

Capitolo quarto
I cristiani e la cultura antica

A. I PRIMI CRISTIANI E LA CULTURA GRECA
 di Bernard Pouderon

I. ATENE O GERUSALEMME: ALLE ORIGINI DEL CONFLITTO

«Atene o Gerusalemme»: l'alternativa proposta da Tertulliano¹ riassume molto bene l'origine e la posta in gioco del dibattito interno al cristianesimo nascente. La nuova religione, nata dall'ebraismo, non ha infatti potuto svilupparsi come entità propria se non appoggiandosi alla cultura greca, che molto presto le ha fornito la sua lingua come veicolo, e integrando una parte della sua eredità intellettuale, diventata il bene comune dell'insieme del mondo abitato. E l'intelligenza cristiana, formata nelle scuole dei pagani, ma imbevuta di testi scritturistici, sarà posta di fronte alla crudele necessità di dover scegliere tra due vassallaggi, due fedeltà: una simboleggiata dalla Bibbia, le cui profezie preannunciavano il Salvatore, ma le cui prescrizioni ai suoi occhi erano soltanto un lievito vecchio, e i cui sacerdoti, ciechi deicidi²; l'altra dalla *Sophia* greca, le cui esigenze soddisfacevano la sua attesa di una religione depurata, di un culto razionale. Di questa oscillazione tra due poli culturali ugualmente attraenti dà conto questo capitolo, che analizza l'atteggiamento dei Padri nei confronti della cultura greca dalle origini dell'apologetica cristiana fino alla morte di Origene.

1. DALLA CONQUISTA DELLA PALESTINA DA PARTE DI ALESSANDRO ALLA CONQUISTA ROMANA

Tutto cominciò con il sogno di un conquistatore, Alessandro figlio di Filippo, che puntò al dominio del mondo abitato e sfidò dapprima l'Impero persiano. Dopo la battaglia di Issa (333 a.C.), che vide la vittoria delle sue truppe su quelle di Dario III Codomano, il sovrano macedone scese più a sud, in direzione della Siria e della Palestina, di cui si impadronì quasi senza resistenza³:

¹ Tertulliano, *La prescrizione degli eretici*, 7, 9; cfr. *Apologetico*, 46, 18.

² Il tema, se non proprio la parola, è presente in Aristide, *Apologia*, 2, 4 syr e 14, 2 Ba, e Giustino, *Dialogo con Trifone*, 16, 4 e passim.

³ Cfr. P. Schäfer, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, tr. fr., Paris, 1989, pp. 15-16.

l'antica Giudea era allora la provincia persiana di Y^hūd. Secondo la tradizione rabbinica e lo storico Giuseppe⁴, il re avrebbe deviato dal suo itinerario verso sud per recare a Gerusalemme un omaggio al popolo ebraico e al suo Dio; il fatto, però, non è storicamente attendibile. Lo è invece il fatto che Alessandro lasciò gli Ebrei godere degli stessi diritti e della stessa libertà che i Persiani avevano concesso loro prima di lui, e mantenne la loro struttura amministrativa, fondata sull'autorità del sommo sacerdote, assistito dal Consiglio degli Anziani⁵. Alla morte di Alessandro, la Palestina appartenne in successione ai Lagidi d'Egitto e ai Seleucidi di Siria. Sotto i primi il carattere teocratico dello stato ebraico fu mantenuto sulla carta, ma in realtà il sommo sacerdote e il Consiglio caddero sotto la dipendenza di un funzionario regale⁶. E quando la quinta guerra di Siria (201-200) determinò sulla Palestina il dominio seleucide, esso fu accettato di buon grado dagli Ebrei, i quali non avevano granché da perdere da questo cambiamento di padroni. Fatto sta che all'inizio il regno seleucide rispettò il particolarismo ebraico⁷. Ma tutto cambiò quando Antioco IV volle estendere alla Palestina la sua politica di ellenizzazione, istigato da quanti venivano chiamati «ellenisti», cioè la nobiltà laica e una parte dell'aristocrazia sacerdotale, che sognavano di fare di Gerusalemme una città di orientamento greco⁸. La resistenza della maggioranza del popolo a questa politica determinò un irrigidimento dell'atteggiamento del re, il quale giunse a proibire la pratica della religione ebraica e a sostituire il culto di Zeus a quello di Yhwh nello stesso Tempio⁹. Fu l'origine della cosiddetta rivolta dei Maccabei, la quale terminò soltanto dopo il riconoscimento da parte di Demetrio II dell'autonomia della Giudea, nel 142 a.C.¹⁰. Di conseguenza nella coscienza ebraica l'ellenismo fu assimilato all'idolatria o all'empietà. Il passaggio dal regno asmoneo sotto la dominazione romana dopo la conquista di Gerusalemme da parte delle truppe di Pompeo (63 a.C.), rinfocolando le tensioni politiche, non poteva che accentuare il fenomeno del rifiuto della cultura dell'occupante, romano di nome, ma greco di fatto¹¹.

2. L'ACCULTURAZIONE DEGLI EBREI DI PALESTINA E DELLA DIASPORA

Malgrado queste lotte, l'ellenizzazione voluta dai sovrani macedoni fu un successo: la lingua e la cultura greche si imposero tra le classi agiate e all'interno dell'intelligenza ebraica, soprattutto a Gerusalemme¹². Tra gli Ebrei

⁴ Secondo b *Yômā* 69a; Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 11, 8, 4-5, §§ 321-339. Sulla percezione che in seguito gli Ebrei ebbero di questa conquista, cfr. Daniele 7,7 (la quarta bestia) e 11,3: *1Enoc* 90, 2; 1Maccabei 1,1-7.

⁵ P. Schäfer, *Histoire des Juifs*, p. 21.

⁶ P. Schäfer, *Histoire des Juifs*, pp. 29-31.

⁷ Secondo Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 12, 3, 3, §§ 129-144 (lettera di Antioco III a Tolomeo, governatore della Siria): «Permettiamo anche agli Ebrei di vivere secondo le loro leggi e i loro costumi».

⁸ 1Maccabei 1,10-15; 2Maccabei 4,7-9 (Giasone sommo sacerdote); Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 12, 5, 1, §§ 237-241.

⁹ 1Maccabei 1,44-50; Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 12, 5, 4, §§ 248-256.

¹⁰ Secondo la formula di 1Maccabei 13,42: «Simone (Maccabeo), eminente sommo sacerdote, stratega e capo degli Ebrei»; cfr. Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 13, 6, 7, §§ 213-214. Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (ed. inglese riv. da G. Vermes-F. Millar-A. Black-M. Goodman), Edinburgh, 1973-1986, vol. 1, pp. 137-199; P. Schäfer, *Histoire des Juifs*, pp. 64-81.

¹¹ Se ne trova un'eccellente illustrazione negli *Oracoli sibillini*, III, 356-364.

¹² Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 79: «In the first century A.D., familiarity with the Greek language may be taken as certain in Jerusalem, with his educated classes and its immigrants from the diaspora, and also among Jews living in the Hellenistic cities of Palestine. El-

della diaspora il greco fu spesso la sola lingua praticata: fu il caso, tra l'altro, degli Ebrei di Alessandria, i quali leggevano la Bibbia secondo la cosiddetta traduzione dei Settanta e redigevano le loro opere filosofiche, polemiche e anche religiose in lingua greca¹³. Tra quest'ultimi citiamo i libri 2, 3 e 4 dei Maccabei, il libro della Sapienza, i *Salmi di Salomone*, gli *Oracoli sibillini*, l'opera filosofica di Aristobulo e di Filone, o ancora il *Romanzo di Giuseppe e Asenet*¹⁴. Anche in Palestina il greco era diventato la lingua delle élite; e se Giuseppe, che apparteneva alla classe sacerdotale e si ricollegava alla dinastia asmonea per parte di madre¹⁵, lo maneggiava piuttosto male¹⁶, si sa che esso era parlato alla corte degli Asmonei e poi presso quella di Erode¹⁷, e si conosce l'esistenza a Gerusalemme anche di sinagoghe riservate agli utilizzatori della lingua greca¹⁸. I rabbini stessi studiavano i testi legislativi e le opere retoriche in lingua greca¹⁹.

Questa ellenizzazione del mondo ebraico si allarga alle arti decorative. Se non si trattava evidentemente di ammettere la presenza di statue degli dèi pagani nella Giudea asmonea ed erodiana²⁰, resta il fatto che Erode fece costruire a Gerusalemme un teatro, un anfiteatro e persino il suo palazzo²¹ in stile ellenistico: e il Tempio, fortemente danneggiato dalle truppe romane, fu ricostruito in questo stesso stile, con elementi decorativi la cui origine greca

sewhere, only a superficial acquaintance with spoken basic Greek may be assumed». Ne è derivata l'equazione tra «ricco» ed «ellenizzato», «povero» e «pio», allora così frequente; cfr. P. Schäfer, *Histoire des Juifs*, p. 37, che rimanda allo studio di M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart, 1976, p. 51. E ancora: S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV centuries C.E.*, New York, 1942; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästina bis zu Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen, 1973; J. Goldstein, «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», in E.P. Sanders-A.I. Baumgarten-A. Mendelson (edd.), *Jewish and Christian Self-Definition. Aspects of Judaism in the Greco-Roman World*, vol. 2, London, 1981; N. Lange, «Sem et Japhet. Les Juifs et la langue grecque», in *Pardes* 12, 1990; M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990, pp. 249-255; S. Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek Roman World (AD 50-250)*, Oxford, 1996.

¹³ Cfr. J. Mélèze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès à Hadrien*, Paris, 1991, pp. 69-71.

¹⁴ Si troverà la lista completa degli scritti ebraici in lingua greca in E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 3, pp. 470-701. Gli scritti ebraico-ellenistici di carattere religioso sono stati riuniti per l'essenziale nella raccolta di A. Dupont-Sommer-M. Philonenko (edd.), *Écrits intertestamentaires*, Paris, 1997.

¹⁵ Secondo quanto afferma in *Vita*, I, 1-6; cfr. anche *Antichità giudaiche*, 20, 12, 1, §§ 263.

¹⁶ Secondo la sua personale testimonianza a proposito della redazione della *Guerra giudaica* in *Contro Apione*, I, 50: «Mi feci aiutare per il greco da alcune persone»; cfr. anche *Antichità giudaiche*, 20, 12, 1, § 263.

¹⁷ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, pp. 52-80; P. Schäfer, *Histoire des Juifs*, pp. 120-121.

¹⁸ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 58, secondo Atti 6,9; *mM^agillà* 3, 6; *bM^agillà* 73d; *bM^agillà* 26a.

¹⁹ Secondo gli studi di S. Lieberman, D. Daube e A. Fischel, citati da E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 78.

²⁰ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 58: «Pictorial art because of the Jewish rejection of images of men and beasts, was current in first century Palestine in only the most limited forms: [...] a golden eagle in the Temple, [...] pictures of animals into Herod's palace at Tiberias». È nota la disputa scatenata dalle insegne di Pilato: Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 19, 3, 1, §§ 55-59; *Guerra giudaica*, 2, 9, 2-3, §§ 169-174; o ancora l'oscura storia della statua di Caligola: Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 18, 8, 2-9, §§ 261-309; *Guerra giudaica*, 2, 10, 1-5, §§ 184-203. Ma il rabbì Gamaliele III, che frequentava le terme di Tolemaide, riteneva che la presenza di una statua di Afrodite non le trasformasse in un santuario della dea e di conseguenza non facesse pesare l'interdetto su di esse; cfr. M. Hadas-Lebel, «Le paganisme à travers les sources rabbiniques», in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 19, 2, de Gruyter, Berlin, 1977, pp. pp. 401-402 (*Mishnah* III, 4).

²¹ Secondo Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 15, 8, 1, §§ 268; *Guerra giudaica*, 5, 4, 4, §§ 176-183.

non può essere negata²². Fuori dalla Palestina, le sinagoghe poterono essere ornate con figure animali, come il leone, l'agnello o l'aquila, favolose, come il grifone, il capricorno o il centauro, o anche mitologiche, come Ercole e la Medusa²³. In realtà, secondo il Talmud, l'interdetto che gravava sulle immagini dipendeva dalla loro natura (rappresentazione di un uomo o di un animale, pittura o scultura), dalla loro origine (pagana o ebraica) e dalla loro destinazione (indizio o meno di idolatria)²⁴: non era quindi l'arte in sé ad essere presa di mira, ma soltanto la sua eventuale destinazione idolatrica.

L'influenza greca si fece sentire anche nell'ambito della musica, come dimostra l'impiego di traslitterazioni di nomi di strumenti greci nel libro di Daniele²⁵ o la menzione da parte di Giuseppe di concorsi musicali «penteteridi» organizzati da Erode in onore di Cesare²⁶.

Questa egemonia non fu vissuta dappertutto allo stesso modo. Alcuni la respingevano totalmente, rifiutandosi di parlare in greco – la regola tra il popolo²⁷ – o ignorando deliberatamente le ricchezze della letteratura ellenica, come R. Y^hôšua' ben Hānanyā, R. Yīšmā'ēl o forse anche R. Tarpōn²⁸. La maggioranza dei membri dell'aristocrazia laica e sacerdotale l'accettò perché era lo strumento o il distintivo del potere²⁹; e gli intellettuali più moderati si sforzavano di conciliare la loro ebraicità con la cultura del loro ambiente, come Giuda il Patriarca, che preferiva utilizzare il greco piuttosto che l'aramaico, o rabbi Gamaliele II, il quale accettava che i suoi discepoli studiassero le opere della sapienza greca oltre alla Tōrā³⁰.

C'è però una comunità che integrò perfettamente la cultura greca, pur sforzandosi di mantenere la propria identità: quella di Alessandria. La sua origine risale alla fondazione della città, quando Alessandro consentì ai soldati ebrei del suo esercito di stabilirsi nella città che aveva fondato. Fin dal 300 prima della nostra era viene attestata l'esistenza di una comunità ben organizzata, che abitava nel proprio quartiere; Tolomeo VI Filometore (180-145) le accordò una semiautonomia, sotto forma di un *politeuma* diretto da un etnarca, statuto conservato fino alla conquista romana³¹. Ben presto gli Ebrei svolsero un ruolo importante nella vita economica e intellettuale della città, e la loro ellenizzazione fu così completa che finirono per perdere l'uso della lingua ebraica. Tale fu la situazione paradossale di questa comunità: diventata completamente greca di lingua, volle – a parte alcune notevoli eccezioni – ri-

²² Secondo Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 5, 5, 2-3, §§ 184-227. Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, pp. 57-58; P. Schäfer, *Histoire des Juifs*, p. 120.

²³ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 443.

²⁴ *b'ābôdā zārā* 40bs. Così si spiegano secondo M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 3^a ed. 1983, pp. 41-45, le decorazioni delle sinagoghe e lo sviluppo dell'arte ebraica.

²⁵ Daniele 3,5; 10,15.

²⁶ Secondo Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 15, 8, 1, §§ 268-272. Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 60.

²⁷ Cfr. *Sôṭā* 49b; *bBK* 82b; *bM^anāhôt* 64b («Maledetto sia chiunque faccia imparare il greco a suo figlio», esclama con rabbia un uomo del popolo).

²⁸ Cfr. M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, p. 251 (che cita *yPē'āh*, 1, 1, 15c e *bM^anāhôt*, 99b); G.F. Willems, «Le juif Tryphon et rabbi Tarfon», in *Bijdragen* 50, 1989, pp. 278-292.

²⁹ È ciò fin dall'epoca di Antioco: 1 Maccabei 1,11; 2 Maccabei 4,7-9.

³⁰ Secondo *bGittin* 58a; *Sôṭā* 46b; *bBK* 82b-83b: cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 2, p. 77; M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, p. 253.

³¹ Lo statuto divenne molto meno favorevole sotto la dominazione romana, poiché il diritto romano non riconobbe agli Ebrei al *politeuma* di Alessandria uno statuto paragonabile a quello del corpo civile dei Greci. Cfr. J. Mélèze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte*, pp. 131-133.

manere interamente ebraica per usanze e religione, cosa che determinò i conflitti che si conoscono³² e, in fin dei conti, la sua disintegrazione³³.

La storia intellettuale dell'ebraismo alessandrino è stata segnata da due fatti principali: la traduzione della Bibbia in greco e l'attività dei filosofi Aristobulo e Filone. La traduzione della Bibbia detta dei Settanta (secondo il numero, del tutto simbolico, dei traduttori) fu iniziata ad Alessandria sotto il regno di Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.)³⁴; riconosciuta come ispirata, divenne il testo di riferimento di tutte le forme di esegesi in lingua greca finché gli Ebrei, consapevoli del suo ruolo nell'esegesi cristiana³⁵, misero in campo delle traduzioni concorrenti³⁶. Un secolo più tardi l'ebraismo alessandrino divenne famoso nella persona di Aristobulo, un consigliere del re Tolomeo VI (180/181-145/146 a.C.), filosofo peripatetico ed esegeta: scrisse una *Esegesi della legge mosaica*, che ci è nota soltanto grazie ad alcuni frammenti conservati in Clemente, Origene ed Eusebio³⁷. In lui si trova usato per la prima volta l'argomento del debito contratto dai Greci nei confronti di Mosè, che diventerà un tema polemico costante nell'apologetica cristiana³⁸.

Ma la figura più bella di questa comunità è quella di Filone, la cui opera filosofica ed esegetica rappresenta l'esempio migliore della fusione delle due culture. Se Filone si voleva pienamente ebreo, nondimeno adattò le dottrine ebraiche alle concezioni filosofiche in voga, riprendendo dai Greci parecchie delle loro dottrine, come quella del *Logos*³⁹. Di questi prestiti trovò una giustificazione nell'allegoria, così cara alla tradizione alessandrina, facendo ricorso al racconto biblico delle due compagne di Abramo: Sara, la sposa legittima, cioè la Sapienza, che si identifica più o meno con la Legge, e Agar, la schiava straniera, cioè le scienze preparatorie e profane, per non dire greche⁴⁰. L'allegoria, così ricca di significato, sarà ripresa da Paolo, che ne cam-

³² Intorno all'88 a.C., secondo Jordanes, *De succ. reg. temp.* 3; intorno al 55 a.C., secondo testimonianze epigrafiche: BGU 1762-1764; sotto Caligola, secondo Filone, *Contro Flacco*; durante la prima rivolta giudaica, secondo Giuseppe, *Guerra giudaica*, 2, 17, 7-8, §§ 487-498 et al.

³³ Sotto Traiano secondo Eusebio, *St. eccl.*, IV, 2, 1-2; Dione Cassio, *Storia romana*, 68, 32, 2-3.

³⁴ Cfr. M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988. L'edizione di riferimento è quella di A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935; 2ª ed. 1979. Una traduzione francese completa è in corso presso le edizioni du Cerf: il primo volume (Genesi) è apparso nel 1986. Sulla ricezione della Settanta, cfr. M. Alexandre, *Le Com-mencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988.

³⁵ La sua importanza fu tale che A. Le Boulluec, «Sagesses barbares», in *Alexandrie au III^e siècle*, Paris, 1992, p. 67, ha potuto scrivere che, senza di essa, il cristianesimo non sarebbe esistito. Il racconto della traduzione dei Settanta è ripreso parecchie volte dagli autori cristiani: Giustino, *1 Apologia*, 1, 31; *Dialogo con Trifone*, 68, 7; Ps.-Giustino, *Esortazione*, 13; Ireneo, *Contro le eresie*, III, 21, 2; Clemente, *Stromati*, I, 22, 148, 1-149, 2; ecc.

³⁶ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 43, 8; 68, 6; 71, 2; 120, 5 (la «guerra delle traduzioni»). Sul rifiuto della traduzione dei Settanta nel rabinismo del II e III secolo, cfr. *Sefer Torah* 1, 8, e M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *op. cit.*, p. 124.

³⁷ Su Aristobulo, cfr. N. Walter, *Der Thoraasleger Aristobulus: Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, TU 86, Berlin, 1964; R. Goulet, «Aristoboulos», in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes*, vol. 1, Paris, 1989, pp. 379-380, nota 364.

³⁸ Fr. 3a Walter, conservato in Clemente, *Stromati*, I, 22, 150, 1-3. L'argomento del primato dell'ebraismo è il tema principale dell'opera di Giuseppe, *Contro Apione*, il cui titolo primitivo sembra essere stato *L'antichità del popolo ebraico*: sarà ripreso dai cristiani, Giustino, *1 Apologia*, 23, 1; *Dialogo con Trifone*, 7, 1; Taziano, *Ai Greci*, 31s.; Teofilo, *Ad Autolico*, II, 30, 8; Clemente, *Stromati*, I, 15, 74, 4; Origene, *Contro Celso*, IV, 11; Tertulliano, *Apologetico*, 19-20; e passim. Cfr. presso i moderni A.J. Droge, *Homer or Moses? Early Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989; D. Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.

