diritto di famiglia. Questo contrasta con la durezza che egli mostrò, invece, nei confronti dei pagani che si trovavano entro i confini dell'impero; con gli Ebrei, invece, egli mostrò una relativa tolleranza. «Caratteristica del suo genio fu quella di ammettere che il cattolicesimo poteva dissociarsi dalla dominazione romana e che l'avvenire del genere umano non era indissolubilmente legato alla prosperità o al naufragio della *Romania*» (Gillet). Ma nei confronti dei barbari egli mantenne un atteggiamento sostanzialmente negativo, sia a causa della sua formazione culturale, sia perché condizionato dall'ambiente aristocratico di Roma, da cui proveniva, sia perché vedeva da vicino la minaccia dei barbari, cioè i Longobardi. Altrettanta cura dedicò agli episcopati di Gallia e di Spagna (parleremo della sua amicizia con Leandro, vescovo di Siviglia).

Molto importanti per la storia della nostra diocesi sono anche alcune lettere scambiate con san Venanzio, vescovo di Luni, nelle quali si tratta anche di alcuni problemi riguardanti il monastero benedettino di Portovenere, probabilmente eretico. La tradizione vede in san Venerio il nuovo abate cui si allude, prescelto per ristabilire l'ordine e la disciplina.

All'inizio del suo pontificato, verso il 591, scrisse la *Regola del pastore* (*Regula pastoralis*), come una norma per se stesso e per chiunque altro si assumesse quel compito gravoso, mostrando come si deve essere pastore delle anime altrui, come conformare la propria vita al Vangelo. L'opera non possiede, comunque, una particolare profondità, e rimane inferiore alle altre del papa. È un lungo trattato in forma di lettera, inviata a Giovanni, vescovo di Ravenna, che aveva rimproverato Gregorio di aver cercato di

sottrarsi alla carica di vescovo di Roma. La situazione è simile a quella in cui si era venuto a trovare Gregorio di Nazianzo, ed è verisimile che Gregorio abbia letto l'*Omelia* 2 del Nazianzeno e il trattato *Sul sacerdozio* del Crisostomo. L'opera ebbe grandissima diffusione e fu tradotta in greco dal patriarca di Antiochia Anastasio II, già ancora vivente Gregorio; alla fine del nono secolo il re Alfredo la tradusse di persona in sassone.

Come uomo di Chiesa, conscio dell'importanza della liturgia, vanno sotto il suo nome due testi parimenti celeberrimi: un *Sacramentario Gregoriano* (*Sacramentarium Gregorianum*), cioè un messale, e un *Antifonario per la messa* (*Antiphonarius Missae*), cioè una raccolta di canti corali, il testo di base del futuro canto gregoriano.

Le opere esegetiche di Gregorio In questo ambito Gregorio fu troppo spesso considerato dagli studiosi al di sotto dei suoi meriti (Harnack coniò per lui la ottusa definizione di *Vulgärkatholizismus*, cioè di 'cattolicesimo volgare, umile'), mentre ai nostri tempi la sua dottrina spirituale sta attirando ogni giorno di più l'attenzione dei lettori.

La sua prima opera è rappresentata dai trentacinque libri dei *Trattati morali su Giobbe* (*Moralia in Iob*), composta quando Gregorio soggiornava come nunzio a Costantinopoli. Come indica il titolo, l'esegeta ha interessi prevalentemente morali, anche se egli riesce ancora ad attingere all'insegnamento di Origene, che, per quanto lontano nel tempo, giunge fino a lui; ma comunque non trascura nemmeno l'esegesi storica. Si tratta probabilmente di una serie di conferenze, presentate ad alcuni circoli di monaci dai quali lo scrittore si era fatto accompagnare durante il suo soggiorno a Costantinopoli. Egli ritoccò poi queste omelie dopo che fu tornato a Roma, nel 595, e le mise per iscritto, come ci fa sapere nella sua prefazione inviata a Leandro, vescovo di Siviglia, al quale dedicò l'opera. Gregorio la considerava non adatta alla predicazione al popolo, evidentemente destinata solo alla lettura e alla meditazione; essa non consiste in un vero e proprio commento scientifico, sebbene una serie di considerazioni di carattere morale, presentate a seconda di come gli venivano alla mente, e quindi con numerose digressioni e notevole prolissità. Eppure, sono proprio queste digressioni che danno una caratteristica precisa al testo gregoriano, non solo in quest'opera ma anche nelle omelie: il testo sacro non richiede solamente l'acutezza del critico, ma anche la disposizione spirituale di chi lo legge ripetutamente per trarne sempre nuovi ammaestramenti.

Ma Gregorio considerava la predicazione al popolo il preciso dovere di un vescovo, ed al popolo egli si rivolse con omelie più semplici, che risalgono agli anni del suo pontificato; molte di esse, certamente, sono andate perdute. Possediamo quaranta *Omelie sui Vangeli*, pronunciate nel 590-591: il carattere di queste omelie è semplice, scarsi gli approfondimenti dottrinali, il tono accentuatamente didascalico, ma il loro contenuto non è banale né piatto; numerosi esempi già preannunciano lo scrittore dei *Dialoghi*. Inoltre, ventidue *Omelie su Ezechiele*, che furono predicate davanti ad un uditorio composto, invece, per la massima parte da monaci. Più esattamente, nella prefazione al primo libro Gregorio dichiara di averle pronunciate alla presenza del popolo e di averle corrette otto anni più tardi (riunendole in due libri) per richiesta dei monaci del convento di S. Andrea (che era stato da lui stesso fondato). Esse risentono (come testimonia la prefazione al secondo libro dell'opera) dell'angoscia provocata nel 593 dalla spedizione del re longobardo Agilulfo contro Roma, abbandonata a se stessa da Bisanzio, sotto il cui dominio - e la protezione - pure si trovava.

Esiste anche un *Commento sul primo libro dei Re* (cioè su i Sam 1-16), scritto non da Gregorio stesso, ma redatto da un monaco Claudio, il quale mise per iscritto quanto aveva udito delle spiegazioni di Gregorio; altrettanto è avvenuto per il *Commento al*

Cantico dei Cantici, giuntoci frammentario, nel quale si riprende l'interpretazione allegorica tradizionale.

Rispondono al medesimo intendimento morale, questa volta accentuato in senso ascetico, i quattro libri di *Dialoghi* (*Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*), i quali hanno un intento spiccatamente didascalico, perché, raccogliendo in uno stile spesso semplice e con un linguaggio addirittura volgareggiante, adatto alla comprensione di persone di ogni genere, la vita di vari personaggi noti per virtù e per santità, vogliono mostrare ai devoti gli esempi da seguire. Se la *Regola pastorale* era dedicata al clero, con i *Dialoghi* Gregorio vuole scrivere un libro di edificazione destinato agli indotti, facendo vedere che non solamente l'Oriente può vantarsi per i suoi santi e gli anacoreti, ma anche l'Occidente. Nel luglio del 593 lo scrittore inviò una lettera a Massimiano, vescovo di Siracusa, perché gli procurasse dei racconti agiografici adatti al suo libro; la composizione dell'opera, dunque, cade intorno a quegli anni. Essa è formata da una conversazione tra Gregorio e un suo giovane discepolo, il diacono Pietro, il quale, rappresentato come una persona di grande ingenuità, parla in nome degli ignoranti, che debbono essere istruiti. Gli episodi si succedono senza nessun collegamento tra di loro, presentando prodigi, visioni, guarigioni miracolose. Importante è il fatto che il secondo libro sia dedicato per intero a San Benedetto. Certo, gli studiosi si sono interrogati sul tipo di fede cristiana esistente ai tempi di Gregorio, ma quest'opera, lungi dal dover essere disprezzata come segno di un cristianesimo elementare, è un prezioso documento di fede popolare e interessante anche per lo studioso di storia delle religioni. Il Gillet osserva che le obiezioni mosse alla credulità di Gregorio, quale appare in questi *Dialoghi*, sono quanto meno ingiustificate, di fronte alla approvazione generale di cui godono, invece, i *Dialoghi* di Sulpicio Severo, tanto inferiori a quelli di Gregorio per finezza, per grazia e per spontaneità. Bisogna ammirare, invece, la capacità di adattamento di Gregorio a un genere popolare, e proprio in questa capacità di adattamento consiste uno degli aspetti della sua grande personalità. In quest'opera Gregorio ha rinunciato di proposito alla accuratezza linguistica e alla ricerca del ritmo, che invece caratterizzavano le altre sue opere. Ma nonostante questo i *Dialoghi* non debbono essere considerati come un'opera 'popolare', nel senso che sarebbero ad un basso livello intellettuale. Durante il pontificato del papa Zaccaria (741-752) i *Dialogi* (come già la *Regola pastorale*) furono tradotti in greco, cosa rarissima per un testo latino, e poi addirittura in arabo e in sassone, tanto che per l'Oriente greco Gregorio è ancor oggi soprannominato 'il Dialogo'.

Temi della meditazione gregoriana Come si è visto da questo rapido ripercorrere l'attività e le opere del grande papa, Gregorio ha intrecciato l'impegno pratico, volto al bene della Chiesa, con l'interesse ascetico, che è stato presente in tutti i suoi scritti. Di conseguenza Gregorio non è importante tanto per un pensiero solidamente e razionalmente organizzato (una 'teologia', si potrebbe dire), quanto per le sue meditazioni ascetiche e spirituali. La perfezione è, secondo lui come secondo molti altri dell'epoca, perseguibile sia nella vita ascetica (al limite, nella vita privata) sia nella vita cenobitica. Tale perfezione ascetica costituisce la migliore preparazione alla contemplazione, anche se coloro che uniscono l'azione alla contemplazione (e cioè l'ascesi stessa all'attività in mezzo agli uomini) conducono una vita più perfetta che non quelli che si dedicano esclusivamente alla contemplazione. La vita mista per eccellenza fu quella condotta dagli apostoli, nella quale erano soddisfatte le due esigenze della perfezione cristiana. La contemplazione, a sua volta, presuppone l'ascesi e quindi si sviluppa per gradi, attraverso la compunzione, l'amore, il dolore per i propri peccati, il tenore: il rapporto tra anima e Cristo, simboleggiato nel Cantico dei Cantici, costituisce, secondo una lunga tradizione, l'em-

blema di tale contemplazione. La fonte principale dell'interpretazione spirituale di Gregorio sembra essere Agostino.