³⁹ R. Williamson, «Philo's Logos Doctrine», in *Jews in Hellenistic World: Philo*, Cambridge, 1989, pp. 103-143.

⁴⁰ Filone, *De congressu eruditionis gratia*, §§ 1-24; § 71, e passim.

bierà il significato; poi da Clemente, che lo approfondirà⁴¹. Oggi viene da tutti riconosciuto che il metodo esegetico di Filone influenzerà in modo duraturo il pensiero cristiano, da Clemente e Origene fino ai Padri cappadoci e oltre⁴². Questi perfetti esempi di integrazione non devono però nascondere il fatto che l'ostilità nei confronti della cultura greca rimaneva anche negli ambienti colti. Gli Ebrei di Alessandria produssero una letteratura polemica in lingua greca, che adottava le forme letterarie della Grecia, ma che ne combatteva non meno violentemente la religione, la filosofia e la morale. Tra queste opere polemiche citiamo la letteratura di plagio: falsi *Oracoli sibillini*⁴³, falsi *Versi orfici*⁴⁴, false citazioni dai poeti, comici o tragici, riprese le une e le altre dagli apologeti cristiani⁴⁵. O ancora gli scritti storici, pseudepigrafi o meno⁴⁶; quelli di Demetrio di Falero, di Eupolemo, dello Pseudo-Ecateo, tutti ripresi da Giuseppe Flavio nella sua opera sull'antichità degli Ebrei (il *Contro Apione*), poi, tra i cristiani, da Taziano, Teofilo, Clemente e Origene: per ciascuno di loro si trattava di mostrare l'antiorità del popolo ebraico e, di conseguenza, la superiorità della sua civiltà. Infine, si può pensare che la condanna delle scienze e delle tecniche, in quanto invenzioni diaboliche, espressa nel *Libro di Enoc*⁴⁷, altro non sia che l'espressione più viva del rifiuto della cultura dell'occupante, dapprima greco, poi romano.

3. LA PERCEZIONE DEGLI EBREI DA PARTE DEI GRECI: DAL «POPOLO DI LEBBROSI» AL «POPOLO DI FILOSOFI»

Se la scoperta della cultura greca fu per gli Ebrei un vero e proprio stupore, gli Ebrei non stupirono meno i Greci⁴⁸. Certo, in un primo tempo, «i Greci

⁴¹ Galati 4,21-27 (Agar rappresenta l'alleanza secondo la carne, Sara l'alleanza secondo lo spirito); Clemente, *Stromati*, I, 5, 32, 1-2.

⁴² Su Filone, cfr. S. Sandmel, «Philo Judaeus. An Introduction to the Man, his Writings and his Significance», in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 21.1, de Gruyter, Berlin, 1984, pp. 3-46. Circa l'influsso della sua esegesi sugli autori cristiani, cfr. P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clement von Alexandria*, Münster, 1908; A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'arche d'alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris, 1986; A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden, 1988; D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, London, 1991.

⁴³ Editi da J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902. Cfr. da ultimo V. Nikiprowetsky, *La Troisième Sibylle*, Paris-La Haye, 1970; J.J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Cambridge, (Mass.), 1972; e l'articolo di J. Goldstein «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», in *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, p. 85: «In the Diaspora, the Jewish sibyl calls Homer a liar and a plagiarizer, but praises his art and certainly does not suggest that his poem must not be read».

⁴⁴ Cfr. Ch. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen, 1993.

⁴⁵ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 3, pp. 656-671; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München, 1971; N. Zeegers Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes du II^e siècle*, Louvain, 1968; M. Alexandre, «Apologetique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes», in B. Poudéron-J. Doré (edd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, pp. 1-40.

⁴⁶ Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People*, vol. 3, pp. 509-558.

⁴⁷ *1 Enoc* 7-8.

⁴⁸ Sul giudizio espresso dai Greci e dai Latini sugli Ebrei, cfr. Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895 (rist. Hildesheim, 1963); M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 voll., Leiden, 1974 e 1980; A. Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, tr. fr., Paris, 1979.

nemmeno notarono gli Ebrei», secondo l'espressione di Momigliano⁴⁹: le cose andarono in modo diverso a partire dai diadochi, quando la Palestina divenne la posta in gioco di una lotta feroce tra i Seleucidi di Siria e i Lagidi d'Egitto. Il primo autore greco a interessarsi del popolo ebraico fu Ecateo di Abdera, consigliere del re Tolomeo I, il quale ne esalta la pietà, la fertilità della terra, la bellezza della capitale⁵⁰. Più o meno nello stesso periodo Teofrasto, nella sua opera *La pietà*, parlava degli Ebrei come di un «popolo di filosofi», che si dedicava alle discussioni teologiche, al digiuno e alla preghiera⁵¹: tema che ricompare in Megastene e Clearco. Molto più tardi, il tema del popolo di filosofi, combinato con quello del plagio dei Greci, trovò la sua ultima espressione in una formula attribuita a Numenio di Apamea: «Platone è un Mosè che atticizza»⁵².

Ma l'interesse appuntato dai Greci su questa piccola nazione sembra essersi allora limitato a quello degli intellettuali. La stessa traduzione dei Settanta non può cambiare la percezione che ne aveva il pubblico pagano: essa fu pochissimo letta dai Greci, e a fatica se ne menziona una citazione certa in Longino⁵³. Invece, la costituzione di una vasta diaspora e l'accrescimento delle comunità ebraiche di Alessandria e poi di Roma determinarono delle tensioni che trasformarono completamente l'immagine degli Ebrei tra i gentili. Il primo intellettuale pagano a denigrare sistematicamente gli Ebrei fu Apollonio Molone, nel suo trattato *Contro gli Ebrei*: costui giunse a sostenere che erano i peggio dotati fra i barbari, «i soli a non aver recato alcuna invenzione utile alla civiltà». Fu poi il turno di Manetone, il quale trasformò l'uscita dall'Egitto in un'espulsione «di lebbrosi, ciechi e zoppi», di Cheremone e di Lisimaco, e infine di Apione, del quale Giuseppe confutò la *Storia d'Egitto* nella sua opera *Contro Apione*⁵⁴. I rilievi mossi al popolo ebraico annunciano quelli che saranno rivolti ai cristiani: l'immoralità, il culto del cielo e di un asino, l'ateismo, l'antropofagia rituale, la misantropia. Se ne trova l'eco in autori come Giovenale e Tacito⁵⁵.

4. IL CRISTIANESIMO, EREDE DELL'EBRAISMO ELLENISTICO

In un simile contesto, ebraico-ellenistico prima ancora che ebraico, nacque e si sviluppò il cristianesimo⁵⁶. E se sembra altamente probabile che Gesù non conoscesse il greco, rimane il fatto che tutta la prima letteratura cristiana fu redatta in greco, a cominciare dai vangeli, anche se oggi sembra del tutto possibile sostenere l'ipotesi di una prima redazione di Matteo in lingua aramaica.

⁴⁹ A. Momigliano, *Sagesses barbares*, pp. 89-90; cfr. in proposito la testimonianza di Giuseppe, *Contro Apione*, I, 2.

⁵⁰ Secondo Giuseppe, *Contro Apione*, I, 184-214.

⁵¹ Teofrasto, fr. 3 Pötscher = Porfirio, *L'astinenza*, II, 26.

⁵² Numenio, fr. 8 Des Placet, in Clemente, *Stromati*, I, 22, 150, 4; cfr. I. Whittaker, «Moses Atticizing», in *Phoenix* 21, 1967, pp. 196-201; M.J. Edwards, «Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews», in *Vigiliae Christianae* 44, 1990, pp. 64-75.

⁵³ Longino, *Trattato sul sublime*, 9, 9 (= LXX Genesi 1,3).

⁵⁴ Apollonio, in Giuseppe, *Contro Apione*, II, 148; Manetone, in Giuseppe, *Contro Apione*, I, 227-229; accusa ripresa dallo stesso Apione secondo Giuseppe, *Contro Apione*, II, 15; Cheremone e Lisimaco in Giuseppe, *Contro Apione*, I, 288-292 e I, 304-320.

⁵⁵ Giovenale, *Satira* 145, 96-106; Tacito, *Storie*, V, 5.

⁵⁶ Cfr. da ultimo P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh, 1996.

ca⁵⁷. D'altra parte, il ruolo degli Ebrei detti ellenistici nella diffusione della setta fu essenziale: sono essi probabilmente ad essersi sparpagliati in seguito all'esecuzione di Stefano e alla prima persecuzione ebraica, verso il 34⁵⁸; essi divennero così i primi artefici della separazione tra la Chiesa e il contesto ebraico tradizionale. Non è indifferente neppure il fatto che la prima destinazione di Paolo in terra pagana siano state le sinagoghe ellenistiche⁵⁹: è questo vivaio che la predicazione paolina aveva di mira in primo luogo, prima di cedere il posto alla missione rivolta ai gentili.

Infine, numerosi storici ed esegeti difendono la tesi secondo cui l'ebraismo ellenistico costituisce un anello necessario per spiegare la genesi del cristianesimo. Spesso è stato messo in evidenza il ruolo essenziale della traduzione dei Settanta nella formazione del dossier cristologico. Ma gli esegeti hanno preso in esame anche l'influenza delle speculazioni alessandrine sul Logos nella elaborazione della dottrina del Verbo cristiano: anche quelli tra loro che privilegiano l'influenza della letteratura sapienziale (che fa della Sapienza una «potenza» di Dio paragonabile al Logos giovanneo) non negano che essa sia un tipico prodotto dell'ebraismo ellenistico⁶⁰.

Certo, si può ricondurre il cristianesimo nascente e la sua notevole diversità alla corrente paolina e al cosiddetto gruppo degli ellenisti. Ma, anche se l'ambiente ebraizzante si mantenne al riparo dall'influenza del pensiero e della cultura greca, la storia gli diede torto, e il disastro del 70, marginalizzando quanti avevano voluto preservare la loro identità ebraica, segnò la vittoria di quanti avevano fatto di una cultura straniera il veicolo della speranza ebraica.

II. IL CONFLITTO RELIGIOSO: LA LOTTA CONTRO IL POLITEISMO

1. LA LETTERATURA APOLOGETICA CRISTIANA: GLI AUTORI E LE OPERE

Se la prima generazione di autori cristiani fu quella della diffusione della buona novella e la seconda quella dell'istruzione e della parenesi, la terza generazione fu quella del confronto con il paganesimo⁶¹. Le circostanze del loro intervento nel conflitto tra Roma e la Chiesa hanno fatto sì che questi scrittori fossero ben presto definiti Padri apologeti⁶²; in realtà, la parte importante assunta tra di loro dalla ritorsione delle accuse lanciate contro i cristiani e dalla polemica contro il paganesimo consentirebbe di classificarli benissimo anche tra i polemisti.

⁵⁷ Secondo la testimonianza di Ireneo, *Contro le eresie*, III, 1, 1; Eusebio, *St. eccl.*, III, 24, 6: il primo vangelo di Matteo in lingua aramaica. Ma nella sua ultima redazione, Matteo è uno scritto greco e non una semplice traduzione dall'aramaico in greco.

⁵⁸ Secondo Atti 8,4; 11,19-20.

⁵⁹ Secondo Atti 13, 5 (Salamina di Cipro); 13, 14 (Antiochia di Pisidia); 14, 1 (Iconio), ecc.

⁶⁰ Su questi aspetti, cfr. *infra*, pp. 810-813.

⁶¹ Tutti però provenivano dal paganesimo: cfr. il nostro articolo «La conversion chez les apologetes grecs. Convention littéraire et expérience vécue», in J.-C. Attias (ed.), *De la conversion*, pp. 143-167.

⁶² Il primo impiego del termine risale, a quanto sembra, al XVII secolo: 1623; cfr. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, s.v., il quale precisa che l'utilizzo del termine per indicare uno scrittore ecclesiastico che difende la fede cristiana è attestato come di uso corrente nel 1752.

Si è soliti far risalire la tradizione apologetica cristiana al discorso che Luca attribuisce a Paolo negli Atti degli Apostoli⁶³, nella misura in cui contiene in germe i principali temi polemici e protettivi che caratterizzano il genere. In realtà la prima apologia del cristianesimo di cui abbiamo conservato il ricordo è ben più successiva: si tratta del *Kerigma di Pietro*, alcuni frammenti del quale figurano in Clemente d'Alessandria e in Origene⁶⁴. Sul piano formale si tratta di un'esortazione di Pietro alla vera pietà, ma, in fondo, si tratta (cito il suo editore M. Cambe) di una «affermazione identitaria di un gruppo cristiano chiamato a prendere le sue distanze dall'ambiente pagano, ma anche, e più ancora, dall'ebraismo». Lo scritto risale verosimilmente all'inizio del II secolo: è difficile collocare la redazione, ma la conservazione dei frammenti nel solo contesto alessandrino lascia supporre che l'opera fosse particolarmente apprezzata in Egitto, da cui può essere giunta. La religione dei Greci vi è presentata come una conoscenza approssimativa di Dio, opposta alla «conoscenza compiuta» dei cristiani⁶⁵; il culto delle immagini, «dèi che non sono», vi è schernito nel solco della polemica tradizionale ebraico-ellenistica contro il paganesimo.

Uno o due decenni più tardi, due intellettuali cristiani, Quadrato e Aristide, presentarono all'imperatore Adriano, nel corso di uno dei suoi soggiorni in Grecia, un'apologia del cristianesimo. Della prima non rimangono che scarni frammenti citati da Eusebio nella sua *Storia ecclesiastica*⁶⁶: essi non riguardano il paganesimo. Quanto al suo autore, non sappiamo niente di lui, salvo identificarlo con il vescovo di Atene, Quadrato, che viveva ancora sotto Marco Aurelio⁶⁷. Abbiamo invece conservato l'*Apologia* di Aristide in due versioni, una traduzione completa in siriano e un adattamento in greco inserito nel romanzo bizantino di *Barlaam e Ioasaph*⁶⁸. Secondo il titolo dell'opera, Aristide era un «filosofo» ateniese, che indirizzò la sua *Apologia* all'imperatore Adriano, verso il 124 precisa un cenno di Eusebio⁶⁹. Egli divide l'umanità in quattro «etnie» (*genē*): i barbari, i Greci, gli Ebrei e i cristiani, e polemizza a turno con ciascuna delle prime tre. I Greci, che rappresentano gli adoratori degli idoli antropomorfi, sono scherniti per aver attribuito ai loro dèi passioni troppo umane, e i loro filosofi per lavorare al fine di conservare miti così vergognosi per mezzo dell'allegoria. Nondimeno, Aristide ha subito l'influenza di questi filosofi da lui denunciati parallelamente ai poeti: nel suo prologo,

⁶³ In Atti 17,22-31. Cfr. ciò che dice Clemente, *Stromati*, I, 19, 91, 2-5.

⁶⁴ Editi da E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, Leipzig, 1893; tradotti da M. Cambe in F. Bovon-P. Géoltrain (edd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, pp. 5-22. Eusebio vi allude in *St. eccl.*, III, 3, 2; cfr. anche A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Die Überlieferung und der Bestand*, vol. 1, Leipzig, 2^a ed. 1959, pp. 25-28; vol. 2, *Die Chronologie*, pp. 472-474.

⁶⁵ Fr. 3 Dobschütz.

⁶⁶ Cfr. Eusebio, *St. eccl.*, IV, 3, 1-2.

⁶⁷ Menzionato da Eusebio, *St. eccl.*, IV, 23, 3; cfr. Girolamo, *Gli uomini illustri*, 19; *Lettera 70 A Magno* 4.

⁶⁸ Edizione critica dei due testi da parte di B. Pouderon e M.-J. Pierre di prossima pubblicazione in *Sources chrétiennes*.

⁶⁹ Eusebio, *Chron. ad ann.*, 124-125; *St. eccl.*, IV, 3, 3. Questa datazione, conforme alla formulazione del titolo nella traduzione armena del prologo (rivolto ad Adriano), è stata fortemente contestata in passato, a nostro parere senza particolare motivo. Per risolvere la contraddizione tra le dediche siriana (ad Antonino) e armena (ad Adriano), R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, London, 1988, pp. 38-39 e 45, ipotizza due edizioni successive dell'*Apologia*; ciò pone più problemi di quanti non ne risolva.

infatti, definisce il solo vero Dio utilizzando il vocabolario e la problematica del medio-platonismo⁷⁰.

Ma il più importante degli apologeti è Giustino martire⁷¹. Siamo relativamente ben informati sulla sua vita. Nato a Neapolis (Nabulus) in una famiglia pagana, da un padre greco o samaritano ellenizzato⁷², si formò alle diverse dottrine filosofiche prima di convertirsi al cristianesimo a seguito delle conversazioni che avrebbe avuto con un vegliardo cristiano, come racconta lui stesso⁷³, o, più semplicemente, vedendo dei cristiani di fronte alla morte e alla vista dei loro costumi esemplari⁷⁴. Divenuto cristiano, continuò a indossare il *tribōn*, il mantello dei filosofi, e partì alla volta di Roma, dove fondò una scuola cristiana, frequentata da intellettuali formati alla *paideia* greca, come il retore Taziano, e, al tempo stesso, da persone semplici, come l'affrancato Eveltide e lo schiavo frigio Ierace⁷⁵; qui ebbe a subire noie suscitate da un rivale cinico, un maestro di filosofia chiamato Crescente⁷⁶. Indirizzò due apologie⁷⁷ all'imperatore Antonino e al senato di Roma, la prima posteriore all'inizio del proconsolato di Felice in Egitto⁷⁸, in carica dal 148 al 154; la seconda da collocarsi probabilmente tra il 150 e il 160, sotto la prefettura urbana di Q. Lollio Urbico o poco dopo⁷⁹. Il *Dialogo con l'ebreo Trifone*, nel quale l'apologista polemizza con l'ebraismo, è necessariamente posteriore alla prima apologia⁸⁰. Giustino dovette ritornare in Palestina dopo un primo soggiorno a Roma⁸¹, ma ci tornò per continuarvi la sua attività di insegnamento; qui subì il martirio sotto il prefetto Rustico, cioè tra il 163 e il 167⁸². Giustino rimase sempre aperto alle idee filosofiche: è lui che, per primo, sviluppò l'idea che esiste un «cristianesimo naturale»⁸³, il quale altro non è che la Ragione universale (il *Logos*) alla quale anche i pagani hanno accesso, visto che i migliori tra loro (Socrate, Platone o Eraclito) sono, per così dire, cristiani *ante litteram*. In questo modo poteva rivendicare la duplice appartenenza a Cristo e alla filosofia, cosa di cui il fatto di indossare il mantello era il segno visibile.

⁷⁰ Cfr. G. Lazzati, «Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide», in *La Scuola Cattolica* 66, 1938, pp. 33-51.

⁷¹ Le Apologie sono state edite da A. Wartelle, Paris, 1987, e commentate da Ch. Mounier, *L'Apologie de saint Justin martyr*, Fribourg, 1994 (con bibliografia); il *Dialogo con Trifone* è stato edito da G. Archambault, Paris, 1909; traduzione ripresa in *Justin martyr. Oeuvres complètes*, Paris, 1994; nuova edizione in preparazione da parte di Ph. Bobichon (tesi di dottorato dell'università di Caen, 1999).

⁷² Cfr. 1Apologia, 1, 1; 2Apologia, 15, 1; *Dialogo con Trifone*, 28, 2; 120, 6.

⁷³ Si tratta della versione riportata nel *Dialogo con Trifone* ai capitoli da 3 a 7.

⁷⁴ Cfr. 2Apologia, 12, 1.

⁷⁵ Cfr. Eusebio, *St. eccl.*, IV, 29, 1; *Martirio di Giustino*, 4.

⁷⁶ Cfr. Giustino, 2Apologia, 3, 11; Taziano, *Ai Greci*, 19, 2; Eusebio, *St. eccl.*, IV, 16, 1.

⁷⁷ In origine forse ne formavano una sola. Su questo problema molto controverso, cfr. da ultimo J.-C. Fredouille, «De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin», in *Homage à René Braun*, vol. 2, Nice, 1990, pp. 1-22; Ch. Munier, *L'Apologie de saint Justin*, pp. 14-20, e *passim*.

⁷⁸ Secondo 1Apologia, 29, 2. Sul personaggio di Felice, cfr. L. Petersen (ed.), *Prosopographia Imperii Romani*, vol. 5, pp. 315-316, nr. 723 (L. Munatius Felix).

⁷⁹ Secondo 2Apologia, 1, 1. Sul personaggio di Urbico, cfr. *Prosopographia Imperii Romani*, vol. 5, pp. 87-88, nr. 327 (Q. Lollius Urbicus).