Il metodo teologico di Gregorio Magno.

Cercherò di individuare alcuni tra i criteri, principi, chiavi di lettura e di interpretazione ed i riferimenti più ricorrenti, che si trovano e soggiacciono alle opere principali di questo Padre della Chiesa. Non mi incentrerò sul contenuto teologico-spirituale, ma piuttosto sull'analisi di alcuni testi significativi per individuare il modo con il quale Gregorio elabora il suo pensiero ed illuminare così i principi che sostengono il suo metodo. Gregorio Magno è stato monaco e Papa e questi due aspetti biografici della sua persona, la realizzazione della sua vocazione monastica e lo svolgimento della sua attività pontificia, hanno determinato palesemente l'orientamento decisamente spirituale e pastorale che percorre tutta la sua opera e segnano, allo stesso tempo, le caratteristiche della sua riflessione sulla parola di Dio e quindi del suo metodo teologico. Oltre all'esperienza esistenziale, hanno una grande influenza sul metodo le forme letterarie che egli ha scelto per i suoi scritti. I titoli e i generi letterari che ha adottato per le opere principali che prenderò in considerazione (*Commento morale a Giobbe, Omelie su Ezechiele, Omelie sui Vangeli e Commento al Cantico dei Cantici*) indicano già che lui ha concepito la sua produzione, come altri Padri della Chiesa, soprattutto come commenti alla Scrittura, vale a dire come ricerca approfondita del significato della Parola di Dio per lui e per la Chiesa del suo tempo.

Il suo proposito e la sua idea della teologia si trovano sintetizzati in frasi come *sacri eloqui erudiri mysteriis*, che egli applica, nel *Commento morale a Giobbe*, in senso negativo all'ipocrita che vuole essere istruito sui misteri della parola divina ma non per viverne. Appare qui il rapporto necessario che si stabilisce tra la conoscenza della parola divina e il vivere la parola divina, che è la finalità di questa conoscenza. La concezione gregoriana della teologia e del sapere e i due elementi già segnalati, l'esperienza biografica e i generi letterari, hanno una influenza previa, sia in modo diretto sia indiretto, nel metodo teologico che Gregorio adopera e che tentiamo adesso di mettere in luce, di capire e di descrivere. Per quanto riguarda il linguaggio, Gregorio usa molte immagini ed esempi pratici per illustrare il suo pensiero ed è lui stesso a spiegare di voler scrivere senza pretese letterarie, che riterrebbe inadatte al senso della parola di Dio:

Mi sono rifiutato di seguire l'arte del dire quale viene insegnata da una disciplina che cura solo l'esteriorità. Infatti, come lo dimostra il tenore di questa lettera, non rifugio dall'urto del metacismo, non evito la confusione del barbarismo, non mi preoccupo di osservare l'ordine delle parole, i modi dei verbi, i casi delle preposizioni, perché decisamente ritengo sconveniente assoggettare le parole dell'oracolo celeste alle regole di Donato.

Per primo va considerata l'intelligenza spirituale della Scrittura, che sta alla base del metodo di Gregorio Magno, la seconda espone il principio cristologico che è la chiave per snodare la sua interpretazione teologica e la terza mette in risalto il carattere pratico del suo pensiero il quale partendo dalla prospettiva escatologica e contemplativa trae poi le conseguenze morali e pastorali e completa così la relazione tra la conoscenza della fede e la pratica morale per raggiungere la vera conoscenza del mistero di Dio.

1. *L'intelligenza spirituale della scrittura o la trasposizione analogica dei significati della parola di Dio come base metodologica della teologia di Gregorio Magno*

Nell'opera gregoriana si riscontra una riflessione sulla parola di Dio e sulla fede che scaturisce originariamente dall'esperienza biblica di Gregorio e costituisce certamente l'elemento basilare del suo metodo teologico. La sua teologia non si presenta come una elaborazione sistematica dei contenuti della fede o dei suoi problemi teorici, ma come ricerca ermeneutica di un significato profondo della parola di Dio che possa illuminare la fede e la vita pratica dei credenti e portarli alla salvezza secondo il disegno originario della rivelazione. Nella lettera scritta a Leandro di Siviglia, che troviamo all'inizio di *Moralia in Iob*, Gregorio segnala alcuni degli elementi metodologici che adopera. Egli cerca un'intelligenza dei «misteri» della Scrittura che comprende vari livelli di letture e di interpretazioni raggiunti dopo un'elaborazione critica a livello di controllo documentale:

Fu allora che i miei fratelli, spinti da te, se ben ricordi, pensarono di costringermi con molta insistenza a commentare il Libro del beato Giobbe, e a svelare loro, nella misura in cui la Verità mi rendeva capace, i misteri così profondi che esso contiene. Essi poi resero più esigente la loro richiesta pretendendo non solamente l'interpretazione allegorica della storia, ma le sue applicazioni morali; infine, cosa ancor più difficile, mi chiesero di provare ogni interpretazione con documenti e, qualora i documenti non fossero chiari, di illustrarli con ulteriori spiegazioni.

Gregorio espone così la distinzione dei livelli della storia, del senso allegorico e del senso morale, nella comprensione dei «misteri profondi» della Scrittura per descrivere, infine, il suo modo critico di procedere per l'elaborazione del suo pensiero. Più avanti, nella stessa lettera a Leandro, spiega questo processo metodologico di carattere plurisemantico richiamando la significazione «tipica» raggiunta per mezzo dell'allegoria. Gregorio usa nel suo linguaggio alcuni simboli della costruzione edile e dell'alimentazione per parlare metaforicamente della conoscenza e della formazione della fede nel credente. Mette in primo posto i fondamenti della «storia» per ricercare poi la significazione «tipica», che costruisce «l'edificio» della fede nell'anima, concludendo con una riflessione morale che perfeziona col «colore» il senso della fede e della verità che trasmette la Scrittura:

Si tenga presente che sorvoliamo sulla spiegazione storica di alcuni passi, mentre di altri esaminiamo in modo approfondito il senso tipico per mezzo dell'allegoria; altri li spieghiamo unicamente con il criterio della moralità allegorica; in certi passi, infine, ricerchiamo con grande impegno ciascuno di questi tre sensi. Infatti, dapprima stabiliamo i fondamenti della storia; poi, per mezzo della significazione tipica, erigiamo l'edificio della nostra anima come città della fede; infine, con la bellezza del senso morale, rivestiamo in qualche modo l'edificio aggiungendo il colore. E infatti, che cosa sono le parole della Verità se non alimenti per nutrire le nostre anime?

Nelle Omelie su Ezechiele Gregorio parla del passaggio dalla storia all'intelligenza spirituale per mezzo del mistero dell'allegoria prendendo come simbolo la conversione dell'acqua in vino di cui parla il brano evangelico delle nozze di Cana:

E cambia in noi l'acqua in vino quando la storia per mezzo del mistero dell'allegoria si trasforma per noi in intelligenza spirituale.

Gregorio spiega più volte e con varie sfumature i sensi della Scrittura, soprattutto quello letterale e quello spirituale, chiamati anche corrispettivamente storico e allegorico. Nelle Omelie sui Vangeli, ad esempio, parla della verità della storia (*veritas historiae*) per sviluppare poi il significato spirituale dell'allegoria (*spiritalis intelligentiae allegoriae*) nel tentativo di riflettere sulla fede (*fidem*) e la morale (*moralitatem*). La storia (*historia*), che troviamo nel senso letterale (*litterae verba*), è solo la superficie (*sola superficies*) che

«nasconde» un senso più profondo dei misteri della fede e rimanda verso la ricerca umile della comprensione della verità (*intellegentiam veritatis*). Ancora nei *Moralia* afferma che passi oscuri della storia vengono illuminati dalla spiegazione spirituale. Nella figura di Giobbe, in concreto, Gregorio applica una trasposizione semantica dal senso storico-letterale (*historiam*) al senso allegorico (*allegoriam*). In virtù dell'allegoria, quello che si dice di una figura veterotestamentaria diventa referente dei membri della Chiesa: «Ma quanto è detto in base al senso storico di uno, secondo il senso allegorico si deve applicare ai diversi eletti della Chiesa». Il metodo teologico di Gregorio ha dunque un chiaro carattere dialettico che oscilla tra la «lettera» e l'«allegoria», tra la conoscenza della storia e l'intelligenza spirituale, le quali sono indirizzate in un'interrelazione semantico-analogica che supera la distanza contestuale originaria con il fine di raggiungere una comprensione della verità, sia della fede che della morale, che nella sua globalità misterica trascende il senso delle concrezioni letterarie parziali e diventa metaesegesi. Nelle *Omellie su Ezechiele* lui spiega, con la metafora allegorica delle due soglie della porta, questo duplice principio che regge tutta la sua comprensione biblica e configura a sua volta la sua ermeneutica teologica: la Scrittura è come una porta che ha una soglia esterna prima di passare alla soglia interna; il senso «esterno», storico o letterale, precede il senso «interno», allegorico o spirituale: Se poi, in questo passo, nella porta vediamo la sacra Scrittura, anche questa ha due soglie, una esterna e l'altra interna, perché si divide in lettera e in allegoria. La lettera è la soglia esterna della sacra Scrittura, l'allegoria è la soglia interna. Poiché infatti per mezzo della lettera tendiamo all'allegoria, e in certo modo arriviamo alla soglia interna attraverso la soglia esterna. Il senso esterno delle realtà visibili che presenta la «lettera» e la «storia» è orientato verso un senso interno delle realtà invisibili, più profondo, il senso allegorico e l'intelligenza spirituale. Il libro della sacra Scrittura, infatti, è scritto dentro a motivo dell'allegoria, fuori a motivo della storia. Dentro a motivo dell'intelligenza spirituale, fuori a motivo del semplice senso letterale, adatto a chi è ancora debole. Dentro, perché promette le realtà invisibili, fuori, perché con la rettitudine dei suoi precetti dispone le realtà visibili. La funzione dell'allegoria è quella di trovare un senso intelligibile relativo alla fede o alla morale nei brani biblici che sono di difficile interpretazione per il lettore, e in modo particolare per quei passi dell'Antico Testamento che risultavano molto lontani dall'orizzonte culturale romano. Rendendosi conto della notevole distanza temporale e culturale che esisteva tra il mondo letterario ebraico e il lettore romano, Gregorio cerca dei significati nei testi biblici che siano comprensibili per il lettore della sua epoca e proprio per questa ragione adopera la tecnica di applicazione teologico-letteraria della molteplicità dei sensi della Scrittura dentro una cosmovisione integrale e profonda del mistero della fede nella Chiesa. Leggiamo ancora nei *Moralia* che per *historiam* si crede nei fatti, per *allegoriam* si vedono adempiuti nella sua totalità, in un riferimento alla storia di Giobbe compiuta in Cristo. Questa funzione è pertanto di carattere teologico e oltrepassa la finalità puramente esegetica, benché sia anche presente. Il principio della parola divina viva e operante in Cristo per mezzo dello Spirito Santo permette di creare un collegamento tra vicende diverse, tra i fatti storici di Israele e i misteri riguardanti Cristo e la Chiesa, che sono sempre «nuovi» e permangono pur nella mutevolezza del tempo. In questo modo, la *historia* narra i fatti accaduti trasmessi dalla lettera e l'allegoria rinvia ad un ulteriore significato di carattere cristologico, profetico o etico. Per Gregorio quindi il senso letterale non è sempre sufficiente per spiegare il messaggio salvifico più profondo della parola di Dio, penetrabile integralmente solo in virtù di un'intelligenza spirituale alla luce del Nuovo Testamento. Gregorio espone chiaramente la sua concezione teologica della Sacra Scrittura. Afferma, ad esempio, «la Sacra Scrittura è di gran lunga superiore ad ogni