⁸⁰ Dal momento che la cita: *Dialogo con Trifone*, 120, 6 rimanda verosimilmente a 1Apologia, 26 e 56, 1-2, dedicati a Simon Mago.

⁸¹ Cfr. *Martirio di Giustino*, 3: «Soggiorno a Roma per la seconda volta».

⁸² Secondo *Martirio di Giustino*, 2 e *passim*. Sul personaggio di Rustico, cfr. E. Groag-A. Stein (edd.), *Prosopographia Imperii Romani*, vol. 4, pp. 345-346, nr. 814.

⁸³ Si tratta della filosofia primordiale di cui si parla in *Dialogo con Trifone*, 2, 1.

Il siriano Taziano fu uno dei discepoli di Giustino a Roma⁸⁴. Nato in Mesopotamia da una famiglia pagana, percorse il mondo greco per perfezionare la sua formazione, secondo l'uso del tempo, e divenne retore o filosofo di professione⁸⁵: probabilmente si convertì a Roma, prima di seguirvi gli insegnamenti di Giustino⁸⁶. Dopo la morte del maestro, fondò a sua volta una scuola a Roma⁸⁷. Si separò poi dalla Grande Chiesa per fondare una sua setta, detta degli encratiti, secondo Eusebio verso il 172⁸⁸. Ripartì allora per l'Oriente, forse la Grecia e Atene⁸⁹, poi per il Vicino Oriente, la Siria o la Mesopotamia⁹⁰. Non sappiamo nulla né della data né delle circostanze della sua morte. Di Taziano sono state conservate due opere: il *Discorso ai Greci*, composto dopo il martirio di Giustino, che, a dire il vero, non è un'apologia del cristianesimo, bensì una violentissima requisitoria contro la cultura greca e l'ellenismo, a cui oppone la «sapienza dei barbari», cioè le Scritture ebraiche e cristiane, e il *Diatessaron*, che è un vangelo concordante, a lungo usato nella Chiesa siriana, e del quale ci restano traduzioni in latino, arabo e in lingua francone, nonché la traduzione armena del commento che ne fece Efrem il Sirio (IV secolo)⁹¹.

Con Giustino, Atenagora fu l'apologista che testimoniò la maggiore benevolenza e tolleranza nei confronti della filosofia e della scienza profana⁹². La sua vita ci è nota soltanto grazie ai brevi cenni che gli riserva lo storico bizantino Filippo di Side, molto discussi. Originario di Atene, appartenne verosimilmente al gruppo platonico prima di convertirsi al cristianesimo, che professò «pur conservando il mantello di filosofo»; forse divenne il primo maestro cristiano di Alessandria, un maestro privato, tuttavia, e non il fondatore del famoso *didaskaleion*⁹³. Di lui ci restano due opere: una *Supplica a proposito dei cristiani*, sotto forma di lettera aperta indirizzata agli imperatori Marco Aurelio e Commodo (177), nella quale difende i suoi correligionari dalle accuse di omicidio rituale, di incesto e ateismo rivolte contro di loro, denuncia

⁸⁴ Il *Discorso ai Greci* è stato edito da M. Marcovich, PTS 43, Berlin-New York, 1995, e tradotto da A. Puech, Paris, 1903; traduzione ripresa con qualche correzione e un nuovo apparato di note in B. Pouderon (ed.), *Foi chrétienne et culture classique*, Paris, 1998, pp. 39-102.

⁸⁵ Cfr. *Ai Greci*, I, 5 («Ci siamo staccati dalla vostra sapienza, pur essendo io uno dei suoi più eminenti rappresentanti»); 35, 1 («Ho percorso molti paesi, ho insegnato le vostre dottrine»).

⁸⁶ Cfr. *Ai Greci*, 19, 2 (Giustino a Taziano oggetto della malevolenza di Crescente); 29, 1-2 (la sua conversione successiva alla visione dei culti cruenti praticati nella grande Città).

⁸⁷ Cfr. Eusebio, *St. eccl.*, V, 13, 1 (Rodone, allievo di Taziano a Roma).

⁸⁸ Eusebio, *Chronicon ad ann.*, 172.

⁸⁹ Cfr. in proposito R. Grant, *Greek Apologists*, pp. 117-118.

⁹⁰ Secondo Epifanio, *Panarion*, 46, 7-8.

⁹¹ Editto da L. Leloir, SC 121.

⁹² Editto da B. Pouderon, SC 379, Paris, 1992; dello stesso, un'opera di sintesi: *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris, 1989.

⁹³ Su tale questione molto controversa, cfr. L.W. Barnard, *Athenagoras. A Study on Second Century Christian Apologetic*, Paris, 1972, pp. 13-18; B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie. Étude sur Athénagoras*, Québec-Louvain-Paris, 1997 (recensione di G. Lusini, in *Adamantius* 5, 1999, pp. 303-313); e, in senso opposto, A. Le Boulluec, *supra*, p. 500 ss.; G. Dorival, «Les débuts du christianisme à Alexandrie», *Alexandrie. Une mégalopole cosmopolite*, in *Cahiers de la villa Kérylos*, nr. 9, Paris, 1999, pp. 157-174. Gli indizi che eventualmente consentono di suffragare la testimonianza dello storico Filippo sono cinque: la presenza insistente dell'Egitto e della sua religione nella sua *Supplica*; la menzione di un cammello come animale familiare nel trattato *La risurrezione*; la dedica a un certo Atenagora (il nostro apologista?) in testa a un'opera del lessicografo alessandrino (?) Boeto secondo Fozio, *Biblioteca*, cod. 155; la presenza di citazioni comuni alle opere di Atenagora e di Clemente d'Alessandria; il contesto polemico e culturale del trattato *La risurrezione*. Su Boeto, cfr. «Boëthos», in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, nr. 44, p. 123; «Boëthos» 6, in *Der neue Pauly*, vol. 2, coll. 725-726.

l'assurdità e l'immoralità delle credenze pagane e tenta di fornire un fondamento logico al dogma cristiano; e un trattato su *La risurrezione*, nel quale si sforza di giustificare razionalmente la fede nella risurrezione dei corpi «nelle sue membra e parti originali» contro avversari posti ai margini della Chiesa, verosimilmente degli gnostici.

L'ultimo degli apologisti greci del II secolo è il sesto vescovo di Antiochia, Teofilo⁹⁴. Di lui abbiamo conservato un'apologia del cristianesimo che egli presenta come il resoconto delle conversazioni che avrebbe avuto sulla dottrina cristiana con un pagano colto di nome Autolico⁹⁵. Il fatto che fosse vescovo lo colloca ai margini degli altri apologisti, come una sorta di portavoce ufficiale della Chiesa dell'Asia: perciò la sua dottrina teologica (sulla Trinità, sul Verbo) ha, agli occhi dello storico delle religioni, un'importanza capitale. La sua critica del paganesimo e del pensiero pagano è priva di compiacenza: sebbene avesse probabilmente ricevuto l'educazione ellenica dei figli di buona famiglia, non mostra alcuna simpatia verso la cultura greca, che condanna senza riserve. La presenza alla fine del III libro di una cronologia universale che va dalla morte di Adamo alla morte di Marco Aurelio indica che l'opera fu composta dopo il 180, verosimilmente sotto il regno di Commodo.

La storiografia cristiana ha conservato il nome di altri apologeti: Aristone di Pella, autore di un'opera di controversia con l'ebraismo; il *Dialogo di Giasone e Papisco*, che sarebbe stata una delle fonti del *Dialogo* di Giustino⁹⁶; Milziade, retore asiatico⁹⁷, e Apollinare, vescovo di Gerapoli, i cui scritti sono tutti perduti⁹⁸; Melitone di Sardi, infine, la cui *Apologia* perduta preannunciava un destino comune alla Chiesa e all'Impero⁹⁹. Tra le opere conservate, citiamo anche la *Satira dei filosofi profani* di Ermia, che potrebbe risalire al II secolo¹⁰⁰, e l'anonimo *Lettera a Diogneto*, un'opera verosimilmente alessandrina dell'inizio del III secolo, che denuncia l'inanità dei culti pagani, la vanità del ritualismo ebraico e l'impotenza della filosofia greca, prima di esporre la teologia e la morale cristiana.

L'apologetica evidentemente non si fermò al II secolo. Altri scrittori presero il testimone dei Padri apologisti: ad Alessandria, Clemente, il cui *Protreptico* è una vera e propria apologia¹⁰¹, mentre il primo libro degli *Stromati*¹⁰² tratta soprattutto dei rapporti tra cristianesimo e cultura greca; poi Origene, il cui *Contro Celso*¹⁰³ confuta la prima opera di grande portata mai redatta contro i

⁹⁴ Editto da M. Marcovich, PTS 44, Berlin-New York, 1995; tradotto e commentato da G. Bardy-J. Sender, SC 20, Paris, 1948.

⁹⁵ Secondo *Ad Autolico*, II, 1, 1: «Qualche giorno fa, abbiamo avuto un colloquio...».

⁹⁶ Secondo Origene, *Contro Celso*, IV, 52; Eusebio, *St. eccl.*, IV, 6, 3, ecc. Cfr. A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 1, pp. 92-95; vol. 2, 268-269; A. Lukyn Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge, 1935, pp. 28-30; P. Nautin, *Annuaire de l'EPHE V^e section*, 1967-1968, pp. 162-167.

⁹⁷ Conosciuto grazie a Tertulliano, *Contro Valentiniani*, 5, 1; Eusebio, *St. eccl.*, V, 17, 5; V, 28, 4 (cita Ippolito).

⁹⁸ Conosciuti grazie a Eusebio, *St. eccl.*, IV, 21; IV, 27; Girolamo, *Gli uomini illustri*, 26; Teodoro, *Panarion*, 3, 2 = PG 92, 80C-81A; *Chronicon paschale*, PG 92, 79-81; Fozio, *Biblioteca*, cod. 14.

⁹⁹ Eusebio ce ne ha conservato uno scarso frammento: *St. eccl.*, VI, 26; cfr. V, 24, 5; cfr. anche Anastasio il Sinaita, *Hodēgos*, 12 = PG 89, 197 A. La sua *Omelia sulla Pasqua* è stata ritrovata recentemente (ed. O. Perler, SC 123, Paris, 1966).

¹⁰⁰ Editto da R.P.C. Hanson, SC 388, Paris, 1993; commentato da L. Alfonsi, *Ermia il filosofo*, Brescia, 1947.

¹⁰¹ Editto da C. Mondésert, SC 2, Paris, 3^a ed. 1976.

¹⁰² Editto da C. Mondésert-M. Caster, SC 30, Paris, 1951.

¹⁰³ Editto da M. Borret, SC 132, 136, 147 e 150, Paris, 1967-1969. Cfr. la sintesi di M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le «Contre Celse» d'Origène*, Paris, 1988.

cristiani, il *Discorso veritiero* del filosofo Celso (intorno al 177), mentre la *Lettera a Gregorio*¹⁰⁴ tenta di definire il profitto che un cristiano può trarre dalla filosofia pagana. Nel mondo latino, il *Alle nazioni*, l'*Apologetico* e l'*Idolatria* di Tertulliano¹⁰⁵, e poi l'*Ottavio* di Minucio Felice¹⁰⁶ continuano la tradizione inaugurata dagli apologeti greci. Vi furono poi Cipriano nel suo trattato *Perché gli idoli non sono dei*¹⁰⁷ alla metà del III secolo, Eusebio nella sua *Preparazione evangelica*¹⁰⁸, Lattanzio nelle sue *Istituzioni divine*¹⁰⁹ e Atanasio nel suo *Contro i pagani* nel IV secolo, fino all'ultima impresa apologetica (secondo l'espressione di P. Canivet), quella della *Terapeutica delle malattie elleniche* di Teodoreto di Cirro¹¹⁰.

2. GLI SCOPI DELL'APOLOGETICA CRISTIANA

L'apologetica cristiana rispondeva a diversi scopi. Il primo era evidentemente quello di difendere le comunità dalle persecuzioni che le minacciavano¹¹¹. Non si deve credere, infatti, che i cristiani ricercassero in massa il martirio. La maggior parte di loro subiva con terrore le persecuzioni popolari allorché esse si scatenavano e quanti venivano perseguiti da parte delle autorità – l'Impero non aveva in quest'epoca una politica di persecuzioni sistematiche e se la prendeva soltanto con quanti per il loro posto nella società, il loro comportamento pubblico o la loro funzione all'interno della Chiesa spiccavano¹¹² – si limitavano generalmente a proclamare la propria fede, quando non cedevano semplicemente alla minaccia della prigionia; erano rari coloro che provocavano il potere e andavano così davanti alla morte¹¹³. Dunque la maggior parte delle apologie furono scritte per difendere le comunità dai pogroms popolari e, al tempo stesso, contro lo zelo di alcuni magistrati locali: quelle di Giustino e di Atenagora, poi quella di Tertulliano, che si avvicina a un discorso giudiziario, in modo del tutto esplicito; le altre, in modo secondario. Ma non ve ne è una sola che non alluda alle persecuzioni, e la parte che assume in ognuna di esse questo tipo di argomentazione dipende unicamente dalle circostanze più immediate. Le accuse lanciate contro i cristiani erano grosso modo quattro: anzitutto, in relazione ai loro costumi, le accuse di omicidio rituale o di antropofagia, di depra-

vazione o di incesto¹¹⁴; poi, in relazione al loro comportamento nella società, le accuse di ateismo, per via del rifiuto di venerare gli dèi della città¹¹⁵, e di inciviltà, che assunse la forma di un presunto complotto contro l'Impero o del rifiuto di servire nell'esercito, di sposarsi e di fare figli come tutti gli altri¹¹⁶. La maggior parte di queste accuse era già stata rivolta agli Ebrei¹¹⁷, e le più abominevoli di esse lo erano già state un tempo contro le sette giudicate pericolose¹¹⁸.

A questa destinazione primaria, «apologetica» in senso stretto, se ne aggiunge un'altra: la necessità di spiegare e giustificare la dottrina cristiana. Poiché essa non poteva che apparire assurda e barbara a quei Greci che erano stati educati nella *paideia*, l'esposizione della teologia e della morale cristiana avveniva utilizzando il discorso dell'ellenismo, sia nei suoi temi sia nelle sue modalità espressive. È un fatto che gli intellettuali pagani hanno rifiutato il cristianesimo, mentre si sono mostrati più tolleranti nei confronti dell'ebraismo, il quale beneficiava di un pregiudizio più favorevole a motivo della sua antichità e della sua leggibilità¹¹⁹. Si trovano giudizi severi sui cristiani sia presso i retori Elio Aristide o Apuleio¹²⁰, sia presso i moralisti Marco Aurelio ed Epitteto¹²¹, sia presso il filosofo Celso o il medico Galeno¹²²; in linea più generale, i *pepaideumenoï* rimproveravano ai cristiani la loro scarsa cultura, cosa che significava colpire anche quanti erano stato educati alla greca nella retorica e nella filosofia¹²³.

Infine, l'esaltazione del cristianesimo passava necessariamente attraverso la critica del paganesimo: dunque a una vera e propria ridiscussione della cultura pagana si sono dedicati gli apologeti, avvertita come il supporto ideologico della religione dei gentili.

¹⁰⁴ Edita da H. Crouzel, SC 148, Paris, 1969.

¹⁰⁵ Composte rispettivamente dopo il febbraio 197 (edizione parziale di A. Schneider, Roma, 1968), fine 197 (edizione J.-P. Waltzing-A. Severyns, Paris, 1961), e tra il 203 e il 212 (edizione J.-P. Waltzing-J.C.M. van Winden, Leiden-New York, 1987). Sui rapporti tra Tertulliano e la cultura, cfr. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972.

¹⁰⁶ Edito da J. Beaujeu, Paris, 1964.

¹⁰⁷ La cui autenticità è contestata: M. Simonetti, «Sulla paternità del Quod idola dii non sint», in *Maia* 3, Firenze, 1950, pp. 265-288.

¹⁰⁸ Edizione di J. Sirinelli, G. Schroeder, É. des Places, O. Zink, G. Favrelle, SC 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338 e 369.

¹⁰⁹ Edizione di P. Monat, SC 326, 337, 377, 204 e 205.

¹¹⁰ Edizione di P. Canivet, SC 57; cfr. la sua opera *Histoire d'une entreprise apologetique au V^e siècle*, Paris, 1958.

¹¹¹ Il più bell'esempio di questo legame tra le persecuzioni e la redazione delle apologie è l'esordio della *Seconda Apologia* di Giustino; cfr. anche Giustino, *1Apologia*, 2, 3; Atenagora, *Supplica*, 1, 3; Melitone, in Eusebio, *St. eccl.*, IV, 26, 3-4; e l'articolo di R.M. Grant, «Forms and Occasions of the Greek Apologists», *Studi e materiali di storia delle religioni* 10, 1986, pp. 213-226.

¹¹² Cfr. *supra*, II parte, cap. I: «I cristiani e l'Impero romano», di C. Lepelley.

¹¹³ L'autore del *Martirio di Policarpo*, 4, biasima questo tipo di comportamento; cfr. anche Giustino, *2Apologia*, 4, 1 (contro il suicidio, ma per l'accettazione del martirio quando si presenta)

¹¹⁴ Secondo Giustino, *Apologia*, 26, 7; 2 *Apologia*, 12, 2; Taziano, *Ai Greci*, 25, 5; Atenagora, *Supplica*, 3, 1; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 4; Tertulliano, *Apologetico*, 2, 5; 7, 1; M. Felice, *Ottavio*, 9, 2-7.

¹¹⁵ Secondo Giustino, *1Apologia*, 6, 1; Atenagora, *Supplica*, 3, 1; Tertulliano, *Apologetico*, 10, 1; M. Felice, *Ottavio*, 8, 3-4.

¹¹⁶ Secondo Teofilo, *Ad Autolico*, I, 11; Origene, *Contro Celso*, VIII, 73, 75; Tertulliano, *Apologetico*, 10, 1; 28, 3; 36-37; M. Felice, *Ottavio*, 8, 4.

¹¹⁷ Secondo Giuseppe, *Contro Apione*, il quale menziona le accuse di empietà (II, 65) e di omicidio rituale (II, 91-96); Giovenale menziona quella di ateismo (14, 96-106); Tacito quella di misantropia (*Storie*, V, 5).

¹¹⁸ Per esempio nel corso della cosiddetta vicenda dei Bacchanali nel 187 a.C.: Tito Livio, XXIX, 8-19; cfr. J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie*, Roma, 1988. Su un piano più generale, si può consultare R.L. Wilken, «The Christians as the Romans (and the Greeks) Saw Them», in *Jewish and Christian Self-Definition. The Shaping of Christianity in the Second and Third Century*, vol. 1, London, 1980, pp. 100-125.

¹¹⁹ Cfr. in proposito il giudizio di Celso in Origene, *Contro Celso*, V, 25; confrontare con M. Felice, *Ottavio*, 10, 4 (templi, altari, vittime, cerimonie).

¹²⁰ Elio Aristide, *Discorsi sacri*, III, 671 = *Behr* 1, p. 275 (a proposito degli ebrei o dei cristiani): «Questi empi di Palestina, che manifestano la loro empietà con il segno evidente che non riconoscono i superiori (i.e. gli dèi); Apuleio, *Metamorfosi*, IX, 14: «Questa donna calpestava gli dèi e al posto di una religione vera metteva l'idea mendace e sacrilega di un Dio da lei dichiarato Unico».

¹²¹ Marco Aurelio, *Pensieri*, 11, 3 (contro il falso eroismo dei cristiani, definito spirito di opposizione); Epitteto, *Colloqui*, IV, 7, 6: «La totale assenza di timore, che la follia può determinare nell'uomo, è l'abitudine dei Galilei».

¹²² Galeno, *De differentia pulsuum*, II, 4 = Kühn VIII, p. 579: «Non si intenda parlare di leggi indimostrabili, come colui che si mette alla scuola di Mosé e di Cristo»; *ibidem*, III, 3 = Kühn VIII, p. 657: «Si sarebbe fatto più in fretta a disingannare i discepoli di Mosé e di Cristo che i medici e i filosofi che si sono attaccati alle sette».

¹²³ L'accusa di incultura traspare in Giustino, *1Apologia*, 60, 11; 2*Apologia*, 10, 8; Taziano, *Ai Greci*, 32, 2; Atenagora, *Supplica*, 11, 4; M. Felice, *Ottavio*, 16, 5; 31, 3. Il punto di vista pagano è conosciuto grazie a Celso in Origene, *Contro Celso*, III, 44 («Ecco le loro parole d'ordine: indietro chiunque abbia cultura, chiunque abbia giudizio»); III, 50 («Mai si avvicinerebbero a un'assemblea di uomini prudenti con l'audacia di svelarvi i loro bei misteri; scorgono degli adolescenti, una folla di schiavi, un gruppo di imbecilli, e vi si precipitano e vi si pavoneggiano»).