scienza e dottrina... perché con un medesimo discorso narra un fatto e rivela un mistero». La Scrittura rivela un mistero e contiene in se stessa un'autenticità dinamica che permette nuove interpretazioni a seconda delle diverse situazioni e letture. La Scrittura «cresce» con i lettori, diventa sempre più comprensibile per i lettori, semplici o dotti. La Scrittura ha una mirabile profondità, dichiara con linguaggio simbolico Gregorio, e la sua lettura e meditazione è simile alla raccolta di freschissime erbe che sono poi ruminare. La Scrittura quindi trasmette nel suo contenuto un mistero divino profondo ed inesauribile per l'uomo. La distinzione presente in Gregorio tra lo *scriptor*, l'estensore del testo, ed il vero *auctor* che è lo Spirito Santo stabilisce una base teologica fondamentale per procedere all'intertestualità che feconda il senso allegorico e trascende il senso letterale. Gregorio venera la storia sacra ma, nella sua ricerca dei «misteri» dell'allegoria, egli sottomette la Scrittura ad un processo di decontestualizzazione originario per riproporla in illimitati contesti viventi, creando così un criterio ermeneutico di autonomia semantica rispetto alla situazione della narrazione scritta. Con questo criterio un mistero che trascende il tempo e lo spazio può farsi accessibile in un certo modo alla mente umana. Per realizzare il suo progetto Gregorio stabilisce una circolarità ermeneutica tra i diversi significati estrapolabili nella Scrittura rispondenti ad una molteplicità di livelli di lettura e di interpretazione, che è stato definito dagli studiosi delle tradizioni patristiche come teoria dei sensi della Scrittura. Il pensiero di Gregorio si configura quindi come una spiegazione della Scrittura e della sua intrinseca potenzialità plurisemantica in un tentativo globale e processuale di illuminare la fede e la morale dei credenti. A seconda dei testi evidenziati, egli adopera una varietà di concetti per distinguere i diversi livelli di comprensione della Parola di Dio, che avendo una fonte di verità unica nel mistero di Dio, quando entra in rapporto con gli uomini deve trovare diverse forme di espressione adatte alle varie capacità di intelligenza umana. Così troviamo i concetti di «storia», «senso allegorico», «significato tipico», «senso morale», «intelligenza spirituale», che in differenti forme e in una certa libertà di espressione linguistica Gregorio utilizza per spiegare molti aspetti della fede e della morale prendendo come base i diversi sensi della Scrittura e applicando loro una trasposizione di significati di creatività analogica e nessi metaforici, simbolici e allegorici. In questo modo egli vuole cogliere il senso ultimo ed una comprensione coerente della parola di Dio in rapporto con la salvezza dell'uomo. Dunque, la sua non è solo un'esegesi ma anche una teologia, che parte dalla Scrittura ed elabora una riflessione sul mistero della fede e della salvezza. Prende come base quello che costituisce il contenuto della rivelazione trasmessa dalla Scrittura, cioè la storia della salvezza, per costruire poi, attraverso un linguaggio fortemente simbolico, un pensiero che intende coinvolgere, in una interpretazione unitaria, un'intelligenza della realtà alla luce del mistero salvifico di Dio nella quale convergono molteplici aspetti teologici, cristologici, ecclesiologici, antropologici, morali ed escatologici. L'azione di Dio nella storia è costante e Gregorio si sente in dovere di comprendere e far capire agli altri quale sia la logica di Dio che la Scrittura trasmette illuminando la storia e la realtà di ogni uomo in ogni epoca. La sua quindi non è solo un'esegesi ma una teologia configurata come metaesegesi e sviluppata riflessivamente verso una visione globale di fede e morale sulla realtà, su Dio, sull'uomo alla luce della parola di Dio. In realtà la sua preoccupazione principale è pienamente teologica tanto che la sua ricerca della comprensione della verità (*intellegentiam veritatis*) si inserisce nel cuore della finalità concreta della parola divina, la quale attua nella storia il rapporto di Dio con l'uomo e rivela il mistero della salvezza.

2. Il principio cristologico come chiave di interpretazione teologica convergente

Gregorio definisce il rapporto stretto esistente tra Antico e Nuovo Testamento spiegando metaforicamente, con l'immagine circolare doppia della ruota dentro un'altra ruota, come il Nuovo Testamento sveli il senso di quanto era stato annunciato nell'Antico. Introduce inoltre l'esempio di Adamo ed Eva a cui attribuisce il significato tradizionale di Cristo e la Chiesa. Stabilisce così il principio fondamentale e convergente di interpretazione cristologica che guida la sua comprensione biblica soggiacente al suo pensiero teologico, in questo caso concreto con un riferimento cristologico ed ecclesiologico:

Ruota in mezzo a un'altra ruota è il Nuovo Testamento in mezzo all'Antico Testamento, perché il Nuovo Testamento ha fatto vedere ciò che l'Antico Testamento annunciava. Per fare un esempio, che cosa significa il fatto che Eva vien fuori da Adamo immerso nel sonno, se non che la Chiesa viene formata dal Cristo morente?

Gregorio illustra ancora in questo brano del *Commento a Ezechiele*, con più esempi veterotestamentari, la sua idea centrale della completezza significativa di essi in Cristo definito anche Redentore, Sacerdote e Mediatore. Entrambi i testamenti «parlano» in realtà di Cristo, in cui convergono tutti e due. Si delineano così le tracce della sua teologia convergente mettendo in rapporto a livello scritturistico elementi cristologici, antropologici e soteriologici:

Che significa il fatto che Isacco viene condotto al sacrificio e porta la legna, viene posto sopra all'altare e rimane vivo, se non che il nostro Redentore, condotto alla passione, portò sulle sue spalle il legno della croce? E come uomo morì per noi nel sacrificio, in modo tale, però, da rimanere immortale come Dio. Cosa significa che l'omicida dopo la morte del sommo pontefice ritorna assolto nella propria terra, se non che il genere umano, che peccando si era inflitto la morte, dopo la morte del vero Sacerdote, cioè del nostro Redentore, viene prosciolto dai vincoli dei suoi peccati e ritorna in possesso del paradiso? Si ordina di fare nel tabernacolo il propiziatorio, di mettervi sopra, sulle due estremità due cherubini di oro puro, con le ali stese per coprire il luogo dove Dio parlava, rivolti l'uno verso l'altro e insieme verso il propiziatorio. Che cosa significa questo, se non che i due Testamenti convergono verso il Mediatore tra Dio e gli uomini, in modo tale che uno fa vedere quanto l'altro adombra? Che cosa vuol significare, infatti, il propiziatorio, se non lo stesso Redentore del genere umano?

Il processo analogico della trasposizione semantica che va dal senso letterale all'intelligenza spirituale dell'Antico Testamento, simbolizzato da Gregorio con l'immagine circolare delle ruote, ci è stato rivelato attraverso l'incarnazione di Cristo, chiamato qui «Redentore nostro», ed è simile al passaggio da una comprensione carnale ad un'intelligenza vivificata spiritualmente. Cristo fonda quindi l'intelligenza spirituale della rivelazione. Gregorio stabilisce così un'ermeneutica analogica di carattere metaesegetico mettendo in relazione interpretativa, attraverso alcune similitudini letterarie e semantiche, il significato dei testi veterotestamentari con l'assoluta potenzialità di senso che scaturisce dal mistero di Cristo; tale operazione, che oltrepassa il puro compito esegetico sul testo, è possibile grazie al carattere unitario dei misteri della fede che Gregorio reinventa a partire del reperto della tradizione:

Abbiamo detto che le ruote indicano i Testamenti. È vero, l'Antico Testamento ha camminato, perché ha raggiunto per mezzo della predicazione le menti degli uomini, ma si è voltato indietro, perché nei suoi precetti e sacrifici non poteva essere osservato alla lettera fino in fondo. Non è rimasto immutato, perché mancava in esso l'intelligenza spirituale. Ma quando il nostro Redentore è venuto nel mondo, ha fatto comprendere in senso spirituale ciò che in senso carnale non si poteva sostenere. E così mentre la lettera viene intesa in senso spirituale, viene vivificata in essa ogni espressione carnale.

In una allusione al fatto stesso dello studio dei misteri della parola di Dio, Gregorio dimostra la sua libertà espressiva nella denominazione dell'intelligenza spirituale di chiave cristologica che è chiamata anche senso o «intelligenza mistica»:

A quale altezza siamo elevati per scrutare i misteri della parola di Dio. È certo che nei nostri antenati noi eravamo cultori degli idoli. Ma ecco che ormai in virtù dello Spirito della grazia noi ricerchiamo le parole celesti. A che dobbiamo noi questo? Il Redentore del genere umano ha compiuto ciò che disse per mezzo del profeta: I forestieri si nutriranno nei deserti trasformati in pascoli ubertosi. Sì, questi oracoli dei profeti per i Giudei erano deserti, perché non vollero coltivarli ricercandone il senso mistico. Per noi si sono trasformati in pascoli ubertosi, perché ciò che il profeta dice della sua visione a livello storico, ha acquistato per dono di Dio, un sapore spirituale per la nostra anima.

La storia della salvezza, dalla legge e i profeti fino al Vangelo e gli apostoli era orientata alla predicazione dell'incarnazione del Signore (*Dominum*) che il Padre rivelò nei cuori degli uomini (*corda hominum*) per la nostra redenzione:

Dove si dirigono le parole di Dio se non verso i cuori degli uomini? Ma andavano in quattro direzioni, perché la Sacra Scrittura si dirige ai cuori degli uomini indicando i misteri per mezzo della Legge. Per mezzo dei profeti si dirige al cuore degli uomini in modo più chiaro, profetando il Signore. Per mezzo del Vangelo si dirige al cuore degli uomini, mostrando Colui che è stato profetato. Per mezzo degli apostoli si dirige al cuore degli uomini, predicando Colui che il Padre ha mostrato per la nostra redenzione. Le ruote hanno dunque facce e vie, perché gli oracoli divini offrono la conoscenza dei precetti facendo vedere le opere. E si muovono in quattro direzioni, perché, come abbiamo detto prima, parlano in tempo distinti, e anche perché predicano il Signore incarnato in tutte le regioni del mondo.

Qui vediamo in un linguaggio allegorico, simbolico e profetico un'interpretazione cristologica e soteriologica di tutto il mistero della salvezza trasmesso dalla Sacra Scrittura ed indirizzato al cuore degli uomini. Il senso allegorico permette di raggiungere questo senso cristologico e quindi un'elaborazione teologica convergente e unitaria intorno ad un nucleo essenziale. La penetrazione di un senso più profondo che ci permetta di comprendere i passaggi oscuri della Scrittura è fondata da Gregorio sulla spiegazione che Cristo stesso fece ai discepoli di Emmaus:

Il rotolo è il linguaggio oscuro della Sacra Scrittura, che è avvolto da pensieri così profondi che non è facile a tutti penetrarne il senso... E così il rotolo viene svolto quando ciò che era stato proferito in maniera oscura, viene spiegato nel suo significato. La Verità svolse questo rotolo quando compì davanti ai discepoli ciò che fu scritto: Allora aprì loro la mente perché comprendessero le Scritture.

L'interpretazione cristologica di molti riferimenti veterotestamentari ricorre frequentemente in Gregorio. Cristo è designato spesso con i termini di Mediatore o Redentore in rapporto con l'uomo e accoglie il significato più o meno analogico di molti simboli della Scrittura come il balenio, il candelabro, il monte, la porta, il firmamento. Prendiamo a modo di esempio in un contesto più ampio l'omelia sesta del primo libro su Ezechiele. Commentando il brano di Esodo 25,31 Gregorio elabora un'esegesi allegorica sul candelabro d'oro puro di carattere cristologico ed antropologico. Il candelabro è Cristo perché lui è la luce che risplende nel mondo. Poi ci sono due aspetti, la materia da cui è fatto il candelabro e la qualità di questa materia. Il candelabro è fatto d'oro purissimo. Questo indica il fatto che l'uomo Gesù Cristo è senza peccato. La qualità dell'oro è la duttilità, la quale manifesta che tramite la sofferenza Gesù, concepito e nato come vero Dio e vero uomo, è arrivato alla gloria tramite i dolori della passione. In seguito, nella stessa omelia, viene fatta una descrizione articolata del corpo di Cristo che è la Chiesa, «che siamo noi», attribuendo un significato simbolico alle parti del corpo umano e alla loro

connessione. La testa, il capo, Cristo, che ha più vicino il petto, gli apostoli, a cui si uniscono le braccia, i martiri, e le mani (i pastori ed i dottori). Prendendo l'immagine del candelabro, in tutte le sue parti. Così fa vedere che Cristo cresce nella misura in cui il suo corpo (che siamo noi) cresce nella perfezione spirituale; nella misura in cui si avvicina alla «plenitudine» del Cristo, secondo l'allusione paolina che Gregorio cita. In un secondo momento, si serve della stessa immagine del candelabro: la Chiesa (il fusto), che è propriamente il corpo di Cristo, da cui sorgono i predicatori (i bracci) che fanno sentire nel mondo «una voce dolce» (*dulcem sonum*). I calici, che sono le menti degli ascoltatori, sono riempiti del vino della conoscenza che arriva grazie alla predicazione (sfera). L'ecclesiologia è fortemente fondata sulla cristologia e si dischiude verso la pastorale (la predicazione) e la spiritualità ed ha senso solo in quanto Cristo è insieme il suo punto di partenza (*Redemptor noster*) e il suo punto di arrivo (*plenitudinis Christi*). Questa interpretazione simbolica del candelabro biblico è insieme cristologica ed ecclesiologica perché tratta del Cristo totale, il capo e il corpo. Il suo linguaggio analogico mostra la potenzialità ermeneutica di un simbolo veterotestamentario suscettibile di un riferimento semantico che lo trasforma in un insegnamento teologico. Nel Commento al libro di Giobbe, Gregorio propone una significazione «tipica» del personaggio secondo l'uso ermeneutico paolino (*typus*) del rapporto tra la prefigurazione di un episodio veterotestamentario e il suo completamento nel Nuovo Testamento. Ciò avviene non solo per una somiglianza esteriore ma anche per il modo coerente con cui Dio agisce nell'economia della salvezza compiuta in Cristo. La tipologia dischiude anche l'intelligenza contemplativa dell'ineffabile divino verso una comprensione più alta della parola di Dio: «Un altro cerca attraverso il "tipo" la comprensione contemplativa». In Giobbe, che offre il sacrificio nell'ottavo giorno, è prefigurato profeticamente Cristo nel mistero della risurrezione, non per arbitraria attribuzione, ma per ispirazione dello Spirito Santo. In Cristo, infatti, si riconosce l'adempimento delle Scritture (cf. Lc. 4,17-21; 22,37; 24,27). La spiegazione tipologica del libro di Giobbe si articola principalmente in due fasi, cristologica ed ecclesiologica: «Per lo più espone i fatti propri in modo tale da annunciare profeticamente attraverso il "tipo" i fatti della santa Chiesa e del nostro Redentore». Giobbe come figura di Cristo appare rappresentato, secondo un'interpretazione comune, come il Cristo paziente, che rimane fedele nelle prove. Egli dice infatti che tutti i giusti che vissero santamente prima di Gesù, lo hanno annunciato con le loro opere e con le loro parole. In questo senso Giobbe è considerato da Gregorio una figura dei misteri (*mysteria*) dell'incarnazione e un'icona privilegiata dei misteri (*sacramenta*) della Passione di Cristo. Non ci fu nessun giusto che non abbia prefigurato e preannunziato il Cristo. Era infatti opportuno che tutti mostrassero in se stessi la bontà di lui, dal quale attingevano la loro bontà e l'utilità da rendere agli altri. Doveva essere promesso senza interruzione Colui che si donò per essere ricevuto senza misura e per essere posseduto senza fine. Nel loro insieme i secoli dissero ciò che la fine dei secoli ha manifestato per la redenzione universale. Fu dunque necessario che il beato Giobbe, il quale annunziò i grandi misteri dell'Incarnazione, esprimesse altresì nella propria vita Colui che descriveva con le sue parole; che mostrasse con le proprie sofferenze ciò che il Cristo avrebbe sofferto e predicesse i misteri della Passione con tanta maggior verità in quanto li profetava con le sue sofferenze più che con le sue parole. Anche più avanti, nella Prefazione, Gregorio torna sull'identificazione figurata tra Giobbe e il futuro Redentore, alla luce del fatto che Giobbe significherebbe «il sofferente». L'unione tra Cristo e la Chiesa, simbolizzata con l'analogia dello sposo e della sposa, fa che Giobbe sia ugualmente identificato come figura della Chiesa, sposa di Cristo e vessata da più parti. Questa lettura di Gregorio amplifica il

significato originale di Giobbe per illuminare la comprensione di quello che è la Chiesa. Ciò che si dice di Cristo, come capo del corpo, si può predicare anche della Chiesa, corpo di Cristo. E il titolo di sofferente si può attribuire anche alla Chiesa. Leggiamo infatti: «Il nostro Redentore forma una sola persona con la santa Chiesa». E più avanti, nello stesso paragrafo:

Colui che come capo è lo sposo, come corpo è la sposa; è necessario quindi che ogni volta che si dice qualcosa del capo immediatamente si estenda al corpo e, viceversa, occorre risalire subito al capo quando si fa riferimento al corpo. Il beato Giobbe è simbolo profetico (typum) del Cristo che doveva venire e insieme del suo corpo.

L'ermeneutica tipologica applicata al linguaggio biblico mostra la potenzialità di un messaggio sempre aperto al riempirsi di nuovi significati concreti da parte della comprensione dei lettori, come dice Gregorio, oltre al senso originale del testo voluto dall'autore umano: le parole della Scrittura «come spesso abbiamo già detto, diventano più intelligibili secondo la disposizione dei lettori». Le nuove interpretazioni scaturiscono necessariamente, secondo Gregorio, a causa della distanza contestuale esistente tra le molteplici letture del testo sacro fatte in differenti epoche. Infatti, la lettura della Scrittura, realizzata in diversi contesti e momenti, va applicata a situazioni diverse e illumina differenti realtà. In questo caso Gregorio per mezzo del senso tipico applica la figura di Giobbe al nuovo contesto della Chiesa in cui lui vive, che è diverso del significato originale del testo, e con questa applicazione di lettura annulla la distanza di significati esistente tra il senso originale ed il nuovo senso da lui attribuito per rendere più significativa una realtà all'interno di un contesto differente. Gregorio non cerca tanto il significato originale della Scrittura ma il significato nella sua realtà vitale alla luce della Scrittura. La sua preoccupazione è rendere permanentemente significativa la lettura della Scrittura.