3. LA DENUNCIA DELL'IDOLATRIA E DELLA RAPPRESENTAZIONE ANTROPOMORFICA DEGLI DÈI

Diversi tipi di argomenti furono utilizzati nella lotta contro il paganesimo. Il primo viene ereditato dall'apologetica ebraica, in particolare dalla letteratura sapienziale¹²⁴. Esso si basa sull'identificazione tra gli dèi del paganesimo e gli idoli che li rappresentano¹²⁵. In questo modo gli dèi si riducono ad essere vile materia, opere fatte da mano d'uomo a partire da materiali soggetti a corruzione e a ogni tipo di trasformazione¹²⁶. L'argomento si combina spesso con un'assimilazione degli idoli materiali alle immagini (*eidōla*) intellettuali, secondo la teoria epicurea dei simulacri¹²⁷; la sola realtà degli dèi è quindi la loro apparenza materiale, mentre i fenomeni soprannaturali constatati dalle folle intorno ai santuari (apparizioni e altre guarigioni) appartengono alla mera illusione.

Quanto alla critica dell'antropomorfismo, essa proviene direttamente dalla tradizione razionalista greca, che non aveva manifestato molta indulgenza verso la pietosa immagine che degli dèi davano i poeti, da Senofane a Luciano passando per Platone e Aristotele: assassini, ladri, adulteri, vigliacchi, ubriachi¹²⁸... I Greci, d'altra parte, avevano preso l'abitudine di considerare i loro miti con un certo divertimento, e si trovano parecchie tracce di questa ironia scettica persino nei tragici¹²⁹. Essi sottolineavano il loro carattere fittizio, la loro immoralità, la loro assurdità e persino la loro empietà. I cristiani ripresero questo tipo di argomentazione, senza negarne la provenienza: infatti i riferimenti alla critica razionalista greca sono piuttosto frequenti presso gli apologeti¹³⁰, e, quando citano i poeti per illustrare le loro tesi, lo fanno spesso utilizzando le stesse citazioni di Platone, Plutarco o Luciano¹³¹. Dal pensiero greco i polemisti cristiani ripresero anche un altro tipo di argomento, quello della trascendenza. Come conciliare, infatti, la nozione di per-

¹²⁴ Sapienza 13, 10 («Hanno chiamato dèi opere di mano di uomini»).

¹²⁵ Gli intellettuali pagani non accettavano questa confusione: *Omelie pseudoclementine*, 19, 21, 1. Ma nondimeno rimproveravano ai cristiani di non adorare degli dèi visibili: Teofilo, *Ad Autolico*, I, 2, 1; A *Diogneto*, 1, 1; M. Felice, *Ottavio*, 10, 2.

¹²⁶ Argomento ripreso parecchie volte: *Kerygma Petri*, fr. 3; Aristide, *Apologia*, 13, 1; Giustino, 1 *Apologia*, 9; Atenagora, *Supplica*, 16, 3-5; Teofilo, *Ad Autolico*, II, 2; A *Diogneto*, 2, 2-5; M. Felice, *Ottavio*, 24, 5-10.

¹²⁷ Secondo Atenagora, *Supplica*, 27 (teoria stoica della falsa percezione applicata alle apparizioni divine e implicito ricorso alla teoria epicurea dei simulacri). Confrontare con Cicerone, *La natura degli dèi*, II, 30, 76: «Bisogna o negare l'esistenza degli dèi, come in qualche modo fanno Democrito con i suoi simulacri ed Epicuro con le sue immagini [...]».

¹²⁸ Già Senofane, test. A 1: «Scrisse [...] contro Esiodo e Omero»; fr. B. 1: «L'uomo non canterà i combattimenti dei Titani, la lotta dei Giganti che affrontano i centauri: pure finzioni elaborate nei tempi passati»; fr. B 11: «Gli dèi sono accusati da Omero e Esiodo di tutto ciò che tra di noi è vergognoso e biasimevole» (H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*). Confrontare con Aristide, *Apologia*, 8, 1 (catalogo dei vizi attribuiti agli dèi pagani).

¹²⁹ Per es. Euripide, *Eraclide*, vv. 1341-1346: «Io non posso accettare l'idea che gli dèi possano burlarsi dei nostri amori colpevoli». Cfr. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; P. Glockmann, «Homer in der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts», in *Orpheus* 14, 1967, pp. 33-44; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983. Si può consultare anche la breve, ma sempre utile opera di D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, 1974, qui pp. 137-171.

¹³⁰ I frammenti da B 13 a 16 e 23 di Senofane sono del resto conosciuti unicamente da Clemente d'Alessandria.

¹³¹ Cfr. N. Zeegers Vander Vorst, *Le citations des poètes grecs chez les apologistes du II^e siècle*, Louvain, 1968, che fornisce gli opportuni paralleli.

fezione propria della divinità con le passioni e i vizi che la letteratura e la tradizione pagana mostravano negli dèi? Questa era la strada già seguita da Senofane, per il quale soltanto un essere superiore alle passioni e al divenire poteva essere definito Dio¹³². Questo tipo di argomentazione sarà ripreso da Platone¹³³ e la dottrina platonica servirà da base per l'argomentazione cristiana: il vero Dio è il Dio dell'essere, mentre gli dèi del paganesimo sono gli dèi del divenire; il Dio vero è il Dio dell'immutabilità, mentre gli dèi del paganesimo sono gli dèi dell'alterazione, della passione e persino della morte¹³⁴.

4. LA DEMONIZZAZIONE DEGLI DÈI PAGANI

La letteratura ebraico-ellenistica ha fornito all'apologetica cristiana un altro argomento contro il paganesimo, vale a dire l'equiparazione tra le sue divinità e i suoi demoni. La base di questa identificazione è la traduzione del termine ebraico *ʾēlōhīm* (dèi) nella Settanta in Sal 96(95),5; infatti, mentre il testo ebraico identifica le divinità pagane (*ʾēlōhē h, 'ammīm*) a «nulla» (*ʾēlīlīm*) giocando sulla paronomasia, i Settanta hanno reso il termine *ʾēlīlīm* con quello di *daimonia*, essendo gli dèi pagani assimilati di fatto a meri «demoni»¹³⁵. In seguito, Filone definisce *daimones* (e non *daimonia*) gli esseri spirituali o aerei che gli Ebrei chiamano angeli¹³⁶. Ora, *daimōn* è uno dei termini che designano le divinità secondarie del paganesimo, sia nella religione tradizionale sia nella tradizione filosofica¹³⁷. Nella letteratura cristiana, invece, i termini *daimōn* e *daimonion* servirono a designare soltanto gli spiriti cattivi: l'assimilazione tra gli dèi pagani, maggiori e minori, e i demoni equivaleva a demonizzarli, pur senza urtare la credenza popolare nella loro attività. Così furono integrati nella tradizione ebraico-cristiana le divinità omeriche ed esiodee, diventate gli angeli decaduti del racconto della Genesi e di Enoc¹³⁸.

5. L'EVEMERISMO

I numerosi racconti delle passioni divine (amori e odi, vizi e crimini, sofferenze e morte) contribuivano a conferire agli dèi pagani un'immagine del tutto umana, che accentuava anche il processo di eroizzazione e deificazione di

¹³² Senofane, testimonianza A 12: «Sosteneva che coloro i quali affermano che gli dèi nascono sono tanto empì quanto coloro i quali dicono che gli dèi muoiono, perché, in entrambi i casi, la conseguenza è che gli dèi non esistono» (utilizzato da Clemente, *Protreptico*, 2, 24, 3); parall. testimonianza A 13.

¹³³ Per esempio, Platone, *Timeo* 27d (opposizione tra essere e divenire, tra inintelligibile e sensibile), almeno secondo l'interpretazione che ne fa la tradizione patristica; Atenagora, *Supplica*, 19, 2; Ps. Giustino, *Esortazione*, 22, 3 = PG 6, 381A.

¹³⁴ Aristide, *Apologia*, 1; Giustino, 1 *Apologia*, 9-10; Dialogo con Trifone, 4, 1; Taziano, *Ai Greci*, 4, 2-5; Atenagora, *Supplica*, 4, 1; Teofilo, *Ad Autolico*, I, 3-4; Clemente, *Protreptico*, 6, 68, 3.

¹³⁵ Cfr. anche Deuteronomio 32,17, e Salmo 106 (105),37, in cui *sēdm* («demoni») è tradotto con *daimonia*.

¹³⁶ Filone, *I giganti*, 2, 6, 16; *I sogni*, I, 141.

¹³⁷ Esiodo, *Opere*, 122; Taletè, fr. A 23 (H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) = Ezio, *Placita*, I, 7, 11 (distinzione tra il Dio-Intelletto e i demoni); Senocrate in Plutarco, *L'errore degli oracoli*, 13, 416 D-E.

¹³⁸ Secondo Giustino, 2 *Apologia*, 5, 2-6; Taziano, *Ai Greci*, 12, 5-8; Atenagora, *Supplica*, 24, 3-6; Clemente, *Protreptico*, 2, 40, 1; Origene, *Contro Celso*, VII, 67-69; Tertulliano, *Apologetico*, 22-23.

personaggi che avevano avuto un'esistenza storica o considerati tali. Quando si trattava di eroi come Asclepio o Ercole, la loro condizione semi-umana, riacciata nelle brume di un passato mitico, non offriva pressoché alcun appiglio alla contestazione¹³⁹. Ma il presente forniva ai polemisti cristiani argomenti molto più convincenti. Se non osavano prendersela molto con il culto imperiale (un tale crimine costava molto caro¹⁴⁰), non avevano nessun motivo di risparmiarli quelli dei loro contemporanei che la volontà del principe o la gratitudine delle città avevano divinizzato. Ed è così che furono presi di mira l'evergete Nerillino, il ciarlatano Alessandro, il bell'Antinoo e il campione Teagene¹⁴¹.

Questo tipo di critica era familiare al mondo greco, che ne attribuiva l'origine a Evemero di Messene, uno scrittore del III secolo prima della nostra era, la cui *Iscrizione sacra* (un romanzo utopico purtroppo perduto) narrava l'immaginaria spedizione nell'isola di Pancaia. Lì si trovava una stele su cui erano incise le gesta dei primi re del luogo: Crono, Zeus e gli altri; così, questi presunti dèi non erano altro che uomini morti¹⁴². Una simile dottrina smantellava i fondamenti stessi della religione pagana, cosa che non era priva di pericolo per quanti osavano formularla. In via generale, gli apologeti stettero attenti a prendersela soltanto con le divinità del paganesimo che si chiamavano eroi, gli «dèi terreni» di Evemero, il cui statuto semi-divino si accordava abbastanza bene con questo tipo di esegesi; ma è evidente che ai loro occhi, il procedimento doveva essere esteso alle grandi divinità del paganesimo, Zeus, Apollo e i loro simili. La critica evemerista portava in sé molti rovesciamenti, e alcuni scrittori cristiani sospettavano che la si potesse applicare anche al loro Cristo, quel Gesù di Nazaret, da uomo diventato Dio. Il doppio taglio dell'arma evemerista spiega probabilmente il fatto che essa sia stata usata solo con moderazione e che alcuni cristiani giunsero sino a condannare il loro alleato Evemero come empio e ateo¹⁴³.

6. IL RIFIUTO DELL'ALLEGORIA

Gli intellettuali pagani avevano piena consapevolezza del fatto che l'immagine degli dèi così com'era veicolata dai miti o dall'arte figurativa non corrispondeva a ciò che ci si poteva aspettare dal divino. Così facevano ricorso all'allegoria, la quale trasformava il racconto più immorale in un'amabile meta-

fora sulla genesi del mondo e del suo funzionamento¹⁴⁴. Gli stoici avevano fatto una specialità di questa forma di esegesi, che si accordava così bene al loro atteggiamento religioso, fatto di conservatorismo relativamente alla religione civile e di speculazioni più libere sulla materia e i principi del mondo. Più in particolare, essi avevano messo a punto parecchi sistemi di equivalenza tra gli dèi e i diversi elementi¹⁴⁵, che davano conto dei racconti più assurdi o più scabrosi, come l'unione tramite la bocca di Zeus con Era¹⁴⁶ o il loro matrimonio incestuoso, denunciato senza posa¹⁴⁷. Gli apologeti cristiani condannavano questi tipi di esegesi, nella quale scorgevano un'inutile scappatoia, nella misura in cui l'allegoria, desacralizzando i miti, eliminava in un sol colpo ogni carattere divino alle divinità del paganesimo che essa pretendeva di difendere¹⁴⁸. Così né poeti né filosofi la spuntarono.

Tributaria nella sua argomentazione dalle sue fonti ebraico-ellenistiche, privata d'ampiezza dalla sua intenzione pratica, la prima apologetica cristiana potrebbe sembrare del tutto sprovvista di talento e di originalità, e talvolta rappresentare la mediocrità. Un simile giudizio sarebbe però il risultato di un errore di prospettiva. La funzione degli apologeti non era quella di dare lustro al cristianesimo con opere capaci di entrare in concorrenza con le produzioni pagane, né a maggior ragione di trasmettere alla posterità dei monumenti che essa potesse giudicare degni di essere conservati, ma di combattere palmo a palmo i pregiudizi di una società ostile opponendo alle assurdità e alle empietà del paganesimo le bellezze e le verità superiori della dottrina cristiana. E ciò avvenne non senza efficacia: in Giustino vi è una forza di convinzione, in Taziano una ricchezza e un'abbondanza «asiane», in Atenagora un rigore atticizzante, che non li collocano poi così lontano dai retori contemporanei. E tuttavia fu soltanto con i primi scrittori alessandrini che apparvero opere degne dei loro concorrenti pagani. Ma allora – che scalpore! – Clemente e l'anonimo autore della *Lettera a Diogneto* pongono di colpo la letteratura cristiana al livello della sua rivale, mentre Origene fa dell'esegesi e del pensiero cristiano dei modelli per quelli «di fuori». Questo miracolo si spiega probabilmente con la qualità del contesto che li espresse: i cristiani di Alessandria condividevano con i loro concittadini gli stessi valori, gli stessi maestri, le stesse biblioteche; e lo stesso ambiente culturale produsse gli stessi effetti – tanto è vero che sarebbe assurdo opporre un'estetica cristiana a un'estetica pagana, e il talento o il genio dei pagani a quello dei cristiani.

III. IL CONFLITTO CULTURALE: PAIDEIA GRECA E FILOSOFIA BARBARA

1. L'EQUIPARAZIONE DELLA CULTURA GRECA AL PAGANESIMO

Una delle maggiori impressioni suscitate dalla lettura delle apologie è il fatto che il conflitto tra cristiani e pagani è tanto culturale quanto religioso – alle

¹³⁹ È così che Atenagora se la prende soprattutto con quelle divinità che gli stessi Greci consideravano aver avuto un'esistenza storica: Semiramide, Ercole, Perseo, Asclepio; la divinizzazione di Zeus viene menzionata soltanto attraverso un'allusione alla sua tomba cretese: *Supplica*, 30, 2.

¹⁴⁰ Cfr. tuttavia Giustino, *1Apologia*, 21, 3 e 55, 7.

¹⁴¹ Nerillino, Alessandro di Abonotica e Teagene di Taso sono menzionati da Atenagora, *Supplica*, 14, 1, e 26, 3-5; Antinoo da Giustino, *1Apologia*, 29, 4; Taziano, *Ai Greci*, 10, 3; Atenagora, *Supplica*, 30, 2; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 8; Clemente, *Protrettico*, 49, 1-3, ecc.

¹⁴² Le principali testimonianze su Evemero si trovano in Diodoro Siculo, V, 41-46, 7; VI, fr. 1 = Eusebio, *Preparazione evangelica*, II, 2, 52-62; Plutarco, *Iside*, 23, 259F-360A; Cicerone, *La natura degli dèi*, I, 42, 119; Lattanzio, *Istituzioni divine*, I, 11, 33. L'articolo di J. Pépin, «Christianisme et mythologie. L'évhémérisme des auteurs chrétiens», in Y. Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions traditionnelles et du monde antique*, vol. 1, Paris, 1981, pp. 175-181, costituisce un'eccellente sintesi; cfr. anche R.J. Müller, «Überlegungen zur Hiera anagraphe des Evhemeros von Messene», in *Hermes* 121, 1993, pp. 276-300.

¹⁴³ È il caso, in particolare, di Teofilo, che rimprovera a Evemero la sua empietà e il suo ateismo: *Ad Autolico*, III, 7; da contrapporre a Clemente, *Protrettico*, 2, 24, 2; M. Felice, *Ottavio*, 21, 1.

¹⁴⁴ Cfr. l'opera sempre utile di J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

¹⁴⁵ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 22 (loca parallela negli altri autori profani nell'edizione SC ad loc.).

¹⁴⁶ Esegese di Crisippo, secondo Taziano, *Ad Autolico*, III, 8, 2 = SVF II, 1071-1075.

¹⁴⁷ Esegese riportata da Atenagora, *Supplica*, 22, 7, da accostare a Cicerone, *La natura degli dèi*, II, 26, 66.

¹⁴⁸ Aristide, *Apologia*, 13, 6; Taziano, *Ai Greci*, 21, 5-8; Atenagora, *Supplica*, 22.

Scritture degli uni (*hai graphai*) si oppongono gli scritti degli altri (*ta gegrammena*). Il fatto è che la cultura greca (*la paideia*), essenzialmente di ordine letterario, allora si identificava completamente con il paganesimo. Non si tratta soltanto di una visione soggettiva, un'eredità dell'ebraismo, il frutto tardo del malinteso iniziato dalla maldestra politica di Antioco, ma di una realtà quasi oggettiva, quella dell'assoluto intreccio tra cultura greca e politeismo. Se infatti per noi Omero e Esiodo sono soprattutto dei poeti, per un greco essi erano i primi teologi, quelli che avevano fissato il sistema di credenze e di rappresentazioni degli dèi¹⁴⁹. Così l'epiteto di «teologi», per indicare Omero, Esiodo, Orfeo, è diventato comune ai filosofi pagani e ai polemisti cristiani¹⁵⁰. Tra quest'ultimi esso è particolarmente eloquente: i tre poeti vi sono presentati non soltanto come i cantori delle gesta degli dèi, ma anche come i veri iniziatori dell'idolatria. Ora, proprio nei testi omerici, e più in generale in quelli degli antichi poeti su cui i giovani imparavano a leggere, proprio attraverso il loro commento essi forgiavano il loro spirito critico e la loro sensibilità estetica. Di conseguenza, era pressoché impossibile a un intellettuale cristiano accettarli senza riserve, anche se aveva imparato nella sua infanzia a venerarli e ad amarli.

Le opere filosofiche suscitavano lo stesso sospetto. Agli occhi dei cristiani infatti esse rappresentavano un'altra forma di paganesimo, più elaborata, certo, ma fondamentalmente identica alla «teologia» dei poeti. Così si spiega l'associazione, così frequente nell'apologetica cristiana, dei poeti ai filosofi, all'interno di una stessa espressione¹⁵¹. Se, infatti, si escludono gli epicurei, che negavano, se non proprio gli dèi, quantomeno la loro azione nel mondo, e gli aristotelici, che affrontavano con una certa reticenza i problemi teologici, le diverse scuole filosofiche conferivano molto spazio agli dèi della città: sia che, come il platonismo, li includessero nella loro gerarchia degli esseri divini¹⁵²; sia che, come lo stoicismo, li recuperassero identificandoli con elementi e forze del mondo¹⁵³. Le une e le altre dividevano dunque la riprovazione che i polemisti cristiani testimoniavano alla religione dei poeti.

La situazione non era molto diversa nel campo dell'arte. Se evidentemente esistevano soltanto rappresentazioni di dèi ed eroi, nondimeno, nel mondo ellenico, le «immagini» (*eidōla*) erano più o meno associate al culto religioso, visto che l'idolatria antropomorfa passava per il tratto caratteristico della religione greca, come l'astrolatria era quello della religione caldea, e la zoolatria quello della religione egizia¹⁵⁴. Gli antichi Ebrei, invece, proibivano ogni forma di rappresentazione figurata, perché secondo la loro concezione l'im-

agine si identificava con l'idolo¹⁵⁵. È in questa tradizione che si collocano i polemisti cristiani: in loro si trovano molti cataloghi di statue, che sono sempre associati alla critica del culto degli idoli¹⁵⁶: danno conto della riprovazione che pesava in ambito cristiano sulla scultura e le arti plastiche in generale, sospettate di essere idolatre.