3. Escatologia e morale, contemplazione e pastorale

L'interpretazione spirituale della Scrittura sta alla base della tensione escatologica e morale, contemplativa e profetica ed ha al suo interno lo sguardo sulla realtà del suo tempo che contribuisce alla configurazione metodologica della sua teologia. La visione che egli ha dell'azione di Dio nella storia è articolata secondo le circostanze storico-culturali del suo tempo e la teoria dei sensi della Scrittura con il conseguente processo plurisemantico dell'analogia metaesegetica. L'orientamento prevalentemente spirituale ed etico è segnato proprio da due aspetti, quello vitale e quello teorico che permettono di stabilire dinamicamente la circolarità coriflessiva pragmalinguistica che feconda il pensiero gregoriano. I significati allegorico-tipologici vanno completati con il senso morale in modo che sia completato il pensiero con l'insegnamento cristiano e «l'edificazione degli altri». La finalità pastorale dischiude il metodo che Gregorio adopera nella configurazione del suo pensiero. Come abbiamo già esposto, Gregorio basa l'elaborazione del suo pensiero teologico sulla componente «storica» degli eventi biblici letti secondo la «lettera» per svilupparne poi, attraverso l'«allegoria», il loro senso attuale, vitale e parenetico come chiave di comprensione della storia presente, ispirandosi alla lettera a Timoteo che afferma l'utilità della Scrittura per insegnare, per esortare e per la dottrina (cf. 2Tim. 3,16). Le interpretazioni tipologica e morale sono interconnesse ed esprimono un valore profetico in numerose espressioni di parole e personaggi biblici. Ma l'interesse principale ed esplicito è legato, come già accennato, all'esperienza della contemplazione e all'applicazione morale

pratica intesa come edificazione degli altri: *In questo commento può sembrare che io trascuri spesso il senso letterale per applicarmi con maggiore impegno nel vasto campo della contemplazione e della moralità.* Il significato morale è spiegato in seguito da Gregorio con la metafora del fiume ed esprime la preoccupazione pastorale che ha sempre in mente nella sua teologia. È importante per chi parla di Dio, completare il discorso con il senso morale e pratico che contribuisce da una parte a compiere la finalità della parola di Dio e, dall'altra, a completare una conoscenza teologica integrale:

Ma è necessario che chi parla di Dio si preoccupi di istruire moralmente quelli che lo ascoltano, e quindi può ritenere di condurre bene il suo discorso, se, quando l'opportunità di edificare lo richiede, si allontana utilmente dal suo punto di partenza. Il commentatore della parola di Dio deve comportarsi come un fiume. Un fiume, quando lungo il suo corso viene a trovarsi in valli profonde, subito vi si precipita con impeto e non rientra nel suo alveo se non dopo averle sufficientemente riempite. Proprio così deve comportarsi il commentatore della parola di Dio: qualunque sia il tema che tratta, se lungo il suo cammino incontra una buona occasione di edificare, rivolga verso questa valle l'onda della sua parola e non rientri nell'alveo del suo discorso se non dopo esserci sufficientemente riversato nel campo dell'argomento sopraggiunto.

La teologia della storia della salvezza, della *dispensatio*, ha in Gregorio alcune particolarità originali in quanto la convergenza cristologica tradizionale è completata con una prospettiva etica che percorre tutto il suo pensiero. Alcune virtù come la carità e l'umiltà hanno una rilevanza maggiore. L'umiltà occupa un posto centrale nella via della sapienza e della contemplazione di Dio e si oppone radicalmente alla superbia e alle sue conseguenze che impediscono di raggiungere la luce della verità. Quelli che credono di essere sapienti non possono contemplare la sapienza di Dio, poiché sono tanto più lontani dalla sua luce in quanto non sono umili presso di sé; perché nella misura in cui nella loro mente cresce il gonfiore della superbia, esso chiude lo sguardo della contemplazione; e nella misura in cui essi ritengono di essere più luminosi degli altri, si privano della luce della luce della verità. Si mette così in risalto la relazione stretta e vincolante tra conoscenza della verità, contemplazione di Dio e pratica dell'umiltà. Anche nella Regola Pastorale leggiamo che «è cieco chi non conosce la luce della contemplazione celeste». L'interpretazione della storia assume spesso in Gregorio una prospettiva teologica ed escatologica con un senso di vicinanza del giudizio e della fine del mondo che comporta a sua volta una concezione particolare della vita attiva e della vita contemplativa. Lui sottolinea che senza la vita contemplativa una persona può salvarsi, ma senza la vita attiva delle buone opere no:

Chi, infatti, conoscendo Dio può entrare nel suo regno se prima non ha operato bene? Perciò, senza la vita contemplativa possono accedere alla patria celeste coloro che non trascurano le opere buone che possono compiere; mentre, senza la vita attiva non possono entrarvi se trascurano le opere buone che possono compiere.

La vita contemplativa è superiore a quella attiva perché quella attiva finisce con la vita mortale e quella contemplativa invece raggiunge la sua pienezza nella vita immortale. Gregorio prende l'immagine tradizionale dei personaggi evangelici di Marta e Maria come simboli di entrambi i tipi di vita, aggiungendo il ricordo di Mosè per cui la vita attiva era considerata servitù e la vita contemplativa era legata alla libertà. La sua preoccupazione per la situazione critica di Roma causata dall'impatto con i barbari e la sua assunzione di responsabilità politiche come *praefectus urbi* gli impediscono di dedicarsi all'oggetto che costituisce la sua priorità spirituale, cioè la vita contemplativa (*contemplandi otia*). I barbari sono considerati crudeli e feroci, oltre che *infedele*, ma la loro azione devastatrice è attribuita da Gregorio anche come conseguenza dei propri peccati e presa quindi come

insegnamento per la pratica dell'umiltà. Il rapporto tra contemplazione, escatologia e storia concreta non diminuisce l'interesse di Gregorio per quest'ultima. Egli, infatti, aveva esortato anche a non trascurare la base della storia quando si cerca l'intelligenza spirituale: Una cosa però raccomando caldamente: chi si eleva all'intelligenza spirituale, non venga meno al rispetto della storia. Il mistero dell'azione salvifica di Dio nella storia è la chiave d'interpretazione gregoriana degli avvenimenti cruciali della storia sacra e profana: l'elezione del popolo di Israele, l'elezione dei pagani, il ruolo dell'impero romano, l'impatto con i barbari, la cristianizzazione dei barbari, la redenzione finale di tutti i popoli. Le sue lettere ci mostrano che egli prende parte attiva nella missione inviata nel 596 verso gli Anglosassoni, nella promozione della conversione dei Longobardi e dei Visigoti e nella confermazione del cattolicesimo dei Franchi in una visione universale della Chiesa (*sancta universalis Ecclesia*). Quest'ultima è interpretata, con una citazione del Cantico dei Cantici, come la Gerusalemme della visione di pace alla quale tende nell'anelito escatologico delle realtà celesti. Il passaggio dalla storia all'allegoria, dall'esterno all'interno, richiama in Gregorio corrispettivamente la tensione spirituale che si genera passando dalla azione alla contemplazione, dalle cose terrene alle cose celesti, dalle opere esteriori al ritorno in se stessi per trovare Dio. Questa complementarità psicologica ed esistenziale della dialettica foris -- intus è costante in Gregorio. L'amore ha un suo ruolo nel processo della conoscenza e della contemplazione: *Conosciamo, mediante l'amore, la bellezza del nostro creatore offerta alla nostra contemplazione, alla quale tendiamo*. Nel suo Commento al Cantico dei Cantici Gregorio stabilisce una scala di tre gradini nella sua considerazione della morale e le cose del mondo per arrivare alla contemplazione di Dio:

Prima certamente viene il mettere in ordine il comportamento; poi il considerare tutte le cose presenti come se non fossero; e in terzo luogo viene il guardare le cose pure con una celeste e interiore penetrazione di cuore. Così, per questi gradi dei libri si fa una scala verso la contemplazione di Dio: perché, mentre per prima le cose oneste del mondo sono gestite bene, poi sono disprezzate anche le cose oneste del mondo, si contemplino anche le cose intime di Dio fino all'estremo.

Con la simbologia del bacio e del contatto sensuale ricorrente nel Cantico dei Cantici Gregorio vuole parlare della conoscenza interiore e dell'esperienza intima e gioiosa che proviene da Dio: *Mi baci con il bacio della sua bocca, mi tocchi dentro, perché conosca con intelligenza e gioisca, non già delle voci dei predicatori ma con il tatto della sua grazia interiore*. La visione della contemplazione nella vita eterna trascende la conoscenza (scientia) che per fede si ha nella vita terrena. I simboli di entrambi i tipi di conoscenza, presi dal Cantico, sono il vino e il petto (ubera) dello sposo, risultando quest'ultimo superiore in quanto per Gregorio l'esperienza della visione oltrepassa l'esperienza della fede:

Perché i tuoi petti sono migliori del vino. Giacché il vino è la scienza di Dio, che possiamo ottenere in questa vita. Tuttavia il petto dello sposo è abbracciato quando nella patria eterna già è contemplato per l'abbraccio della presenza. Dica allora: il tuo petto è migliore del vino, e dica così: grande è la scienza che di te mi hai dato in questa vita; grande è il vino della tua conoscenza con cui mi ubriachi; ma il tuo petto è migliore del vino: perché allora per la visione e per la contemplazione sublime si trascenderà quello che di te si sa per fede.

La visione escatologica della conoscenza ed il ruolo dell'esperienza della contemplazione sono presenti quindi in Gregorio al momento di individuare gli elementi che confluiscono nel suo metodo teologico e nell'elaborazione finale della sua riflessione.

4. Conclusione

Il metodo teologico di Gregorio Magno ci si rivela come esperienza ermeneutica della Sacra Scrittura configurata letterariamente in un processo plurisemantico di trasposizioni analogiche metaesegetiche verso una riflessione teorica e pratica sulla fede e la verità. Tanti elementi individuati che confluiscono nel metodo teologico gregoriano, come la base fondamentale della Scrittura e i suoi sensi, la centralità del mistero di Cristo, la ricorrenza dell'esperienza spirituale, la prospettiva escatologica o la finalità pastorale, hanno una valenza permanente per la metodologia teologica e recenti documenti della Chiesa ne hanno ricordato la portata per l'attualità. La parola di Dio come anima della teologia e punto di partenza per capire il mistero di Dio nella sua rivelazione all'uomo fu messa in risalto dal Concilio Vaticano II (*Optatam totius* 16). D'altra parte il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992 espone anche la teoria tradizionale dei sensi della Scrittura ai numeri 115-117. Ugualmente è rilevata in *Optatam totius* 14 la centralità del mistero di Cristo e del mistero della salvezza oltre che la finalità pastorale della teologia. *Dei Verbum* 8 allude alla crescente comprensione della parola di Dio che sotto l'assistenza dello Spirito Santo progredisce nella Chiesa sia attraverso la contemplazione e lo studio dei credenti, sia attraverso l'esperienza dell'intelligenza spirituale, verso la pienezza della verità nel compimento definitivo della parola di Dio. Questi elementi, evidenziati dal Vaticano II, si riscontrano come principi fondamentali della riflessione teologica di Gregorio Magno e proclamano l'ineludibilità della relazione tra parola di Dio, esperienza spirituale e teologia per un futuro fruttuoso e di convergenza integrale della teologia. La mancanza di alcuni di questi elementi metodologici di base può risultare causa di sterilità della teologia nel senso che si potrebbero dimenticare alcuni aspetti che contribuiscono a fornire un significato della parola di Dio veramente pieno, globale e profondo per l'uomo contemporaneo. Ogni teologo offre la sua lettura teologica della storia per illuminare la vita degli uomini dentro un mistero della salvezza rivelato, celebrato, pensato, sperimentato. Gregorio lo fece nel suo tempo. A noi tocca rinnovare questo proposito permanente nel nostro contesto esistenziale. Certamente non possiamo ripetere oggi il risultato riflessivo della produzione di Gregorio, ma nella sua teologia abbiamo trovato alcuni elementi essenziali che possono fecondare una lucida teologia contemporanea. Il metodo teologico di Gregorio si basa sull'interpretazione della Scrittura e quindi sull'esperienza ermeneutica con la parola di Dio divenuta linguaggio significativo che rivela una realtà e un mistero che la Chiesa custodisce sotto la guida dello Spirito. La sua non è solo un'esegesi ma una vera e propria teologia che oltre a spiegare il puro significato della Scrittura elabora una riflessione globale sulla fede e la morale nel contesto culturale della patristica del suo tempo. Non dobbiamo attribuire a Gregorio Magno schemi teologici anacronistici e il nostro contesto culturale, i nostri problemi ed il livello delle nostre conoscenze sono ovviamente diversi, ma il suo pensiero appare coerente in se stesso, intelligente, sapiente e creativo. Riesce a illuminare tanti aspetti del mistero di Dio e del mistero dell'uomo, della storia e della vita. La pretesa di conoscenza oggettiva della realtà non è possibile al di fuori della mediazione del linguaggio ed il linguaggio è sempre un'interpretazione. La ragione teologica di Gregorio Magno si basa sulla sua esperienza della Scrittura, cioè il testo scritto della parola di Dio tramutato in forma, che diventa ragione ermeneutica nel tentativo di comunicare interpretazioni significative per la comunità cristiana. Gregorio ci offre una interpretazione della Scrittura nell'ampio contesto della fede ecclesiale e quindi elabora una teologia di carattere ermeneutico

nell'autoconsapevolezza del fatto che non può appropriarsi di quello che interpreta. Il significato permanente del mistero della salvezza di Dio in Cristo offerta all'uomo costituisce una profonda esperienza che ad ogni autore spetta di reinterpretare nella Chiesa e nel contesto culturale del suo tempo senza esaurire mai la pienezza reale della verità. La riflessione teologica di Gregorio stabilisce il processo di correlazione critica che vuole superare la distanza semantica esistente tra la lettura originale della Scrittura e la lettura che lui fa per la sua comunità in un contesto storico diverso. Questo processo risulta in Gregorio di carattere plurisemantico dal momento che lui crea molte interpretazioni attraverso una tecnica metodologica tradizionale nei Padri della Chiesa che si potrebbe chiamare analogica in quanto cerca delle analogie linguistiche o semantiche con altri testi della Scrittura di cui risultano sensi che oltrepassando il carattere meramente esegetico sono addirittura metaesegetici e propriamente teologici. La sua ragione teologica è guidata fondamentalmente dal principio cristologico e dalla prospettiva escatologica ma anche dalla ragione pratica, morale e pastorale, che è matrice di senso per una intelligenza nuova e integrale dell'evento cristiano. La circolarità ermeneutica, possibile grazie allo Spirito Santo, è raggiungibile all'uomo solo nella misura in cui partecipa nella fede alla dinamica misterica cristiana. La verità totale rimane sempre trascendente e insubordinata alla nostra esperienza finita ed alla nostra parziale ragione ermeneutica.

Aggiunta

Il padre Henri de Lubac, in uno dei suoi volumi dedicati all'esegesi medievale, ha dedicato un capitolo al "Medioevo gregoriano", perché c'è un filone di cultura del Medioevo che si rifà a lui. Ricordo un episodio curioso: capitò a uno scrittore del secolo XII, abbastanza noto, Ruperto di Deutz, che in un suo trattato sullo Spirito Santo, suscitò molte perplessità per alcune affermazioni che ai suoi confratelli sembravano poco chiare. In una lettera che scrisse ad un monaco, gli parlò di queste difficoltà che la sua opera aveva suscitato, e gli disse: "Guarda, sarebbe bastato che io dicessi alla fine: «*ut ait Gregorius*» (=così dice Gregorio) – e tutto sarebbe finito, perché allora nessuno avrebbe mosso alcuna obiezione!" Tra le opere varie di Gregorio ce n'è una che interessa specialmente la spiritualità dei monaci ed è su quella che vorrei soffermarmi, per il modo in cui questa opera è nata e perché ci può aprire una finestra su quello che si diceva nei monasteri dell'Alto Medioevo, conversando tra confratelli. Questa sua opera sono i *Moralia in Job*: sono considerazioni morali – la sacra Scrittura si presta a varie interpretazioni, una delle quali è quella morale-allegorica. Il protagonista del libro biblico, Giobbe è visto come tipo di Cristo e anche come modello per i monaci con la sua vita, la sua esperienza, ricca di insegnamenti - ma di insegnamenti che andavano proposti, spiegati, meditati, in conversazione amichevole. Avendo fondato il suo monastero, sant'Andrea al Celio, nella propria casa, Gregorio ne divenne il responsabile, anche se non assunse mai il titolo di abate, ma era felice di quel monastero, come centro di vita monastica e di preghiera, di lavoro e di lettura della sacra Scrittura. La comunità divenne numerosa: diventato papa, mandò quaranta monaci in Inghilterra. Mandato a Costantinopoli, Gregorio volle portare con sé alcuni confratelli di quel monastero, per continuare questi discorsi. Là, a Costantinopoli, immerso in tanti problemi, Gregorio amava passare delle ore conversando con questi pochi. Ma quelli rimasti nel monastero a Roma volevano sapere che cosa diceva Gregorio, qualcuno prese gli appunti, e così i commenti sono arrivati anche a noi - anche perché, diventato papa, riprese di nuovo il modello monastico di vita, e prese alcuni confratelli per vivere con lui.

L'interlocutore del libro IV dei *Dialoghi* è un monaco. E con loro continuò a commentare il libro di Giobbe. Per tanto questa opera accompagna tutta la vita di Gregorio. Certo, l'esegesi medievale è sempre un po' difficile, anche se questi primi ascoltatori di Gregorio erano contenti di queste spiegazioni. Le altre sue opere sono molto importanti: la *Regola pastorale* è diventata il manuale per i chierici come la Regola di Benedetto per i monaci. Ma indubbiamente la *Regola pastorale* di Gregorio Magno ha avuto una grande risonanza, perché insegna ai vescovi come devono esercitare il loro compito. Recentemente nell'Università Cattolica si è svolto un convegno, tutto dedicato alla *Regola pastorale*. Gregorio scrisse numerosissime lettere; sono raccolte in quattordici libri, secondo gli anni del suo pontificato. Ci sono delle lettere di grande valore spirituale, ma nella maggior parte dei casi sono importanti perché trattano problemi di carattere anche monastico, indirizzate come sono ad abati, a vescovi e a sacerdoti; affrontano problemi pratici, reali, organizzativi, giuridici, ma non sempre questioni spirituali. Gregorio scrisse anche le famose *Quaranta omelie sui Vangeli della domenica*, delle prediche che faceva per la gente durante la Messa festiva, così anche *Le omelie su Ezechiele*, poi c'è un *Commento sui libri dei Re*, sul quale si discute, se sia o meno un'opera di Gregorio, poi ci sono i quattro libri dei *Dialoghi*. Anche qui, qualcuno ha avanzato delle riserve, ma queste non sono difficoltà insormontabili – uno studioso americano, Clarke, dice che i *Dialoghi* hanno uno stile diverso dalle altre opere; certo, perché appartengono ad un altro genere letterario, essendo dei racconti sulla vita e sui miracoli dei santi padri dell'Italia antica, di sant'Antonio abate, per esempio. Un libro intero, il II, è dedicato a san Benedetto. Questo libro è l'unica fonte agiografica su Benedetto giunta a noi. Questi racconti sono importanti per la spiritualità che riflettono e per il pensiero che sottostà a quei racconti. Per questa ragione, essendo così varia l'opera di Gregorio, ho pensato di dedicare questo spazio alla lettura di qualche brano dei *Moralia in Job*, questa opera che è stata scritta per i monaci, a colloquio con i monaci e che ci mette in un ambiente che si colloca alle origini del monachesimo benedettino, anche se Gregorio non aveva ancora in mano la RB, che pure aveva conosciuto e che ha elogiato. *Moralia in Job* è testo ricchissimo di osservazioni che ci permettono di percepire a distanza di secoli quello che Gregorio diceva, commentando questo libro biblico, un esempio di come avvenivano questi colloqui monastici. In base di essi si trasmetteva un messaggio, un certo modo di vivere, che ebbe grande successo. Qui non troviamo i trattati, come quelli di san Bernardo sull'amore di Dio, sull'umiltà, eccetera; non è un'opera teorica, ma sono riflessioni che nascono leggendo il libro di Giobbe. "C'era nella terra di Hus un uomo chiamato Giobbe, che era uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno dal male." Gregorio dice: "Che cosa ci dice la sacra Scrittura? Dice che quest'uomo abitava in un certo luogo, per farci capire di più quali erano le sue virtù; chi non sa che Hus è un paese dei gentili? – fuori della Terra promessa, quindi. Ora i pagani erano immersi nei vizi, perché non conoscevano il Creatore, perciò dire che abitava in una terra di pagani e insieme fargli le lodi, dicendo che era un uomo retto che temeva Dio vuol dire che fu buono anche in mezzo ai cattivi. Ne consegue, dice Gregorio, che essere buoni là dove tutti sono buoni richiede meno virtù; ci sono degli esempi. Giobbe aveva più merito. Possiamo applicare questa osservazione ai nostri giorni. C'è però un'altra possibilità: essere cattivi in mezzo ai buoni – questo è peggio e da condannare. Se l'ambiente del monastero è un ambiente di buoni, certo essere buoni in monastero dovrebbe essere più facile, che non essere buoni fuori in mezzo ai cattivi, ma se avvenisse che si è invece cattivi in mezzo ai buoni, comprendete come la condanna è assoluta. Gregorio pone subito la sua riflessione su una graduazione morale: gli basta "C'era nella terra di Hus un uomo chiamato Giobbe, uomo integro e retto, temeva Dio ed era alieno dal