Era quindi l'insieme delle produzioni della cultura greca a incorrere nell'accusa di empietà – cosa che già il redattore del secondo libro dei Maccabei definiva come ellenismo¹⁵⁷ –, al punto che i termini «greco» e «pagano» giunsero a equivalersi¹⁵⁸. Al contrario, e non senza una forma di provocazione, il cristianesimo si proclamava una «filosofia barbara»¹⁵⁹. L'espressione fa evidentemente riferimento allo statuto culturale dell'ebraismo, di cui il cristianesimo si reclamava l'erede. Ma essa traduce anche il desiderio più o meno consapevole di opporre lo stato di natura, che è quello della vera religione o della «gnosi», allo stato di cultura, avvertito come una forma di degradazione o persino di una perversione della verità originaria¹⁶⁰. Questa diffidenza, o reticenza, nei confronti del fatto culturale non era soltanto una convinzione dei «semplici»¹⁶¹; la si ritrova anche in un Clemente che, avvalendosi certo di Platone, non esita a riconoscere maggiore «potenza» alle parole primitive o barbare, perché «provengono dalla natura»¹⁶².

2. LA LENTA CONQUISTA DELL'ELLENISMO: PROGRESSI E ROVESCII DELL'ACCULTURAZIONE

Rimane il fatto che proprio attraverso la prospettiva dell'ellenismo la prima comunità cristiana fece sentire la sua voce. Se infatti tutte le primissime generazioni cristiane annoveravano un numero relativamente esiguo di adepti all'interno degli ambienti colti (i *pepaideumenoi*)¹⁶³, non così a partire dall'inizio del II secolo. Allora, i portavoce delle Chiese erano degli intellettuali di professione, spesso maestri di filosofia o retori. Così, Aristide e Atenagora, entrambi ateniesi, si autoproclamano «filosofi»¹⁶⁴, mentre Giustino indossa ostentatamente il *tribōn*, il mantello dei filosofi¹⁶⁵ e il suo discepolo Taziano

¹⁵⁵ Esodo 20,4; Deuteronomio 5,8; ripresi da Aristide, *Apologia*, 15, 4 syr: «I cristiani non adorano gli idoli in forma umana».

¹⁵⁶ In particolare Taziano, *Ai Greci*, 33, 2-34, 9; Atenagora, *Supplica*, 17, 4; Clemente, *Protrettico*, 4, 47, 1-8.

¹⁵⁷ 2Maccabei 4,13 (*hellenismos*, che indicava il modo di vivere alla greca). Sul tema dell'ellenismo, cfr. la raccolta collettiva pubblicata da S. Saïd, *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Paris, 1991.

¹⁵⁸ Già A Diogene, 1,1 («gli dèi riconosciuti dai Greci», cioè gli dèi del paganesimo); Egesippo in Eusebio, *St. eccl.*, II, 23, 18.

¹⁵⁹ Giustino, 1*Apologia*, 7, 3; Taziano, *Ai Greci*, 35, 2-3; 42, 1 («il filosofo alla maniera dei barbari»); Clemente, *Stromati*, VI, 5, 42, 2; e l'articolo di A. Le Boulluec, «La rencontre de l'hellenisme et de la philosophie barbare selon Clément d'Alexandrie», in *Alexandrie. Une mégalopole cosmopolite*, in *Cahiers de la villa Kérylos*, nr. 9, Paris, 1999, pp. 175-188.

¹⁶⁰ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 1-2 (la filosofia primordiale).

¹⁶¹ Secondo Clemente, *Stromati*, I, 1, 18, 2-3 (gli animi ignoranti e timorati).

¹⁶² Clemente, *Stromati*, I, 21, 143, 6 (cita il *Cratilo*, 410a).

¹⁶³ Come rimproveravano loro i polemisti pagani, tra i quali bisogna annoverare Frontone e Celso; cfr. Origene, *Contro Celso*, III, 55; M. Felice, *Ottavio*, 8, 4.

¹⁶⁴ Nell'incipit della loro rispettiva apologia.

¹⁶⁵ Giustino, *Dialogo con Trifone*, 1, 2; 9, 2; Eusebio, *St. eccl.*, 4, 11, 8. Cfr. il capitolo che J.-C. Freddouille dedica a Il pallio e all'indossare il pallio nella sua opera *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, pp. 443-478.

¹⁴⁹ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 17, 1: «Sono Orfeo, Omero e Esiodo ad aver attribuito una genealogia e dei nomi a quelli che essi pretendono essere degli dèi»; Clemente, *Protrettico*, 1, 3, 1: «Orfeo, il Tebano (= Anfione) e il Metimnese (= Arione), gli impostori, sono stati i primi a condurre l'umanità al cospetto degli idoli»; Origene, *Contro Celso*, I, 17: «La leggenda degli dèi, dovuta principalmente ai poemi di Orfeo».

¹⁵⁰ Aristotele, *Metafisica*, 3, 4, 9, 1000a9; Filodemo, *La pietà*, 8; Cicerone, *La natura degli dèi*, III, 21, 53; Atenagora, *Supplica*, 18, 3; 20, 1; Ippolito, *Confutazione*, V, 20, 4; ecc.

¹⁵¹ Cfr. Aristide, *Apologia*, 13, 2, 3 syr; Giustino, 1*Apologia*, 20, 3, 4; 44, 9; Atenagora, *Supplica*, 5, 1; 24, 1; Teofilo, *Ad Autolico*, I, 14, 2, e *passim*.

¹⁵² Cfr. Atenagora, *Supplica*, 6, 2.

¹⁵³ Atenagora, *Supplica*, 22, 4-5.

¹⁵⁴ Secondo Aristide, *Apologia*, 3, 1; 8, 1 («I Greci hanno introdotto molteplici dèi fabbricati»); 13, 1. Confrontare con Cicerone, *La natura degli dèi*, I, 29, 81 (opposizione tra la rappresentazione che degli dèi si fanno i Greci e i Romani da una parte, gli Egiziani e i Siriani dall'altra).

si qualifica tanto «filosofo» quanto «sofista»¹⁶⁶. Cosa significava esattamente il termine «filosofo» applicato a un cristiano? Alludeva alla sua professione? alla sua formazione? alla sua dottrina? Un po' di tutto questo, sembra. Già gli Ebrei infatti passavano per un popolo di filosofi in quanto onoravano un solo Dio e osservavano uno stile di vita moderato, un'ascesi: anche i cristiani, loro eredi, erano quindi in qualche modo una sorta di «popolo» (*genos*) di filosofi. In questo senso Taziano, per designarsi, utilizza l'espressione «filosofo alla maniera dei barbari»¹⁶⁷.

Ma un «filosofo» in senso ampio è ciò che noi oggi chiameremmo un intellettuale, qualcuno che la sua professione, i suoi gusti personali o il posto occupato nella società spingono alla riflessione, se non proprio alla speculazione. D'altronde, che il cristianesimo figurasse tra le filosofie era una delle rivendicazioni cristiane. Da una parte, ciò doveva porre i cristiani al riparo dalle persecuzioni, in nome della libertà di parola o di pensiero che si accordava (in modo molto discontinuo) ai filosofi, a patto che non provocassero scandalo¹⁶⁸. Poi, visto che il cristianesimo si pretendeva vera sapienza, il «filosofo» per antonomasia non poteva che essere il cristiano¹⁶⁹. Infine, un «filosofo» era anche e soprattutto un maestro di filosofia, uno di quei maestri che formavano la gioventù dopo il ciclo di formazione generale (*l'enkuklios paideia*), un maestro privato, certo, che poteva molto facilmente convertire la sua scuola di filosofia profana in scuola di filosofia cristiana, vale a dire di esegesi e di riflessione teologica. Fu il caso delle scuole di Giustino, di Taziano, probabilmente di Panteno, o forse anche di Clemente¹⁷⁰. Il cristianesimo, creando le proprie scuole, si pose esso stesso alla scuola della filosofia.

Ci furono però degli intellettuali cristiani che rifiutarono di entrare nel gioco dell'acculturazione. Così Tertulliano, nel suo *Apologetico*, contrappone senza ambiguità il filosofo «discepolo della Grecia» al cristiano «discepolo del cielo» – un modo come un altro per ricacciare la cultura greca nel mondo delle tenebre¹⁷¹; e, nel suo trattato *L'idolatria*, sconsiglia ai cristiani la professione di insegnante, perché si tratta, sostiene, della professione più esposta all'idolatria¹⁷². E tuttavia, la sua paura delle tentazioni idolatriche non arrivò a fargli proibire la frequentazione delle scuole pagane: l'educazione ha dei diritti imprescindibili, che egli non si sognava di negare¹⁷³. E rari furono coloro che se ne preclusero l'accesso, come il giovane Antonio, il quale, verso il 260, «rifiutò di imparare le lettere», cioè di frequentare la scuola greca, di impararvi

¹⁶⁶ Taziano, *Ai Greci*, 35, 1; 42, 1; cfr. 1, 5.

¹⁶⁷ Taziano, *Ai Greci*, 42, 1.

¹⁶⁸ L'argomento viene utilizzato da Atenagora, *Supplica*, 5, 1 e 7, 1.

¹⁶⁹ Secondo Clemente, *Stromati*, I, 18, 90, 1; 29, 182, 3. Cfr. A.M. Malengrey, *Philosophia. Étude d'un groupe des mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle*, Paris, 1961, p. 120 («il verbo *philosophēin* può significare essere cristiano, vivere da cristiano», a proposito di Taziano) e pp. 145-151 (a proposito di Clemente).

¹⁷⁰ Cfr. tuttavia *supra*, il parere di A. Le Boulluec, III parte, cap. III, il quale, insistendo sulle funzioni presbiterali di Clemente, parla di un libero esercizio della catechesi e dell'istruzione, ma rifiuta la tesi di una scuola interamente indipendente dalla comunità cristiana di Alessandria.

¹⁷¹ Tertulliano, *Apologetico*, 46, 18.

¹⁷² Tertulliano, *L'idolatria*, 10, 1: «In primo luogo, essi non possono sottrarsi dal menzionare gli dèi pagani, di chiamarli con il loro nome, di spiegare le loro genealogie, di raccontare i miti nei quali sono immischiati [...], di rispettare le loro feste e anniversari».

¹⁷³ Tertulliano, *L'idolatria*, 10, 5: «i fedeli sono chiamati a imparare le lettere più che a insegnarle».

a leggere e a scrivere, di adottarne i valori e lo stile di vita¹⁷⁴. Certo, ciò avveniva in Egitto, in una provincia in cui tra Greci e indigeni si innalzava una vera e propria barriera sociale e culturale¹⁷⁵, ma la situazione non era molto diversa nelle altre regioni dell'Impero romano; basta vedere quale cura assume Paolo nell'affermare che in Cristo non vi sono più né Greci né Ebrei né barbari¹⁷⁶.

D'altro canto, non tutti i «barbari» erano disposti a perdere la propria identità, anche se maneggiavano perfettamente il greco, lingua veicolare della prima missione cristiana. I più accaniti avversari della cultura greca si reclutavano generalmente negli ambienti popolari, tra quanti non erano stati educati nella *paideia*¹⁷⁷. Vi si aggiungevano gli abitanti delle province meno ellenizzate (o romanizzate, a seconda del caso), e quelle in cui si manteneva sempre vivace una opposizione all'Impero, come la Siria-Palestina¹⁷⁸ e l'Africa del Nord¹⁷⁹. Gli uni rivendicavano fieramente la loro identità barbara, eventualmente tramite il sotterfugio di una produzione letteraria in lingua vernacola, gli altri valorizzavano volentieri l'incultura, presentando la fede e la carità come controvalori della *paideia* greca¹⁸⁰ e facendo della semplicità dello stile un criterio di verità¹⁸¹.

Ma la resistenza all'ellenizzazione dipendeva non solo dai contesti, geografici o socioculturali, ma anche dai caratteri. Henri Chadwick distingue non senza humour, all'interno di uno stesso contesto, quel «liberale puritano» che è Clemente da quell'«umanista intollerante» che è Origene¹⁸². Ma che dire allora di Taziano? Non è il più bell'esempio di ostilità viscerale al predominio culturale della Grecia? Dipende dal fatto che era siriano? O non piuttosto dal fatto che era nella sua natura mostrarsi ribelle, come dimostra la sua vicenda personale? Dopo la morte di Giustino, lasciò la Grande Chiesa per fondare una propria setta, quella degli «astinenti»...

L'accettazione o il rifiuto della cultura greca dipendeva anche dalla posizione occupata nella Chiesa. Un vescovo non poteva permettersi di accordare troppa importanza al pensiero greco né di favorirne lo studio, e non è molto sor-

¹⁷⁴ Secondo Atanasio, *Vita di Antonio*, 1, 2: «Rifiutò di imparare le lettere, per evitare la compagnia degli altri giovani», giudicata pericolosa. In realtà, Antonio, nato da un'agiata famiglia copta, leggeva e scriveva in copto: cfr. da ultimo M. de Durand, «Saint Antoine, écrivain illettré», in *Connaissance des Pères de l'Église* 64, 1996, pp. 2-16.

¹⁷⁵ Cfr. M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales in Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C.-235 après J.-C.)*, Paris, 1991, pp. 423-430.

¹⁷⁶ 1Corinzi 1, 13; Galati 3, 28; 6, 15; Efesini 4, 24; Colossesi 3, 9-11; ripresi da Clemente *Protrettico*, 11, 112, 4; *Pedagogo*, 1, 6, 31, 1-2.

¹⁷⁷ Alcuni studi recenti invitano tuttavia a non confondere quelli che Clemente o Origene chiamano «i semplici», cioè i letteralisti o gli avversari della filosofia, con gli umili, cioè i cristiani poveri o incolti; cfr. *supra*, A. Le Boulluec, III parte, cap. III.

¹⁷⁸ Come testimonia la *Didascalia degli Apostoli*, II, 6, 1: «Stai lontano dai libri dei pagani» (regione di Antiochia, prima metà del III secolo). La Siria produsse grandi scrittori cristiani in lingua siriana; tra di loro, Bardesane, Afraate ed Efrem. Sul particolarismo siriano, cfr. M. Sartre, *L'Orient romain*, pp. 312-317.

¹⁷⁹ Da essa sono originari due avversari (o presunti tali) della cultura pagana: Tertulliano e Cipriano. Sul particolarismo africano, cfr. C. Lepelley (ed.), *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*, vol. 2, Paris, 1998, pp. 71-112 (l'Africa).

¹⁸⁰ Secondo Giustino, *1Apologia*, 60, 11; Atenagora, *Supplica*, 11, 3-4; Clemente, *Pedagogo*, 3, 11, 78, 2.

¹⁸¹ Secondo Taziano, *Ai Greci*, 29, 2. L'argomento è un *topos* della retorica dell'epoca, con l'assimilazione dell'*apheleia* (la semplicità) con l'*alêtheia* (la verità), ma che i cristiani hanno distolto dalla sua funzione iniziale di *captatio benevolentiae* per conferirgli un significato più alto.

¹⁸² H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966, pp. 31 e 66.

prendente che Origene e forse prima di lui Clemente abbiano avuto qualche noia con la loro gerarchia¹⁸³. Tra gli apologeti del II secolo, il meno favorevole alla cultura greca (ma non il più virulento) fu probabilmente il vescovo Teofilo. Quanto all'anonimo autore della *Didascalia degli apostoli*, che condanna così severamente la lettura dei «libri dei pagani», era, come Teofilo, sia vescovo sia siriano¹⁸⁴.

Infine, ebbero la loro importanza le scelte teologiche. Se oggi gli storici della Chiesa rifiutano di vedere nello gnosticismo solo una ellenizzazione estrema del cristianesimo, secondo la tesi di A. von Harnack¹⁸⁵, resta il fatto che gli ambienti gnostici, molto sensibili alla tentazione sincretistica, diedero ampio spazio alle dottrine greche, e in particolare al platonismo, il cui dualismo si conciliava piuttosto agevolmente con il loro¹⁸⁶, a tal punto che alcuni dei moderni giungono a considerare uno dei più famosi maestri gnostici, Valentino, nient'altro che un cristiano platonizzante¹⁸⁷. Tra gli gnostici però si ritrovano dei sincretismi ben più strani: se bisogna credere a Ireneo, i carpocraziani adoravano simultaneamente le immagini di Gesù, di Pitagora, di Platone e di Aristotele¹⁸⁸; mentre i setiani, secondo Ippolito, traevano le loro dottrine dagli antichi teologi Museo, Lino e Orfeo¹⁸⁹. E la mitologia greca influenzò parecchi di loro, come i naasseni, il cui mito dell'uomo primordiale incorporava le tradizioni di Eleusi, e i perati, che inserivano nel loro racconto della genesi le figure di Crono e degli altri Titani¹⁹⁰.

3. DAL PRIMATO DELLE AZIONI ALLA VALORIZZAZIONE DELL'INCULTURA

I cristiani colti soffrivano molto del pregiudizio pagano secondo il quale le loro comunità erano composte soltanto da persone rozze, se non addirittura stupide¹⁹¹. Questo rifiuto da parte di coloro che formavano l'élite intellettuale dell'Impero comportò di rimando una contestazione dei valori che essi rappresentavano. Assunse la forma di una valorizzazione dell'incultura e di una parallela contestazione dei prodotti della cultura.

La valorizzazione dell'incultura passava attraverso una riabilitazione delle azioni rispetto ai discorsi, secondo un'antitesi presente sia nella tradizione

¹⁸³ Cfr. *supra*, A. Le Boulluec, III parte, cap. IV.

¹⁸⁴ Cfr. M. Metzger nell'introduzione alla sua edizione delle *Costituzioni apostoliche*, SC 320, Paris, 1985, pp. 15-16 (la *Didascalia degli apostoli*); pp. 54-62 (le *Costituzioni apostoliche*).

¹⁸⁵ Per es., nella sua *Histoire des dogmes* (trad. fr. sull'edizione di Freiburg, 1889-1891), Paris, 2^a ed., 1993, p. 20: «Gli gnostici sono i cristiani che tentarono di procedere a una rapida conquista del cristianesimo a beneficio della cultura ellenica e viceversa». Cfr. da ultimo E. Meiering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil A. von Harnack*, Amsterdam-New York, 1985.

¹⁸⁶ Enorme bibliografia sulla questione, dagli studi di S. Pétremont, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947, fino alla recente opera di M. Scopello, *Les Gnostiques*, Paris, 1991.

¹⁸⁷ Era già il parere di Ippolito, *Confutazione*, VI, 29, 1: cfr. da ultimo Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis*, Tübingen, 1992.

¹⁸⁸ Ireneo, *Contro le eresie*, I, 25, 6.

¹⁸⁹ Ippolito, *Confutazione*, V, 20, 4.

¹⁹⁰ Secondo Ippolito, *Confutazione*, V, 8; V, 14.

¹⁹¹ Cfr. le liste compilate da Celso secondo Origene, *Contro Celso*, III, 55; e Frontone, secondo M. Felice, *Ottavio*, 8, 4 e 16, 5; e le repliche di Giustino, *1 Apologia*, 60, 11; *2 Apologia*, 10, 8; Taziano, *Ai Greci*, 32, 2; Atenagora, *Supplica*, 11, 4.

ebraica¹⁹² sia nell'ellenismo¹⁹³. Essa si mescolava con una severa condanna della retorica e della sofistica, che trovava la sua legittimità nella tradizione platonica¹⁹⁴. Altri temi vi si aggiungevano: il paradosso della «sapienza dei folli», ripresa di un argomento paolino¹⁹⁵ (laddove i falsi sapienti sono i Greci, mentre i presunti folli sono i cristiani); quello della «spontaneità», cioè la perfetta disponibilità di spirito a un insegnamento nuovo, a immagine dei ragazzi che si aprono completamente all'insegnamento del loro pedagogo (altro tema scritturistico)¹⁹⁶. Le ricerche intellettuali dei filosofi si trasformavano allora in zelo malsano¹⁹⁷ e la «semplicità» degli scritti cristiani si mutava in un vero e proprio tema di propaganda¹⁹⁸.

4. RIVELAZIONE DIVINA E SPECULAZIONI UMANE

Vi era qui un altro argomento dei cristiani contro il paganesimo: la rivelazione (la cui caratteristica era la semplicità) era superiore alla speculazione (la cui caratteristica era la ricercatezza), anzitutto in ciò che essa emanava da Dio stesso, poi per il fatto che essa apportava una risposta globale mentre le filosofie fornivano soltanto risposte parziali¹⁹⁹. La rivelazione serviva quindi da sostituto della cultura, e il cristiano, illuminato da Dio, godeva per effetto di una grazia divina²⁰⁰ delle luci rifiutate ai più sapienti tra i pagani. Di conseguenza, l'apporto intellettuale e culturale dell'educazione profana diventava perfettamente inutile: tutt'al più era tollerabile. Questo atteggiamento, che si può definire oscurantista, non era però unanime²⁰¹. Ci sono stati intellettuali cristiani i quali hanno sostenuto che la cultura antica era una condizione necessaria per una perfetta comprensione delle Scritture, strumenti della rivelazione²⁰².

¹⁹² Isaia 29,13; Matteo 7,21; Luca 4,46; Giustino, *1 Apologia*, 18, 8; Taziano, *Ai Greci*, 26, 6; Atenagora, *Supplica*, 11, 3; M. Felice, *Ottavio*, 38, 6.

¹⁹³ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 11, 4; 33, 4; Teofilo, *Ad Autolico*, 1, 1. L'opposizione *logos/ergon* è di uso corrente in greco: cfr. H.G. Liddel-R. Scott, *A Greek English Lexicon*, s.v. *ergon*, I, 4, p. 683a.

¹⁹⁴ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 3, 3; Taziano, *Ai Greci*, 26; Atenagora, *Supplica*, 11, 3; Clemente, *Stromati*, I, 3, 22-24. Sugli ambigui rapporti intrattenuti dai cristiani con la retorica, cfr. J.-C. Fredouille, «L'esthétique théorique des écrivains paléochrétiens», in J. Collart et al. (ed.), *Varron. Grammaire antique et stylistique latine. Recueil offert à J. Collart*, Paris, 1978, pp. 365-376; G. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Time*, Chapel Hill, Caroline, 1980; M. Montesano, «Kairos and Kerygma: The Rhetoric of Christian Proclamation», in *RSQ* 25, 1995, pp. 164-178.

¹⁹⁵ Isaia 29,14; 1 Corinzi 1,19; ripreso da Clemente, *Pedagogo*, 3, 11, 78, 2; *Stromati*, I, 18, 88, 1-5.

¹⁹⁶ Matteo 11,25; 19,13-14; Efesini 4,20-24; Colossesi 3,9-11; ripresi da Taziano, *Ai Greci*, 30, 1; Clemente, *Pedagogo*, 1, 5, 12, 1.

¹⁹⁷ Secondo Atenagora, *Supplica*, 11, 3.

¹⁹⁸ Cfr. *Omellie pseudoclementine*, I, 11, 3-7 = *Ricognizioni*, I, 9, 4-7.

¹⁹⁹ Giustino, *2 Apologia*, 8, 3 e 10, 1; Taziano, *Ai Greci*, 12, 9; Clemente, *Protreptico*, 10, 112, 2: noi siamo «depositari della sola vera sapienza, che i più grandi filosofi hanno fatto intravedere, ma che i discepoli di Cristo hanno ricevuto e proclamato».

²⁰⁰ Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 7, 38, 5: «L'insegnamento della religione è un dono, e la fede una grazia».

²⁰¹ Viene denunciato in particolare da Clemente, *Stromati*, I, 1, 18, 2-3.

²⁰² Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 6, 35, 2: «Noi affermiamo che, anche senza saper leggere, si può essere fedeli, ma riconosciamo che, senza studi, non si possono comprendere le dottrine della fede».

5. L'AMBIGUITÀ DELL'ATTEGGIAMENTO CRISTIANO NEI CONFRONTI DELLA LETTERATURA...

Ritenute inutili, se non addirittura pericolose, le arti erano per questo disprezzate o proibite? Sicuramente no. La letteratura ne fornisce il migliore esempio. Certo, gli scrittori greci erano spesso presi di mira per il solo motivo che le loro opere veicolavano l'ideologia pagana; così si spiega l'accusa nei confronti di Omero, Esiodo o anche di Orfeo, figure emblematiche del politeismo greco, che siano invitati a tacere oppure che il loro discorso empio e corruttore sia giudicato degno dei peggiori castighi²⁰³. Non per questo però una simile condanna di insieme significava ricacciarli nelle tenebre dell'oblio, perché i pericoli che i primi cristiani attribuivano alla letteratura in generale e alla poesia in particolare²⁰⁴ non impedivano affatto il riconoscimento del loro valore formale. Si tratta di vedere come gli apologisti abbiano fatto ricorso alla testimonianza dei poeti, tragici o comici, per rafforzare la loro dimostrazione, o come le citazioni poetiche ornino i loro discorsi più aridi, per comprendere che essi non avevano affatto rinnegato la loro formazione letteraria né dimenticato i principi retorici appresi nelle scuole²⁰⁵.

Tuttavia, alcuni generi più di altri erano oggetto della loro riprovazione. Anzitutto, il teatro, perché metteva in scena le gesta dei falsi dèi o si prestava a rappresentazioni in grado di ferire il pudore o di risvegliare passioni insane, o ancora perché le sue buffonate mal si accordavano con la gravità che s'addice al cristiano²⁰⁶. Taziano e Clemente, nelle loro diatribe, non fanno che prefigurare Jean-Jacques Rousseau! In secondo luogo, i poemi erotici o i romanzi d'amore, che seducevano le donne con l'esca delle loro menzogne e le incitavano all'adulterio²⁰⁷. Ma ogni volta, era il valore esemplare dell'opera ad essere denunciato, e non il suo contenuto culturale: in altri termini, una *Dalila* cristiana non sarebbe stata giudicata meno sconcertante o condannabile di una *Medea* greca!

Questa mescolanza di rifiuto e di fascino nei confronti delle opere letterarie del paganesimo si combinava con il rifiuto della letteratura per la letteratura. Esso si esprimeva tra l'altro con la rinuncia (più o meno in buona fede) alla qualità redazionale. Così gli scrittori cristiani sottolineano quasi per diletto la loro goffaggine o la loro insufficienza – anche i più brillanti tra loro, come Clemente –, visto che l'argomento dell'incapacità diventava un *topos* obbligato dell'apologetica, presente praticamente in tutti gli autori di questa genera-

zione²⁰⁸. Il discorso «novizio» appariva così come il linguaggio di Dio, accessibile non all'intelligenza, ma al cuore e allo spirito. Al contrario, l'abilità è presentata come artificiale, se non artificiosa: la verità, come la virtù, non ha bisogno di colori per ornare il suo volto, visto che la sua semplicità è garanzia del suo valore. E se l'arte dei sofisti fa una figura scadente²⁰⁹, il modello di riferimento è la Bibbia, in cui assenza di affettazione – che appare piuttosto relativa ai nostri occhi di moderni, sensibili al suo lirismo ammaliante – viene presentata come un'attrattiva e un invito alla conversione²¹⁰. Rari sono coloro che, come l'anonimo autore dell'*A Diogneto*, reclamavano da Dio il potere dell'eloquenza, riconoscendo così l'efficacia della tecnica oratoria nella dimostrazione della verità²¹¹.

6. ... DELLE ARTI PLASTICHE, DELL'ARCHITETTURA, DELLA MUSICA...

Se è vero che la rappresentazione figurativa fu dapprima collegata al culto degli dèi o degli eroi, è da tempo che ciò non avviene nell'epoca che ci interessa. Certo, si onoravano sempre con statue i defunti illustri e i benefattori delle città, votati così all'immortalità, ma si rappresentavano anche bambini, fanciulle, efebi, anziani, animali, scene di genere, per il puro piacere di una bella imitazione della natura. Tuttavia, tra i cristiani il divieto biblico di rappresentare gli esseri viventi manteneva la sua forza²¹², cosa che spiega come la pittura e soprattutto la scultura, anche al di là del loro eventuale aspetto culturale, siano state prese di mira dagli apologisti, con maggiore o minore violenza, a seconda dei casi: che si tratti di Taziano, di Atenagora, di Tertulliano o anche di Clemente, in tutti essa è intimamente associata sia all'idolatria sia alla depravazione e al vizio²¹³. Analogo discorso va fatto per l'architettura religiosa, il cui oggetto altro non era che rendere omaggio a degli «uomini morti»: essa viene condannata senza equivoci da Clemente, al pari della scultura²¹⁴. Anche la musica non risultava gradita agli occhi dei meno tolleranti tra i censori cristiani, i quali le rimproveravano di essere legata all'erotismo, alla violenza, ai divertimenti profani e alle celebrazioni religiose del paganesimo²¹⁵. La musi-

²⁰⁸ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 30, 6 («Ecco che è dimostrato, se non come il soggetto lo meritava, almeno nella misura dei miei mezzi»); Teofilo, *Ad Autolico*, II, 1, 2 («Sono novizio nell'arte di discorrere»); Clemente, *Stromati*, I, 10, 48, 2 («Senza cimentarmi nel linguaggio raffinato, mi limito a esporre il mio pensiero»); Origene, *Contro Celso*, VII, 59. Lo si ritrova anche presso i retori pagani contemporanei: per es. Dione, *Orazioni* XXXIII e XXXV, esordi.

²⁰⁹ Cfr. Taziano, *Ai Greci*, 1, 5; Clemente, *Stromati*, I, 1, 8, 1; 3, 22, 1; 8, 39-42.

²¹⁰ Cfr. Taziano, *Ai Greci*, 29, 2 («Mi capitò di credere in loro, a motivo della semplicità dello stile»); Clemente, *Protrettico*, 8, 77, 1; *Stromati*, I, 8, 39, 1; Origene, *Contro Celso*, VII, 60.

²¹¹ *A Diogneto*, 1, 2.

²¹² Cfr. Clemente, *Protrettico*, 4, 62, 2.

²¹³ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 9, 2-4; Taziano, *Ai Greci*, 33 a 35; Atenagora, *Supplica*, 17, 3-5; Teofilo, *Ad Autolico*, I, 10; II, 2; Clemente, *Protrettico*, 4, 46-47; Tertulliano, *L'idolatria*, 3, 2-3; Ippolito, *Tradizione apostolica*, 16: «Se qualcuno è scrittore o pittore, si insegnerà loro a non fabbricare idoli: essi smetteranno o saranno rimandati».

²¹⁴ Cfr. *Omellerie pseudoclementine*, 10, 9, 1-2; Clemente, *Protrettico*, 3, 44, 4: «Non passerei sotto silenzio neppure questi templi, e anch'essi saranno sottoposti alla mia confutazione, visto che si chiamano templi solo eufemisticamente, poiché all'inizio non furono che tombe».

²¹⁵ Cfr. *Oracoli sibillini*, VII, 113-121: *Didascalia degli apostoli*, II, 6, 5; Taziano, *Ai Greci*, 22, 5 («Io non voglio rimanere a bocca aperta davanti a un coro che canta»); Clemente, *Protrettico*, 1, 2, 4-3; *Pedagogo*, 1, 2, 40, 1-42, 3; 3, 11, 80, 4 («Una volta usciti dall'assemblea, vanno all'avventura con gli altri, lasciandosi invadere dai suoni e dagli accordi di una musica erotica, le arie del flauto e i battimani ritmati delle danze»). Questa severità è probabilmente un'eredità del moralismo ebraico: Isaia 5,12; AntBib 2, 7-8; rabbi Yōhānān, *Sōtā* 48a; ma non assente neppure dal pensiero greco: Platone, *Repubblica*, III, 398c-399a.

²⁰³ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 21, 3: «Taci dunque, Omero!»; Clemente, *Protrettico*, 4, 59, 2: «Cessa il tuo canto, Omero!»; M. Felice, *Ottavio*, 23, 2: «Platone trattò Omero con una precisione sorprendente dapprima conferendo lode e onore a questo illustre poeta e poi espellendolo dalla città che costruiva».

²⁰⁴ Cfr. Teofilo, *Ai Greci*, II, 12, 4: «Una bevanda mortale mescolata al miele».

²⁰⁵ Atenagora, Teofilo, Clemente citano abbondantemente gli autori profani, che, invece, sono quasi assenti negli scritti di Giustino e di Taziano, e completamente in quelli di Cipriano.

²⁰⁶ Cfr. Taziano, *Ai Greci*, 22, 2-7; 24, 1; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 15; Clemente, *Protrettico*, 1, 2, 2; *Pedagogo*, 3, 11, 77, 2; Ippolito, *Tradizione apostolica*, 16 («Se qualcuno è attore o offre delle rappresentazioni teatrali, smetterà o sarà rimandato»); *Omellerie pseudoclementine*, 4, 19, 3 («bisogna fuggire questi racconti favolosi dei Greci, i loro teatri, i loro libri»); Tertulliano, *Apologetico*, 15, 3; *Gli spettacoli*, 10; M. Felice, *Ottavio*, 34, 12; Cipriano, *Contro i donatisti*, 8. Cfr. H. Jurgens, *Pompa diabolica. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart, 1972. L'idea è comune al pensiero stoico-cinico.

²⁰⁷ Se bisogna vedere dei romanzi d'amore nei *mythoi erōtikoi* di Clemente, *Pedagogo*, 3, 4, 27, 2.

ca era dunque denunciata in quanto arte corruttrice, non come disciplina accademica: se infatti Giustino trova perfettamente inutile il suo apprendimento, Clemente ne raccomanda l'uso per rilassarsi e Origene la include nelle discipline propedeutiche, tra quelle che contribuiscono alla formazione dell'individuo²¹⁶. Comunque, la condanna delle arti profane non impediva affatto l'ammirazione della bellezza formale delle opere²¹⁷: tra i primi autori cristiani non vi è ostilità di principio verso le arti²¹⁸, semplicemente una diffidenza nei confronti dell'uso che ne veniva fatto dagli uomini.

Questo rifiuto di un'arte legata al politeismo non era senza contraddizioni. I cristiani erano immersi in una cultura pagana, ma ciò non avveniva necessariamente con disgusto o riprovazione. Il migliore esempio che si possa trovare si ricava dal romanzo clementino. Il suo redattore, un ebreo-cristiano della Siria-Palestina, critica la frequentazione dei santuari del paganesimo e condanna con la massima severità la rappresentazione antropomorfa degli dèi²¹⁹. Ma i suoi due eroi, Pietro e Clemente, vanno come turisti a visitare l'isola di Arado per vedervi un tempio magnifico e ammirarvi delle statue di Fidia che si suppone rappresentino qualche divinità pagana²²⁰. Tanto è vero che, se nella tradizione greca le belle arti erano intimamente legate al paganesimo, esse lo erano in modo così quotidiano da perdere ogni significato religioso.

7. ... E DELLE SCIENZE ESATTE

La ricezione della scienza greca sollevò meno difficoltà. Se si esclude il bolente Taziano, indotto dal suo rifiuto dell'ellenismo a respingere ogni forma di invenzione umana sospettata di aver trovato la propria origine nel mondo greco, a patto che fossero utili agli uomini, come la medicina²²¹, le diverse scienze apparivano agli intellettuali sotto una luce piuttosto favorevole: in primo luogo la fisiologia e la medicina (che allora appartenevano al bagaglio culturale di ogni uomo istruito²²²), ma anche la cosmografia²²³, la zoologia²²⁴, la botanica²²⁵ e la storia²²⁶. E si vede persino un Clemente – che fa un po' la fi-

²¹⁶ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 4-5 (il maestro pitagorico); Clemente, *Stromati*, I, 1, 16, 1; *Stromati*, VI, 11, 88; Origene, *Lettera a Gregorio*, 1. I principali testi del cristianesimo primitivo dedicati alla musica sono stati raccolti da J. McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, Cambridge-New York, 1987, pp. 18-41 (I-II secolo; autori greci del III secolo).

²¹⁷ Cfr. Origene, *Contro Celso*, VIII, 17: condanna dell'uso delle statue cultuali, seguita da un elogio di Fidia, Policleto, Zeusi e Apelle.

²¹⁸ Da opporre alla franca ostilità dell'autore (ebreo) di *1Enoc* 8.

²¹⁹ Per es. *Omelie pseudoclementine*, 10, 7-8 = *Ricognizioni*, 5, 14-15.

²²⁰ *Omelie pseudoclementine* 12, 12 = *Ricognizioni*, 7, 12.

²²¹ Taziano, *Ai Greci*, 18, 1: da confrontare con *1Enoc* 7, 1 (l'insegnamento degli angeli corrotti).

²²² Cfr. Atenagora, *La risurrezione*, 5-7 (la nutrizione) e *passim*: 7, 1 (umori e qualità); Clemente, *Pedagogo*, I, 6, 39, 2 (embriologia); 2, 2, 21, 3, e 3, 11, 65, 1-3 (la digestione). Gli studi sulla questione sono rari; cfr. H.J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos* (diss.), Bonn, 1959; O. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore-London, 1991; R. Le Coz, « Les Pères de l'Église grecque et la médecine », in *BLE* 98, 1997, pp. 137-154.

²²³ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 8, 4, e 16, 1. La conoscenza dei *Fenomeni* di Arato è attestata in Paolo da Atti 17,28; cfr. anche Clemente, *Stromati*, I, 19, 91, 4-5. Questo tipo di scienza è criticata da Taziano, *Ai Greci*, 20, 5.

²²⁴ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 2, 10, 83, 4-5 (la lepre e la iena); 3, 11, 80, 2 (il polpo); 3, 11, 81, 4 (la tarantola).

²²⁵ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 2, 8, 71, 3-5 (i fiori).

²²⁶ Molto presente, in particolare in Taziano, Teofilo e Clemente

gura del poligrafo – difendere le scienze naturali contro i sostenitori della fede pura²²⁷, mentre Origene inserisce le «scienze elleniche» nel programma del suo *didaskaleion*²²⁸. Il punto estremo è rappresentato da alcuni discepoli di Artemone i quali, se bisogna credere a Eusebio²²⁹, tenevano in minore considerazione le Scritture rispetto alle opere di Euclide, Aristotele, Teofrasto e Galeno! Ma se tra gli autori cristiani si trovano sparse numerose osservazioni di ordine scientifico, bisognerà nondimeno attendere la fine del IV secolo o l'inizio del V per veder apparire la prima opera scientifica cristiana, vale a dire *La natura dell'uomo* di Nemesio di Emesa²³⁰.

IV. IL CONFLITTO SOCIALE: I CRISTIANI DI FRONTE ALLA SOCIETÀ PAGANA

1. UNA SOCIETÀ PERVERTITA, A IMMAGINE DEI SUOI DÈI

La critica alla mitologia occupava, come abbiamo visto, un posto considerevole nell'argomentazione dei polemisti cristiani contro il paganesimo. Ma alcuni di loro spinsero la critica molto più lontano, suggerendo che i miti, la cui immoralità li rivoltava, erano una vera e propria scuola di immoralità e che lo scopo dei loro autori era semplicemente quello di giustificare i costumi perversi del paganesimo²³¹. Non constatavano forse tra i loro contemporanei gli stessi vizi che la tradizione poetica attribuiva ai suoi dèi: l'omosessualità²³², l'adulterio e la depravazione²³³, il furto e l'omicidio²³⁴? Tutt'al più ammettevano che vi si aggiungevano dei vizi tipici degli esseri umani, che erano proprio il segno distintivo della società pagana: l'esposizione dei neonati, l'aborto e la prostituzione, contro i quali essi condussero la più feroce delle battaglie²³⁵.

²²⁷ Clemente, *Stromati*, I, 9, 43, 1: «Alcuni individui che si ritengono benedetti pretendono di non aver niente a che fare né con la filosofia, né con la dialettica, né con l'apprendimento delle scienze naturali; essi chiedono soltanto la fede pura».

²²⁸ Cf. Gregorio il Taumaturgo, *Panegirico per Origene*, 13, 151-152; Origene, *Lettera a Gregorio*, 1; Eusebio, *St. eccl.*, VI, 18, 3 («La geometria, l'aritmetica e gli altri insegnamenti preparatori»). La questione è però controversa; cfr. *supra*, il parere di A. Le Boulluec, III parte, cap. III, il quale non condivide completamente lo scetticismo di P. Nautin, *Origène*, Paris, 1977, pp. 187-188 (che da parte sua giudica eccezionale il sostegno apportato da Origene ai giovani Gregorio e Atenodoro in quanto precettore).

²²⁹ Eusebio, *St. eccl.*, V, 28, 13-14, il quale si limita a citare un'opera anonima diretta contro l'eresia di Artemone. Sui rapporti tra Galieno e i cristiani, cfr. l'opera di R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.

²³⁰ Sui cristiani e la scienza, cfr. da ultimo D. C. Lindberg, «Science and the Early Church», in D.C. Lindberg-R.L. Numbers (edd.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, pp. 19-48.

²³¹ Secondo Aristide, *Apologia*, 8, 2; Giustino, *1Apologia*, 21, 4; Atenagora, *Supplica*, 34, 2; Clemente, *Protrettico*, 2, 33, 6.

²³² Percepita come una delle caratteristiche del mondo greco; cfr. Clemente, *Pedagogo*, 3, 3, 23, 1 (la condanna dell'omosessualità da parte dell'antica legge romana). Cfr. Aristide, *Apologia*, 17, 2 syr; Giustino, *1Apologia*, 27, 1; Taziano, *Ai Greci*, 28, 3 (secondo Levitico 18,22; 20,13); Atenagora, *Supplica*, 34, 2 (secondo Romani 1,27).

²³³ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 14, 2, illustrato con l'esempio dato in *2Apologia*, 2, 1; Atenagora *Supplica*, 34, 2-3.