male.” “Questo uomo ebbe sette figli e tre figlie, possedeva migliaia di pecore e di cammelli, cinquecento buoi, cinquecento asine e molto numerosa era la sua servitù. Questo uomo era il più grande fra tutti i figli d’Oriente.” “Ebbe sette figli e tre figlie – Gregorio commenta – Spesso il cuore dei genitori è tirato all’avarizia della prole numerosa, perché avendo molti figli, ha molti eredi e quindi dev’essere costretto a dividere la sua eredità. Quanto invece fosse santa la mente del beato Giobbe lo dimostra il fatto che era giusto e ebbe molti figli, non era un avaro, non ci teneva. Sapete che il problema di mantenere integra la propria eredità è all’origine anche delle vocazioni forzate, costrette, che non rappresentano una bella pagina nella storia della Chiesa, anche nell’età moderna. Alcune grandi famiglie, lo si capisce dalle ricerche fatte, mandavano figli e figlie in monastero proprio con questa preoccupazione, per mantenere integro il patrimonio. Nel monastero delle Benedettine di Lecce – ancora oggi è un grande monastero – entrò una bambina di due anni, che portò con sé in monastero la nutrice: è chiaro che tale “vocazione” non fu una scelta libera e matura. Ma in questo caso l’esito fu felice: la bambina crebbe e diventò abbadessa e la sua famiglia le mostrò sempre attenzione e affetto, le donò anche un ostensorio molto bello, enorme, ma così pesante che i sacerdoti non possono neanche adoperarlo per l’esposizione. Così non possiamo condannare tutte queste vocazioni, ma in molti casi la preoccupazione dell’avarizia aveva anche queste conseguenze. “Quanta invece fosse santa la mente del beato Giobbe, lo dimostra il fatto che era giusto e aveva molti figli. Nel principio della sua storia si dice che era devoto nell’offrire sacrifici; in seguito egli ricorda di essere stato pronto ad aiutare i bisognosi. Riflettiamo quanto sia stata solida la virtù di questo uomo, che neppure l’affetto per tanti eredi poté piegare alle leggi dell’eredità” – di mantenere cioè il suo patrimonio. Aveva poi numerosi armenti: pecore, cammelli, e qui Gregorio dice: “Perché la Bibbia ricorda questi grandi possedimenti che Giobbe aveva? Per mostrare quanta era la sua virtù, si dice che era molto ciò che egli poi pazientemente perdette, quando Dio, accettando la proposta del nemico dell’uomo, lasciò che Giobbe fu spogliato di tutto; anche nella povertà e nella prova quindi Giobbe rimase saldo e fedele al Signore. Grande era il suo patrimonio, ma più grande ancora la sua virtù e il suo merito. “Il Signore ha dato, il Signore ha tolto – sia benedetto il nome del Signore!” “È da notare che prima si enumerino le ricchezze del cuore, i figli, poi le ricchezze materiali, cioè il bestiame, i campi, eccetera, in modo che il lettore si renda conto di tutto – per farci capire che ciò a cui siamo più attaccati sono i beni del cuore, non i beni materiali. Infatti al solito l’abbondanza dei beni materiali distoglie pure la mente dal timore di Dio, quanto più le costringe a pensare a molti interessi, appunto perché la mente si disperde in molte cose, non può restare fissa in pensieri interiori, come indica la Verità stessa nella parabola del seminatore che semina anche tra le spine: colui che ascolta la parola di Dio, ma lascia poi che le sollecitudini del mondo e le illusioni delle ricchezze soffochino la parola, che resta senza frutto.” Gregorio commenta il libro di Giobbe, ma Giobbe come figura di Cristo, e riletto anche alla luce degli insegnamenti del Vangelo. “Invece si dice che il beato Giobbe aveva un grande capitale, ma poco dopo afferma che attendeva con premura ad offrire sacrifici a Dio. Proprio perché stava bene, offriva sacrifici, era retto e si comportava secondo la legge di Dio in modo onesto.” Questo è molto importante: Giobbe anticipa proprio quegli insegnamenti che Gesù stesso è venuto ad incarnare. “Consideriamo perciò la santità di questo uomo, che attese con tanta diligenza al servizio divino, pur avendo tanti pensieri per la famiglia numerosa. Non splendeva a quel tempo il precetto di abbandonare tutto – non c’era ancora la parola evangelica «Se vuoi essere perfetto, va’, vendi quello che hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi» - eppure il beato Giobbe osservava in cuor suo la sostanza di quel precetto e in

certo qual modo l'aveva anticipato. Infatti con la mente aveva abbandonato quel capitale che possedeva senza goderne." "I suoi figli sollevano andare a fare banchetti in casa di uno di loro, ciascuno nel suo giorno, e mandavano a invitare anche le loro tre sorelle, per mangiare e bere insieme." Qui, dice Gregorio, quando c'è tanta ricchezza, c'è anche tanti delitti, tanti discordi – è più facile che non ci sia accordo tra figli quando c'è un grande patrimonio da dividere. Invece qui questi figli e le figlie andavano d'accordo, tanto che si invitavano a vicenda ad andare e pranzare insieme "...è grande gloria della buona educazione impartita da loro padre, che egli fosse ricco, che i figli andassero d'accordo. E mentre c'era un capitale da dividere tra loro, pure i loro cuori erano pieni di indivisibile amore." Questa è una grande constatazione e una grande lezione: *Moralia* – cose che possono capitare tutti i giorni, oggi come allora. "Quando avevano compiuto il turno del banchetto, Giobbe li mandava a chiamare per purificarli. Si alzava di buon mattino e offriva olocausti, secondo il numero di tutti loro: Giobbe infatti pensava: «Forse i miei figli hanno peccato, o hanno offeso Dio nei loro cuori» - e così fece sacrifici di espiatione. Quando la Scrittura dice che Giobbe mandava a purificarli ci mostra chiaro come sarebbe esigente se si fosse trovato fra loro, egli, che pure assente, se ne preoccupava, ed offriva per ciascuno un olocausto di purificazione." Quel santo uomo sapeva bene che è quasi impossibile celebrare conviti, banchetti, chiacchierare, fare festa, senza cadere in colpa e che il godimento dei banchetti deve venire espiato con un grande sacrificio di purificazione. Giobbe non ci andava, ma sapeva che vivendo in una terra dei gentili, i figli potevano contrarre costumi mondani e faceva sacrifici espiatori per purificare i figli dalle eventuali colpe. "...ci sono infatti dei difetti che è impossibile, o quasi, eliminare dai banchetti. Quasi sempre nel pranzo opulento si trova un godimento voluttuoso, infatti, mentre il corpo si lascia portare dal piacere del cibo, il cuore si abbandona alla gioia vana." I Padri della Chiesa erano sempre d'accordo che è meglio evitare le occasioni di tentazione. Leone Magno per esempio diceva che è quasi impossibile che chi compra e vende possa sempre evitare il peccato. "...diceva: «Per caso non abbiano peccato nel loro cuore» – si preoccupava dei suoi figli – egli aveva educato i suoi figli ad essere perfetti in opere e in parole e perciò il padre si preoccupava solo dei loro pensieri. Noi però dobbiamo guardarci dal riprendere con audacia e sicurezza i pensieri interiori degli altri, perché sappiamo che il nostro sguardo non può penetrare nell'oscurità dei pensieri altrui." Giobbe aveva la virtù della perseveranza e Gregorio dice infatti che Cristo è raffigurato in Giobbe. "Per lo più quando noi ci teniamo al rigore della giustizia, lasciamo la mansuetudine, e quando desideriamo di conservare la mansuetudine, ci allontaniamo dalla rettitudine della giustizia" – a Gregorio piace creare questi confronti – "invece il Signore incarnato mantenne la semplicità con la rettitudine. Quando certuni gli condussero l'adultera per metterlo alla prova, per vedere se cadesse nella colpa contro la giustizia o contro la mansuetudine, rispose ad ambedue tentativi: «Chi di voi è senza peccato, scagli su di lei la prima pietra» - così non ha offeso la giustizia, che richiedeva la lapidazione per quel peccato, lasciando però un largo spazio alla misericordia. Nella sua natura umana il nostro Redentore temeva Dio, perché per redimere l'uomo superbo prese per lui una mentalità umile, così anche il Signore si allontanò dal male, non perché lo avrebbe fatto lui, ma condannò il male che aveva trovato negli uomini, poiché abbandonò il vecchio modo di vivere che trovò in terra con la sua nascita e improntò i costumi dei suoi seguaci con nuovo nome che aveva portato dal cielo." Gregorio si chiede perché erano così numerosi i cammelli: risponde che il cammello può simboleggiare anche il Signore, perché, come egli stesso disse ai Giudei, i suoi oppositori, è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel Regno dei cieli. Infatti, i giudei gli posero questa difficoltà:

ed egli attraverso il paragone del cammello fece capire il suo messaggio in questa occasione. E anche se a volte queste immagini sono un po' lontane dalla nostra mentalità odierna, nel contesto hanno sempre un grande valore e un'interpretazione molto utile anche per noi. Così, dice Gregorio, Cristo, come Giobbe, ha purificato i suoi discepoli, all'ultima cena quando egli si è messo in ginocchio per lavare i loro piedi. Cristo ha purificato il cuore dei suoi discepoli. "Per questo il Signore lavò i piedi agli Apostoli, dopo che ebbe predicato, per mostrare apertamente che spesso, anche nelle opere buone, ci si attacca la polvere del peccato, e si sporcano i piedi dei predicatori con quegli stessi discorsi che servono a mondare i cuori degli altri. Spesso infatti certuni, mentre esortano a penitenza gli altri, s'invaghiscono un poco dentro di sé, pensando che per opera loro gli altri ricevono la grazia della purificazione – è un'analisi molto fine – e mentre con le loro parole lavano le macchie altrui, prendono lungo la buona via la polvere del cattivo pensiero che gli è venuto." Su quest'argomento, poi, sulle tentazioni del predicatore, nella *Regola pastorale*, Gregorio ritorna con ampiezza. "La lavanda dei piedi, fatta ai discepoli, che avevano predicato, mirava ad detergere la polvere della vanagloria e a purificare il cuore dal compiacimento interiore. Giobbe comunque continua ad offrire tutti i giorni un sacrificio di espiatione per i suoi figli, per purificarli, e anche il Redentore continuamente immola per noi l'olocausto, mostrando sempre al Padre la sua incarnazione al nostro vantaggio. Infatti la sua incarnazione è l'offerta fatta per la nostra purificazione." In fondo, il mistero dell'incarnazione, il motivo per cui Cristo si è fatto uomo, è per purificarci dal peccato. "Con il mistero della sua umanità, egli immola un sacrificio perenne, perché anche le cose che egli purifica siano eterne." E Giobbe diventa così figura degli eletti. Questo è un brano che ricorre anche nel breviario monastico: "Ci sono certuni che trascurano la loro vita, bramano le cose transitorie; quelle eterne, o non le capiscono, o anche se le capiscono, non le stimano, e così né sentono dolore, né sanno bene consigliarsi. Non riflettono i beni celesti, che hanno perduti, e si credono, disgraziati loro, di star bene. Non alzano mai gli occhi alla vera luce, per cui sono stati creati, non hanno il minimo desiderio di contemplare la patria eterna, ma si buttano a capofitto nelle cose terrene, e invece della patria, amano l'esilio, in cui soffrono, e nella cecità che patiscono, essi esultano, come nella più splendida luce." L'anima che si allontana, viene descritta in una situazione abnorme: invece della patria, a cui è destinata, ama stare in esilio e quella che è la cecità, si ritiene una splendida luce. "Invece le menti degli eletti, mentre vedono che le cose passeggiere sono un niente, ricercano quella per cui sono stati creati, e siccome nessuna cosa fuori di Dio può soddisfare – *si revere Deum quaerit*: la ricerca di Dio, un tema monastico - il loro pensiero, affaticato nella lunga ricerca, si riposa nella contemplazione...". San Gregorio Magno è anche il dottore del desiderio di Dio: "...e nella speranza del loro Creatore, desidera di aver posto fra i cittadini celesti. Ciascuno di essi, mentre è ancora in terra con il corpo, con la mente già vive fuori di questo mondo, deplora di dover ancora soffrire i tormenti dell'esilio (cfr. san Paolo) e si stimola con incessante amore verso la sua patria sublime. Quando vede con dolore come sia eterno quello che ha perduto, trova il miglior consiglio disprezzare il mondo temporale che deve attraversare e mentre gli diventa sempre più chiaro che deve abbandonare le cose periture, tanto più si addolora per non essere ancora giunto a quelle definitive." Questi sono certamente discorsi ai monaci, ma Gregorio era poi anche capace di preoccuparci del grano che i romani non avevano, e che faceva provenire dalla Sicilia – non era una persona che voleva che tutto il mondo divenisse un monastero. Per lui e per i monaci entrati con lui, questi erano valori da perseguire, ma coloro che lavoravano ancora nella città, anche se dovettero anche loro salvarsi l'anima, avevano certamente altre preoccupazioni. La spiritualità monastica si costruisce a poco a

poco e Gregorio con questi esempi vi contribuisce notevolmente. “Chi conosce tali cose celesti, ma non le possiede, molto si duole di essere ancora trattenuto fra quelle terrestre. La mente non sente nessun dolore mentre sta in precipitosa attività – quelli che vivono senza riflettere, che si sommergono e si abbandonano alla cose terrene, non soffrono di alcuna riflessione dolorosa.” Sono descrizioni valide e precisissime: chi vive senza pensare a Dio, non è che sia triste - non piange e non sente la mancanza di qualcosa. “Invece chi riflette con premura su quello che fa, chi considera con prudenza tutte le sue azioni, sta attento che quello che fa non ottenga un effetto opposto, e perciò prima ci pensa, come uno che tasta leggermente il suolo con il piede prima di fare un passo.” Vediamo l’immagine del santo che si sente pieno di difetti e deve stare molto attento per curare la sua vita spirituale, mentre invece quelli che non hanno questi pensieri, vivono apparentemente immuni di tali preoccupazioni. “Ci sono alcuni che nelle opere buone che fanno non sono semplici, perché in esse non ricercano la ricompensa interiore ma il favore esteriore. Cammina per due vie il peccatore, quando fa un’opera per Dio, ma cerca la ricompensa del mondo...” – anche questa possibilità si può insinuare – “La santa Chiesa degli eletti si mette per le vie della semplicità e della rettitudine col timore, ma giunge poi a completare l’opera con l’amore. Si allontana completamente dal male quando ormai non vuol più peccare. Appunto perché ama Dio.” Non è la fuga dal peccato, dal male in se stesso, ma è la condizione necessaria per amare il Signore. “Quando invece si compiono opere buone ancora per timore del castigo, non ci si allontana totalmente dal male, poiché si pecca in quanto si vorrebbe peccare se lo si potesse fare impunemente.” Abbiamo qui la dottrina della Chiesa sull’evitare il peccato per amore o per timore. I sette figli di Giobbe significano i sette doni dello Spirito Santo e le tre figlie, la Fede, la Speranza e la Carità. L’allegoria si espande in modo forse per noi un po’ eccessivo, ma dobbiamo dire che la morale, l’ascetica, la spiritualità cristiana si è nutrita con questi insegnamenti, queste conversazioni, che Gregorio faceva senza programma: aveva in mano la sacra Scrittura e ne sapeva trarne osservazioni utili per la vita dei suoi monaci. “Ci sono taluni che non arrivano a capire cose elevate, ma si sottopongono umilmente alle opere esteriori della vita religiosa: questi semplici sono ben figurati dalle asine di Giobbe, animali non veloci ma disposti a portare pesi. Di solito, quanto più riconosciamo la nostra ignoranza, più facilmente sopportiamo i pesi altrui, e quando non ci leva in superbia la sublimità di una pretesa singolare, la nostra mente si piega di buon animo a sopportare la gravezza del cuore altrui. Possediamo una numerosa servitù quando teniamo a freno, sotto il dominio della ragione, pensieri senza numero...” - Giobbe sapeva dominare se stesso: pensieri, distrazioni, sapeva governare quindi tutto ciò che possedeva – “...pensieri senza numero, affinché con la loro stessa moltitudine non sopraffacciano l’animo né capovolgono l’ordine dei valori. La turba dei pensieri è paragonata molto bene alla servitù numerosa, infatti sappiamo che nell’assenza della padrona, le serve cominciano a ciarlare, a fare chiasso, smettono il loro lavoro, fanno una grande confusione; ma appena torna la padrona, subito finisce il chiasso, ognuna torna in silenzio al proprio lavoro, come se nulla fosse avvenuto. Così, quando per un momento la ragione esce dalla casa della mente, è come se la padrona fosse assente, si intensifica il chiasso dei nostri pensieri, come turba di serve loquaci, ma appena la ragione riprende il suo posto, subito si calma quella confusione tumultuosa e i pensieri si rimettono al loro posto e all’utile lavoro, come serve che riprendono insieme la loro opera. Perciò abbiamo una numerosa servitù quando con il discernimento della ragione dominiamo come si deve i nostri svariati pensieri e se facciamo questo con diligenza ci veniamo avvicinando agli angeli, nei quali domina questa razionalità.” Sulle tre sorelle Gregorio dice: “Le nostre virtù in tutto quello che fanno esigono fede, speranza

e carità. Sono queste le virtù fondamentali, le quali godono del bene operato nei singoli atti virtuosi; in ogni atto virtuoso c'è qualcosa di fede, speranza e carità. E le nostre virtù ne prendono la forma come il cibo, mentre diventano più fiduciose nelle opere buone. E dopo il cibo, mentre bevono la rugiada della contemplazione, in certo modo ne sono inebriate. Ma quale cosa mai in questa vita può compiersi senza una qualche pur lieve incrinamento? Infatti qualche volta per quelle stesse opere buone che facciamo, cominciamo a guastarci, esse ci procurano gioia, questa fa nascere una certa sicurezza, che ha per conseguenza il torpore della mente. Talvolta poi ci macchiamo di compiacimento, che ci rende meno graditi a Dio, quanto più ci gonfiamo dentro di noi. Ma passati i giorni dei conviti e purificati, possiamo anche noi con l'aiuto di queste sorelle che abbiamo invitato al banchetto, riprendere la nostra giusta posizione e offrire a Dio un sacrificio di espiazione che Giobbe offriva alzandosi all'alba. Ci alziamo all'alba quando, illuminati dalla compunzione, abbandoniamo la notte della nostra umanità e apriamo gli occhi ai raggi della vera luce e offriamo un olocausto per ogni figlio, quando immoliamo al Signore la vittima della nostra preghiera. Perché la sapienza non si levi a vanagloria, perché l'intelletto non si perda in sottigliezze, il consiglio con troppo analizzare non si confonda, la fortezza con la troppa fiducia non ci faccia precipitosi, la scienza mentre sa e non ama non ci gonfi, la pietà non ci faccia deviare dalla rettitudine, il timore con farci trepidare eccessivamente non ci faccia approfondire nella fossa della disperazione. Offrire un olocausto vuol dire accendere tutta la mente con la fiamma della compunzione, il cuore arda sull'altare dell'amore e bruci tutte le sue cattive creature che hanno inquinato la mente. Ma questo lo sa fare soltanto chi vigila molto attentamente – in greco il nome Gregorio vuole dire Vigilante - frena i suoi moti interni, prima che i pensieri si manifestano nelle azioni. Sono sempre pagine ricche di osservazioni, ma anche molto semplici, basate su un commento di Gregorio ai suoi monaci, presenti con lui anche durante i suoi anni di pontificato. Sapeva trarre nutrimento spirituale per loro in questa *lectio* del libro di Giobbe. Gregorio parla della vita spirituale e della sua problematica, per coloro che vi si dedicano.