²³⁴ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 14, 2-3; Atenagora *Supplica*, 35, 4-5.

²³⁵ Secondo Giustino, *1Apologia*, 27, 1-5; Atenagora, *Supplica*, 32, 1; 34, 2; 35, 6; A Diogneto, 5, 6; Clemente, *Pedagogo*, 2, 10, 96, 1; 3, 3, 21, 2.

Tuttavia, nella denuncia dei vizi del paganesimo la ritorzione delle accuse lanciate contro i cristiani ebbe un ruolo rilevante. Gli stessi apologeti ne suggeriscono l'idea, mettendo in relazione con queste diverse accuse i racconti dei poeti o i rituali delle feste pagane: «Voi ci rinfacciate le azioni che voi commettete alla luce del sole e di cui vi fate un punto d'onore», scrive uno di loro²³⁶. Bisogna anche tener conto dell'esagerazione e della polemica nella lista che essi compilano dei costumi dei loro avversari, e non immaginare la società pagana a immagine di ciò che essi dicono: gli apologeti avevano tutto l'interesse a far passare per azioni banali tra quelli «di fuori» i crimini degli dèi riportati dai poeti o gli eccessi di una classe superiore pervertita, soprattutto se corrispondevano ai misfatti attribuiti ai cristiani: l'incesto, l'infanticidio e la depravazione collettiva.

È vero d'altronde che le molteplici denunce dell'immoralità pagana servivano anche a far risaltare, per contrasto, l'innocenza e la purezza dei cristiani. Infatti, non soltanto l'elenco dei costumi pagani accompagna il più delle volte quello dei costumi cristiani sotto forma di dittico²³⁷, ma la conversione al cristianesimo, che è soprattutto un atto religioso, è generalmente presentata anche come una «conversione» (*anastrophè*) morale, cioè una trasformazione radicale del proprio genere di vita; quantomeno così Giustino e Taziano presentano la propria conversione²³⁸.

2. LA FREQUENTAZIONE DEI PAGANI E IL PROBLEMA POSTO DALLA VITA QUOTIDIANA

Più in generale, era tutta una serie di pratiche che bisognava sconfessare. Passi per la consumazione delle carni idolotitiche, che si riteneva racchiudessero in sé il potere malefico dei «demoni»²³⁹; ma come astenersi da ogni partecipazione alle feste pubbliche²⁴⁰, dall'utilizzare i nomi pagani²⁴¹, dall'osservare i giorni festivi²⁴², dal seguire un calendario consacrato agli dèi²⁴³, dall'andare alle terme, dove la nudità era di norma e le statue delle divinità dei testimoni obbligati²⁴⁴, dal godere del lusso che procura la ricchezza²⁴⁵, dal

²³⁶ Giustino, 1 *Apologia*, 27, 5; parall. Atenagora, *Supplica*, 32, 1.

²³⁷ Per esempio Aristide, *Apologia*, 17, 2 syr; Atenagora, *Supplica*, 31-35.

²³⁸ Cfr. Giustino, 1 *Apologia*, 14, 2-3 (che ha un valore generale più che propriamente autobiografico); *Dialogo con Trifone*, 110, 3; e, molto meno nettamente, Taziano, *Ai Greci*, 11; Clemente, *Protreptico*, 2, 7, 2-3. L'origine del tema è probabilmente Tito 3, 3. Cfr. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander to Augustine of Hippo*, Harvard, 1933; Oxford, 2ª ed. 1969; P. Aubin, *Le problème de la conversion. Étude sur un thème commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963; B. Pouderon, «La conversion chez les apologistes grecs», in *La conversion*, pp. 155-157.

²³⁹ Cfr. *Omelie pseudoclementine*, 9,9-10; Clemente, *Pedagogo*, 2, 8,3; Origene, *Contro Celso*, VIII, 31. La proibizione degli idolotiti rendeva però più difficile i rapporti sociali con i pagani: cfr. Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 10, 1.

²⁴⁰ Cfr. Origene, *Contro Celso*, VIII, 21.

²⁴¹ Ancora alla fine del IV secolo, Giovanni Crisostomo rimproverava agli abitanti di Antiochia di dare ai figli nomi pagani: *La gloria vana*, 47-49.

²⁴² Cfr. Tertulliano, *L'idolatria*, 10, 1-4.

²⁴³ Cfr. Giustino, 1 *Apologia*, 67, 2, 8: il giorno del sole e quello di Crono-Saturno.

²⁴⁴ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 3, 5, 32-33; Tertulliano, *Apologetico*, 42, 4.

²⁴⁵ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 3, 1 (nella cucina); 2, 3, 35, 1 (nell'abbigliamento). La Chiesa di Alessandria sembra aver reclutato nell'alta società fin dal II secolo: cfr. *supra*, A. Le Boulluec, III parte, cap. III.

partecipare ai banchetti²⁴⁶, dal conformarsi alla miriade di costumi associati alla vita civile? Alcuni lo facevano e passavano per asociali²⁴⁷; altri invece non si curavano di seguire le raccomandazioni della gerarchia ecclesiastica, per non escludersi dai loro rapporti sociali o familiari, e «si sposavano, avevano figli, si occupavano di politica»²⁴⁸. E se un Clemente o un Tertulliano chiedevano alle donne cristiane di portare il velo, che era un modo particolarmente visibile per distinguersi²⁴⁹, altri scrittori cristiani, al contrario, insistevano sull'assenza di particolarismo nei cristiani i quali, in apparenza, non si distinguevano in nulla dagli altri²⁵⁰. Allo stesso modo, se l'autore del *Pastore* di Erma, quello del romanzo clementino o persino Clemente di Alessandria scoraggiano la frequentazione dei pagani o mettono in guardia contro i pericoli della società pagana²⁵¹, altri, come Tertulliano o Minucio Felice, sembrano non fare alcuna obiezione²⁵². Il fatto è che il cristianesimo, contrariamente allo gnosticismo, non ha mai né condannato né rifiutato «in blocco» la società civile; al contrario, la Grande Chiesa si è sempre tenuta lontana dagli eccessi tipici di certe correnti marginali di tipo apocalittico, che annunciavano come prossima, e persino auspicavano, la fine della nuova Babilonia²⁵³. Il caso degli spettacoli del circo è più complesso. Tutto concorreva alla loro condanna da parte dei cristiani: la loro violenza, la loro immoralità, la loro inclusione nelle feste pagane, nonché il fatto che erano legati, nella coscienza collettiva dei cristiani, al martirio dei loro correligionari²⁵⁴. Questa condanna però riguardava soprattutto la gerarchia e gli intellettuali che le servivano da portavoce, mentre trovava, sembra, poca eco tra il popolino cristiano, come dimostrerebbe la moltiplicazione delle messe in guardia contro il pericolo di simili spettacoli: se esse venivano così spesso rinnovate, è probabilmente per

²⁴⁶ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 4, 3; 2, 7, 53, 5.

²⁴⁷ È il senso dell'espressione *odium humani generis* di Tacito, *Annali*, 15, 44, 4; ripresa da Tertulliano, *Apologetico*, 37, 8.

²⁴⁸ Cfr. Clemente, *Protreptico*, 11, 113, 1. Sulla questione del celibato, cfr. da ultimo Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne. I^{er}-III^e siècles*, Francfort/M.-Berne-New York, 1987; P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr., Paris, 1995 (New York, 1988).

²⁴⁹ Clemente, *Pedagogo*, 2, 10 bis, 114, 3; 3, 11, 79, 4, secondo 1Corinzi 11,5-10; Tertulliano, *Il velo delle vergini* (*passim*); *L'abbigliamento delle donne*, II, 7, 2 («Dio vi ordina di essere velate»).

²⁵⁰ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 10, 3 (Trifone rimprovera ai cristiani di non «separarsi dagli altri» come fanno gli Ebrei); *A Diogneto*, 5, 1: «I cristiani no, non si distinguono dagli altri né per il paese, né per la lingua, né per i vestiti [...] il loro stile di vita non ha niente di singolare, si adeguano alle usanze locali per gli abiti, il nutrimento e il modo di vivere»; Tertulliano, *Apologetico*, 42, 1: «Noi che viviamo con voi, che abbiamo lo stesso nutrimento, lo stesso vestito, lo stesso genere di vita vostro»; M. Felice, *Ottavio*, 31, 8; ecc.

²⁵¹ Erma, *Pastore*, Pr., 10, 40 (1), 4 (contro coloro che sono «travolti dagli affari, dalla ricchezza, dalle amicizie pagane, e nelle numerose occupazioni di questo mondo»); *Omelie pseudoclementine*, 3, 4, 3: «Noi non possiamo coabitare con loro a causa della vita impura che conducono»; Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 9, 4: «Non è che vogliamo sopprimere ogni relazione sociale, ma è dei pericoli della società che diffidiamo come di un cattivo incontro»; *Pedagogo*, 3, 11, 80, 3-4 (contro quanti si fanno simili ai pagani e partecipano alle loro feste); *Stromati*, VII, 12, 77, 3: il vero cristiano «pur abitando la città, diffida di ciò che, nella città, è oggetto dell'ammirazione degli altri, e vive nella città come se fosse nel deserto».

²⁵² Tertulliano, *Apologetico*, 42, 1: «Noi non siamo bramini o gimnosofisti dell'India che abitano nelle foreste e sono esiliati dalla vita». L'*Ottavio* di Minucio Felice mette in scena una discussione tra il cristiano Ottavio e il pagano Cecilio Natale, sotto l'arbitrato dell'autore: tutti e tre vengono presentati come amici di lunga data, che si chiamano tra loro «fratelli»; cfr. in particolare *Ottavio*, 16, 5, in cui Ottavio si dispiace amaramente dell'ingiusto giudizio che suo «fratello» Cecilio esprime sui cristiani.

²⁵³ Cfr. *Ascensione di Isaia*, 4, 18-19; 6 *Esdra* 15, 34-45; *Oracoli sibillini*, I, 155-178.

²⁵⁴ Tertulliano, *Gli spettacoli*, 27, 1.

il fatto che non sempre erano effettivamente seguite²⁵⁵. D'altronde, esse erano sostenute in Occidente, dove i giochi assumevano la nota forma brutale, più che in Oriente, dove l'atletismo era ancora tenuto in considerazione e dava meno adito alla foga dei censori²⁵⁶.

Escludendo se stessi da una parte rilevante della vita civile, da loro giudicata contraria alle prescrizioni evangeliche, i primi cristiani avevano la consapevolezza di formare una «nuova etnia», secondo l'espressione di alcuni di loro²⁵⁷. Ciò è del tutto verosimile, se si prendono in considerazione non soltanto le accuse di particolarismo o di isolazionismo lanciate dal pubblico pagano, ma anche il discorso cristiano sull'assoluta originalità dell'insegnamento morale e teologico della Chiesa, sull'universalismo e il superamento della tradizionale scissione tra Greci e barbari, sulla conversione come trasformazione radicale del proprio modo di vita e di pensiero. Ma questa consapevolezza profonda di un'identità nuova fondata sul Vangelo non faceva dei cristiani, per quanto ne sappiamo, degli asociali, estranei alla città che abitavano. Cittadini del cielo, semplici residenti su una terra dove erano solo di passaggio, viventi quaggiù come in un esilio perpetuo²⁵⁸, nondimeno essi rivendicavano la loro appartenenza a una famiglia, a una città, a un Impero²⁵⁹. Se effettivamente il loro Regno non era di questo mondo, quantomeno trasferivano il loro esilio su un piano puramente spirituale, che non escludeva affatto la partecipazione alle cariche e alle gioie della vita terrena. L'atteggiamento di rifiuto assoluto dell'ambito della *polis* si manifestò sempre in contesti settari²⁶⁰; in seguito, allorché il cristianesimo trionfante avrà reso troppo facile la vita cristiana nel secolo, letteralmente privi di eroismo, dei veri e propri «folli di Dio» trasformeranno l'esilio interiore raccomandato dall'Apostolo in una solitudine fisica, quella del deserto²⁶¹.

²⁵⁵ Cfr. Taziano, *Ai Greci*, 23; Atenagora, *Supplica*, 35, 4-5; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 15; Ireneo, *Contro le eresie*, I, 6, 3; Clemente, *Protreptico*, 2, 34, 1; 3, 42, 1; Tertulliano, *Gli spettacoli*, 20, 1: «Com'è vana l'argomentazione di quanti, usando visibilmente delle scappatoie per non perdere il loro piacere, pretendono che non si individui nella Scrittura alcuna menzione specifica e precisa di questa privazione, che proibisce esplicitamente al servo di Dio di mescolarsi a simili adunanze»; M. Felice, *Ottavio*, 30, 6; 37, 11. Sui giochi del circo, cfr. R. Augé, *Cruauté et civilisation. Les jeux romains*, Paris, 1970; S. Barthélemy-D. Gourévitch, *Les loisirs des Romains*, Paris, 1975.

²⁵⁶ Clemente, per esempio, vanta i meriti dell'esercizio fisico (moderato e a uso degli uomini!): *Pedagogo*, 3, 10, 49. Cfr. tuttavia Taziano, *Ai Greci*, 23, 1; Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 1, sul regime degli atleti professionisti; *Pedagogo*, 3, 11, 76, 3, in cui gli stadi sono definiti «cattedre di pestilenza», al pari dei teatri, perché «gli uomini e le donne vi si riuniscono alla rinfusa per guardarsi gli uni le altre».

²⁵⁷ Cfr. *Kerigma di Pietro*, fr. 5 Dobschütz; Aristide, *Apologia*, 2, 2; Clemente, *Stromati*, VI, 5, 41, 6.

²⁵⁸ Cfr. *A Diogneto*, 4-5; Clemente, *Stromati*, IV, 26, 165, 2-4; Origene, *Questioni scelte su Genesi*, 40 = PG 12, 124A.

²⁵⁹ Tertulliano, *Apologetico*, 42.

²⁶⁰ Per esempio, tra gli ebioniti, *Omellie pseudoclementine*, 4, 19, 3: «Piacesse a Dio che si possa fuggire le loro stesse città!».

²⁶¹ Buona sintesi di L. Brottier, «Le refus de la cité: une revendication impossible», in *Césure. Revue de la convention psychanalytique*, nr. 13, 1998, pp. 74-122. Si consulti anche la raccolta di studi di A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, in *Spiritualité orientale* 30, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

V. IL CONFLITTO INTELLETTUALE: LA POLEMICA CONTRO LE SCUOLE FILOSOFICHE

1. DALLA POLEMICA CONTRO I FILOSOFI ALLA POLEMICA CONTRO LE FILOSOFIE

La polemica contro la filosofia, oggettiva alleata del paganesimo, è molto presente nell'opera degli apologeti. La sua manifestazione più evidente consiste nei numerosi attacchi *ad hominem* rivolti contro i principali maestri delle varie sette: anche tra i cristiani il dibattito si può personalizzare e assumere i tratti della maldicenza e della calunnia. Non dobbiamo tuttavia credere che in questo i cristiani facessero qualcosa di nuovo: non facevano che riprendere con la più assoluta malafede le accuse e i pettegolezzi che circolavano nelle controversie che opponevano tra loro le varie scuole: le si ritrovano tra l'altro nelle *Vite e opinioni dei filosofi* di Diogene Laerzio. Così Taziano se la prende con Diogene (il Cinico) per la sua intemperanza, con Aristippo per le sue depravazioni, con Platone per la sua golosità, con Aristotele per le sue adulazioni cortigiane, con Eraclito per il suo orgoglio, con Empedocle per le sue farneticazioni, con Cratete per i suoi cattivi costumi²⁶², mentre Teofilo rimprovera agli stoici di esortare alla antropofagia, a Platone di preconizzare la comunità delle donne, a Epicuro di incoraggiare la pratica dell'incesto (altrettante ritorsioni delle accuse lanciate contro i cristiani)²⁶³. Più in generale, gli apologeti denunciano l'avarizia dei maestri di filosofia contemporanea, nonché i loro cattivi costumi, che non esitano a mettere in relazione con le dottrine che professano²⁶⁴.

Ma, in via generale, ad essere attaccate dai polemisti erano le dottrine e non gli uomini. L'argomento più frequentemente avanzato era quello della discordanza. Gli apologeti dileggiavano abbondantemente i disaccordi dei filosofi tra loro, vedendo in questa disarmonia la prova del loro errore²⁶⁵; la verità non è forse una, mentre le opinioni sono molteplici? La tesi dell'unicità della verità si basava in Giustino sul mito della religione primordiale: quella dei primi abitanti della terra, i quali avevano evidentemente una sola lingua, ma che godevano anche di una conoscenza diretta e perfetta della verità, da loro attinta direttamente alla fonte. Al racconto biblico della diversificazione delle lingue a partire da un linguaggio primordiale dato da Dio corrispondeva quindi quello della diversificazione delle dottrine, equiparato a una degradazione e a uno snaturamento²⁶⁶. Ormai, la verità poteva essere soltanto il frutto della rivelazione, fenomeno storico e non più naturale, il solo in grado di restituire agli uomini la verità perduta.

²⁶² Taziano, *Ai Greci*, 2-3. I testi paralleli negli altri autori pagani sono rubricati nella nostra raccolta *Foi chrétienne et culture classique*, pp. 46-49, note.

²⁶³ Teofilo, *Ad Autolico*, III, 5-6.

²⁶⁴ Secondo Giustino, *1Apologia*, 2, 3; Taziano, *Ai Greci*, 19, 2.

²⁶⁵ Secondo Giustino, *1Apologia*, 4, 8 e 44, 10; Taziano, *Ai Greci*, 1, 8 e 3, 7; Atenagora, *Supplica*, 7, 2; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 3; *A Diogneto*, 8, 2; Clemente, *Stromati*, I, 13, 57, 1.

²⁶⁶ Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 2; abbondante bibliografia sulla questione, tra cui N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justinus*, Copenhagen, 1966, pp. 114-140; J.C.M. Van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters one to nine*, Leiden, 1971, pp. 44s; B. Pouderon, «La conversion», pp. 147-149.

2. LA GERARCHIZZAZIONE DELLE DOTTRINE

Tuttavia, per Giustino come per tutti quegli apologeti che non erano profondamente ostili al pensiero greco, i filosofi non erano in errore o colpevoli nella stessa misura. Di fatto negli apologeti cristiani esiste una gerarchia nelle filosofie; essa è, per così dire, messa in scena nel racconto che Giustino fa del suo itinerario spirituale, che lo conduce dalla scuola di un maestro stoico a quella di un maestro platonico²⁶⁷.

Le dottrine che incoraggiavano la più forte riprovazione erano evidentemente quelle che professavano l'ateismo, anche sotto la forma ridotta di un rifiuto della provvidenza divina²⁶⁸. Al primo posto fra esse l'epicureismo, che considerava gli dèi come esseri composti, rifiutando loro al tempo stesso ogni forma di trascendenza, e che negava la loro azione nel mondo a esclusivo vantaggio del caso²⁶⁹. L'insegnamento morale di Epicuro era oggetto di un imbarazzante miscuglio con quello dei cirenaici e degli edonisti, secondo un pregiudizio comune in questo periodo, e il suo discredito era accentuato anche dalla associazione, così frequente negli autori cristiani, tra ateismo e immoralità²⁷⁰, che faceva del Samio un novello Sardanapalo²⁷¹. Messi appena meglio, i cinici venivano presentati come indifferenti alla virtù e avidi di denaro, e la loro preoccupazione di provocare passava per immoralità²⁷². Questa severità può sorprendere nella misura in cui è diventato convenzionale avvicinare la morale cinica all'ascesi cristiana; probabilmente essa si spiega, in Giustino e in Taziano, con il ricordo degli intrighi del cinico Crescente, e, in altri, con una forma di puritanesimo.

In questa gerarchia lo stoicismo e l'aristotelismo occupano una posizione mediana. Le critiche rivolte contro lo stoicismo riguardano soprattutto tre dottrine: l'immanenza di Dio nella materia (talvolta considerata una divinizzazione pura e semplice degli elementi)²⁷³; il determinismo assoluto (di cui i cristiani trascurano di dire che si confonde con una forma di provvidenzialismo)²⁷⁴; e infine il perpetuo ritorno delle cose²⁷⁵. Nondimeno, lo stoicismo trovò un certo favore agli occhi dei cristiani per il fatto che aveva saputo sviluppare una morale giudicata del tutto degna di quella di Cristo²⁷⁶. Tra i maestri stoici che hanno esercitato una profonda influenza sui cristiani bisogna menzionare Musonio Rufo, che Giustino cita per nome nella sua *Apologia* e

che Clemente letteralmente saccheggia nel suo *Pedagogo*²⁷⁷. All'aristotelismo i cristiani imputavano tre dottrine che giudicavano ugualmente condannabili: la concezione di un Dio composto²⁷⁸, la limitazione della provvidenza al mondo sopralunare²⁷⁹ e la negazione dell'immortalità dell'anima²⁸⁰; vi si aggiunge un'etica materialista, che fa dei peripatetici dei maestri particolarmente avidi di denaro²⁸¹. In linea molto generale, si può dire che la dottrina di Aristotele è misconosciuta, se non attraverso dei florilegi, come già faceva notare Cicerone²⁸²; l'apparentamento di Aristotele con Platone, che contribuisce a preservare Aristotele da un'ignominia troppo forte, tenderebbe perlomeno a provare che l'Aristotele dei Padri è l'Aristotele perduto, quello che platonizzava ancora²⁸³.

Ma neppure il platonismo viene risparmiato; di volta in volta gli vengono imputate la credenza nella metempsicosi²⁸⁴, che condivide con il pitagorismo e Ferecide, la dottrina dell'eternità del mondo, posta come un principio coeterno a Dio²⁸⁵, e soprattutto la molteplicità delle entità divine, che trasforma un (mono-)teismo fondamentale in una forma ben specifica di politeismo²⁸⁶. Così il filosofo «discepolo degli Ebrei», secondo la formula di Clemente²⁸⁷, si trasforma all'occasione in un grossolano plagiatario che tradisce per disaccordo l'insegnamento ricevuto²⁸⁸. Quanto al pitagorismo, associato al platonismo nella condanna della dottrina della metempsicosi, gli viene soprattutto rimproverato di fare di meri saperi tecnici (nel caso specifico la musica, la geometria e l'astronomia) le sole scienze preparatorie alla teoria divina, e di fuorviare inutilmente i discepoli in cerca della verità²⁸⁹. Pur così criticati, il pitagorismo e soprattutto il platonismo, che talvolta passa per un cristianesimo razionalizzato nel suo sviluppo teorico, si collocano al vertice della gerarchia delle dottrine filosofiche, affermandosi con il loro sviluppo trascendente come dei veri e propri ausiliari che aprono la strada al cristianesimo²⁹⁰.

²⁶⁷ Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2 (frequentazione di un maestro stoico, poi di uno peripatetico, poi di un pitagorico, infine di uno platonico, il quale gli fa credere che arriverà alla contemplazione di Dio); *2Apologia*, 3, 1.

²⁶⁸ Cfr. la testimonianza di Gregorio il Taumaturgo, *Panegirico per Origene*, 13, 152; Origene bandiva dal suo insegnamento lo studio degli «scritti degli atei [...] i quali dicono che non esiste né un Dio né una Provvidenza».

²⁶⁹ Secondo Giustino, *1Apologia*, 57, 3; Atenagora, *Supplica*, 25, 3; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 2; Clemente, *Stromati*, I, 1, 1, 2; Origene, *Contro Celso*, IV, 14.

²⁷⁰ Secondo Atenagora, *La risurrezione*, 20, 2.

²⁷¹ Secondo Giustino, *2Apologia*, 7, 3; 12, 5.

²⁷² Secondo Giustino, *2Apologia*, 3, 1, 7; Taziano, *Ai Greci*, 25, 2; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 5, 1, 2. Cfr. G. Dorival, «L'image des cyniques chez les Pères grecs», in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, 1993, pp. 419-443.

²⁷³ Secondo Taziano, *Ai Greci*, 4, 3-4 e 25, 4; Atenagora, *Supplica*, 22, 5; Clemente, *Protreptico*, 5, 66, 3; Origene, *Contro Celso*, IV, 14.

²⁷⁴ Secondo Giustino, *2Apologia*, 7, 4, 9; Atenagora, *Supplica*, 19, 3.

²⁷⁵ Secondo Taziano, *Ai Greci*, 3, 3 e 6, 1.

²⁷⁶ Per un parere contrario, cfr. V. Stegemann, «Christentum und Stoizismus im Kampf und die geistigen Lebenswerte im 2. Jhdt», in *Welt als Geschichte* 7, 1941, pp. 295-330, il quale pone l'accento sulla divergenza dei valori.

²⁷⁷ Giustino, *2Apologia*, 8, 1; Clemente, *Pedagogo*, *passim* (cfr. la lista dei prestiti in SC 70, p. 52).

²⁷⁸ Secondo Atenagora, *Supplica*, 6, 3.

²⁷⁹ Secondo Taziano, *Ai Greci*, 2, 2-3; Atenagora, *Supplica*, 25, 2.

²⁸⁰ Secondo Taziano, *Ai Greci*, 25, 3.

²⁸¹ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 3; Taziano, *Ai Greci*, 2, 3. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 8, 15, 1099a: «Il vivere bene non potrebbe evidentemente fare a meno dei beni esteriori».

²⁸² Cicerone, *Topici*, 1, 3.

²⁸³ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 6, 2.

²⁸⁴ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 4, 2-7; Taziano, *Ai Greci*, 3, 5 e 25, 3; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 7.

²⁸⁵ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 5, 1; Taziano, *Ai Greci*, 5, 7; Teofilo, *Ad Autolico*, II, 4.

²⁸⁶ Per es. Atenagora, *Supplica*, 6, 2: «Platone aveva in mente che il Dio increato ed eterno è uno; se non ne riconosce anche altri, come il cielo, al luna e gli astri, perlomeno li riconosceva come creati»; 23, 5: «Platone distingue da una parte il Dio increato e quelli che sono stati creati dal Dio increato per ornare il cielo, cioè i pianeti e le stelle fisse, e dall'altra parte i demoni» (secondo *Timéo* 39-41; *Epinomis*, 984-985).

²⁸⁷ Clemente, *Stromati*, I, 1, 10, 2; *Pedagogo*, 2, 10, 100, 4.

²⁸⁸ Secondo Giustino, *1Apologia*, 60, 5: «Platone lesse questo racconto, ma non ne afferrò esattamente il significato».

²⁸⁹ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 4.

²⁹⁰ Il termine *synergon* («ausiliario») viene usato a proposito di Platone da Clemente, *Protreptico*, 6, 68, 1. Il prologo del *Dialogo con Trifone* (2, 6-3, 1) di Giustino esprime molto bene quest'idea che il platonismo costituisce lo stadio ultimo della riflessione teologica prima del raggiungimento della verità grazie alla rivelazione cristiana.

3. LE CAUSE DELL'IGNORANZA: UN COMLOTTO DI SATANA?

La perdita della verità primaria, nel pensiero degli apologeti, non è fondamentalmente il frutto di una colpa umana, ma quello dell'azione dei demoni. Sono loro che si sforzano di confondere la gnosi originaria diffondendo false dottrine, che si tratti delle eresie, zizzania seminata in mezzo al grano buono²⁹¹, delle dottrine filosofiche, instillate dal Maligno nelle menti umane²⁹², o delle religioni politeiste, il cui ruolo consiste nel deformare la verità del cristianesimo moltiplicando i falsi dèi come altrettante contraffazioni²⁹³. Esiste quindi contro il cristianesimo un vero e proprio complotto, il cui iniziatore è Satana, e i cui strumenti sono tanto i profeti delle false religioni quanto i perversi che snaturano la vera dottrina o la perseguitano.

Se questo tipo di critica non risparmia la filosofia, è per il fatto che, sia nella mente dei più semplici sia nella tradizione eresiologica dotta, le eresie nascono dalla filosofia²⁹⁴: filosofi pagani e eresiarchi sono quindi congiuntamente dei complici di Satana nella sua lotta contro il cristianesimo. A ogni filosofia corrisponde anche un tipo di eresia²⁹⁵; e se è vero che questa tesi, in ciò che ha di più estremo, appartiene agli ambienti più ostili alla filosofia, si trova in germe anche nel filosofo Giustino il quale, per qualificare lo snaturamento della verità primordiale attraverso le filosofie successive, usa la stessa immagine dell'idra dalle mille teste che userà Ireneo per indicare l'eresia, un modo per dire che la molteplicità delle dottrine è tipico dell'opinione ed è il frutto del peccato²⁹⁶.

VI. TRA APPROPRIAZIONE E SUDDITANZA

1. L'APPROPRIAZIONE DELLE DOTTRINE PAGANE E LA SUA TEORIZZAZIONE

La prova migliore che i cristiani non condannavano il pensiero greco nel suo insieme come un semplice prodotto del paganesimo sta nel fatto che essi si sforzarono di recuperarlo, o più precisamente di appropriarsene. La Chiesa infatti difficilmente poteva negare che il mondo greco non aveva atteso la nascita del cristianesimo per postulare un Dio unico e trascendente: ben prima

²⁹¹ Su questo tema, cfr. Atenagora, *La risurrezione*, 1, 1; Ireneo, *Contro le eresie*, V, 10, 1; Clemente, *Stromati*, I, 17, 84, 6.

²⁹² Credenza attribuita ai «semplici» da Clemente, *Stromati*, I, 1, 18, 3; 16, 80, 5.

²⁹³ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 54.

²⁹⁴ Cfr. Tertulliano, *Apologetico*, 47, 9: «Alcuni uomini, usciti dal seme [dei filosofi], con le loro personali opinioni hanno anche snaturato i nostri libri nuovi, per adattarli ai sentimenti dei filosofi»; Ippolito, *Confutazione*, 1, prologo: «Gli eretici hanno attinto i principi delle loro dottrine da una parte alla sapienza dei Greci, dall'altra ai misteri in voga e alle divagazioni degli astrologi [...] Dunque, le dottrine dei filosofi greci sono più antiche di quelle degli eretici e professano sulla divinità idee più auguste».

²⁹⁵ «Bisogna confrontare ogni eresia con il sistema filosofico corrispondente, al fine di mostrare come il capofila di questa eresia [...] abbia cominciato a prendere da esso i suoi principi, e poi, partendo da lì e rincarando sugli errori che conteneva, ha costituito il proprio sistema» (Ippolito, *ibidem*).

²⁹⁶ Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 2 (*polykranos*); Ireneo, *Contro le eresie*, I, 30, 15 (*velut Lernaea hydra*): Cfr. *supra*, A. Le Boulluec, II parte, cap. II, a proposito della degradazione della dottrina originaria nei diversi sistemi eretici, secondo Egesippo in Eusebio, *St. eccl.*, IV, 22, 4; Ireneo, *Contro le eresie*, III, 1, 1; Clemente, *Stromati*, VII, 17.

di loro, Senofane²⁹⁷, Platone²⁹⁸, e altri ancora avevano posto la divinità oltre i limiti della percezione e dell'intelletto umani. Ma il riconoscimento di una somiglianza o di una parentela tra la dottrina cristiana e gli insegnamenti pagani non si esprimeva allo stesso modo a seconda che si manifestava o meno un'ostilità verso il mondo ellenico e la cultura profana.

2. LE TESI CHIUSE: PLAGIO E CONTRAFFAZIONE

Alcuni intellettuali cristiani, ostili all'idea di una parentela naturale tra la dottrina cristiana e il pensiero pagano, vedevano, nelle similitudini che constatavano, il prodotto dell'imitazione o del plagio. Questa tesi, molto presente nei polemisti cristiani, si conciliava talvolta con altre, molto più favorevoli al pensiero greco (è il caso, tra gli altri, di Giustino e Clemente)²⁹⁹. Essa era stata ripresa dai polemisti ebrei, i quali traevano dalla maggiore antichità degli scritti biblici la prova del prestito³⁰⁰. Tra gli autori cristiani si accompagnava con la rivendicazione dell'eredità ebraica (senza la quale la pretesa di una maggiore antichità non aveva molto senso) e si basava sulla fissazione di cronologie miranti a stabilire l'antiorità di Mosè (considerato il redattore del Pentateuco) rispetto a Omero, Esiodo e, beninteso, Platone e gli altri filosofi greci³⁰¹.

Il prestito, tuttavia, non era sempre fedele. Spesso i plagiaristi interpretavano male l'insegnamento che avevano ricevuto, fino a renderlo irriconoscibile³⁰². O ancora, era il Demonio che suggeriva loro delle dottrine a imitazione di quella di Cristo, ma pervertite, per confondere quanti ne prendevano conoscenza e causare la loro rovina. È la cosiddetta tesi dell'imitazione diabolica, che si applica tra l'altro alla vicenda umana di Gesù Cristo. Essa non è altro che uno snaturamento della dottrina cristiana della prefigurazione: se infatti bisogna credere a Giustino, Gesù non soltanto è stato prefigurato da Giosuè o dal servo sofferente di Isaia, ma è stato anche annunciato dai poeti greci i quali, ispirati dai demoni, hanno attribuito ai loro falsi dèi quelle che dovevano essere un giorno le azioni della vita terrena di Gesù, i miracoli e i segni destinati a far riconoscere la sua divinità³⁰³.

²⁹⁷ Senofane, testimonianza A 28 (H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) = Ps. Aristotele, *Melisso, Senofane, Gorgia* 3, 11, 977b.

²⁹⁸ In modo molto meno evidente; cfr., per esempio, D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, 1974, che imposta molto bene il problema. Che invece i cristiani abbiano contribuito a propagare l'immagine di Platone teista, se non addirittura monoteista, è indubbio; cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 2, 6; 3, 7; Atenagora, *Supplica*, 6, 2; Tertulliano, *Apologetico*, 24, 3, e 46, 9; ecc.

²⁹⁹ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 44, 8-9; 59, 5 (che non per questo non ammette l'ispirazione di alcuni pensatori del paganesimo); Taziano, *Ai Greci*, 40, 2; Clemente, *Pedagogo*, 2, 10, 91, 1; 100, 4; 3, 11, 54, 2; Tertulliano, *Apologetico*, 19-20, ecc.

³⁰⁰ Cfr. J. Pépin, «Le challenge Moïse-Homère aux premiers siècles chrétiens», in *Recherches de Science Religieuse* 29, 1995, pp. 105-122; A.J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1988; D. Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.

³⁰¹ L'argomento cronologico viene sviluppato, tra gli altri, da Taziano, *Ai Greci*, 31 e 36-41; cfr. Giustino, *1Apologia*, 54, 5; 59, 1; Teofilo, *Ad Autolico*, III, 16-23; Clemente, *Stromati*, I, 15, 72, 4, ecc.

³⁰² Cfr. Giustino, *1Apologia*, 60, 5 (il tipo della croce e il chi del *Timeo* 36b).

³⁰³ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 23, 3; 54, 1-3; *Dialogo con Trifone*, 69, 1-3.

3. LE TESI APERTE: DAL VOLO DELL'ANGELO ALL'ISPIRAZIONE PARZIALE

Esiste una variante della tesi del prestito, molto più favorevole al pensiero greco: è quella del volo dell'angelo, secondo la quale Dio avrebbe permesso che una potenza celeste, una sorta di Prometeo cristianizzato, sottraesse alle sfere superiori una parte della vera gnosi per farne dono ai mortali. Verosimilmente ispirata al mito di *Enoc*³⁰⁴, di cui è, per così dire, la versione ottimista, essa viene ampiamente sviluppata da Clemente nel primo libro degli *Stromati*, che insiste sul carattere felice del volo e sull'accettazione del reato da parte di Dio³⁰⁵.

Appena più favorevole al pensiero greco è la tesi della conoscenza per congettura³⁰⁶. Certo, essa ammette che alcuni pensatori del paganesimo abbiano potuto avvicinarsi alla verità, ma in proporzione ai loro mezzi, tutti umani, e senza mai raggiungerla, poiché essa è al di sopra di ogni conoscenza razionale. La vera conoscenza, cioè la gnosi, non può essere che il frutto di una rivelazione, mentre la riflessione umana inciampa nell'imperfezione del nostro intelletto. E se può capitare che alcuni filosofi o anche poeti siano giunti alla verità, è quasi per caso³⁰⁷; del resto le loro congetture simili alla verità³⁰⁸ si perdono tra una folla di altre congetture, al punto che non serve a nessuno averne conoscenza, nell'impossibilità di distinguerle da quelle che sono del tutto false.

Tuttavia, se quest'ultima tesi testimoniava la sfiducia dei cristiani verso la riflessione personale, essa poteva anche essere accompagnata dal riconoscimento di una certa forma di ispirazione tra i migliori filosofi greci³⁰⁹. Questa posizione meno rigorosa è generalmente indicata come teoria dell'ispirazione parziale. Essa si basa su un'identificazione implicita della razionalità con la ragione universale, che è il Verbo di Dio: ogni processo intellettuale fondato sulla ragione è suscettibile di raggiungere il Logos, che è la Verità; il solo ostacolo è rappresentato dalla debolezza della mente umana, che è incapace di elevarsi da sola abbastanza in alto per raggiungere questo scopo. Un'immagine impiegata da Giustino consente di dare conto di questo processo: è quella del *logos spermatikos* stoico, che nei filosofi del Portico è il principio di vita universale³¹⁰, ma che Giustino presenta come la Ragione universale disseminata nel mondo³¹¹, e Clemente come la ragione naturale³¹², alla quale

³⁰⁴ *I Enoc* 7-8, in cui il dono delle tecniche alle donne mortali da parte degli angeli decaduti viene presentato come l'origine di tutti i mali. Cfr. M. Delcor, «Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans l'apocalyptique juive», in *Revue de l'Histoire des Religions* 190, 1976, pp. 3-53.

³⁰⁵ Clemente, *Stromati*, I, 17, 81, 4-5; la «potenza» è identificata con il diavolo soltanto in 17, 83, 2, forse a mo' di concessione agli avversari della filosofia.

³⁰⁶ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 7, 2 («poeti e filosofi hanno proceduto per congetture»); Taziano, *At Greci*, 9 (molto ostile); Clemente, *Stromati*, I, 20, 100, 5.

³⁰⁷ Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 19, 94 (tesi formulata da Clemente, senza che però vi aderisca, visto che, a suo modo di vedere, il caso non è che un effetto della provvidenza divina).

³⁰⁸ Ma non vere: cfr. Atenagora, *Supplica*, 24, 6 (sapienza profetica e sapienza del mondo).

³⁰⁹ Cfr. Giustino, *1Apologia*, 20, 3; Atenagora, *Supplica*, 24, 6; Teofilo, *Ad Autolico*, II, 8, 9; Clemente, *Protrettico*, 6, 72, 5; *Stromati*, I, 14, 59, 2-3 (a proposito di Epimenide).

³¹⁰ Cfr. Diogene Laerzio, VII, 134-136 (J. Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 102).

³¹¹ Giustino, *1Apologia*, 44, 10; *2Apologia*, 8, 1, 3. Cfr. R. Holte, «Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies», in *StTh* 12, 1958, pp. 109-168; J. Wastzink, «Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos», in *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Aschendorff, Münster, 1964, pp. 380-390.

³¹² Clemente, *Stromati*, I, 19, 94, 2; sono le «nozioni comuni» dello stoicismo, che hanno il loro equivalente nella tradizione medio-platonica: Alcino, *Didasc.*, 4, 155a-156a (le «idee innate»).

ognuno può accedere, mentre solo il vero cristiano beneficia di un accesso completo che gli procura la gnosi, cioè la conoscenza piena e perfetta³¹³.

Anche Giustino arriva a qualificare Platone e alcuni altri come «cristiani» *ante litteram* e vede nelle loro dottrine delle prefigurazioni della dottrina cristiana, o nei loro comportamenti e nel loro stile di vita un'anticipazione della vita secondo Cristo, tanto è vero che Dio sa sempre riconoscere i suoi³¹⁴. Questo riconoscimento della validità del processo teologico di alcuni tra i pensatori del paganesimo è la riformulazione dell'atteggiamento adottato dai cristiani nei confronti dei «santi» dell'ebraismo, profeti o patriarchi: non avendo conosciuto Cristo nella sua esistenza umana, essi non hanno potuto essere suoi discepoli, ma la dottrina che hanno professato li ha collocati di fatto nel grembo della Chiesa, anche se ciò è avvenuto a loro insaputa, e non senza ragione! Più ancora che un riconoscimento dell'ispirazione degli scritti dei pensatori del paganesimo, bisogna vedere in questa apertura un tentativo di appropriazione delle ricchezze pagane, illustrata al meglio dall'immagine delle spoglie degli Egiziani utilizzata più tardi da Origene e Gregorio di Nissa per giustificare con le Scritture il furtarello cristiano³¹⁵.

4. LE «SCIENZE PROPEDEUTICHE»

La migliore giustificazione della *paideia* greca si trova in Clemente e in Origene. Costoro vedono nella cultura profana una vera e propria propedeutica (il termine è di Origene) all'acquisizione della scienza celeste³¹⁶. Ma Giustino non diceva cose diverse nel prologo del suo *Dialogo*, sotto una forma mitica³¹⁷, e nemmeno Tertulliano il quale, per quanto strano possa sembrare in questo virulento avversario del pensiero pagano, giudicava la cultura generale assolutamente indispensabile per la formazione del giovane cristiano e accettava di conseguenza gli studi profani come un male inevitabile³¹⁸. Ciascuno di loro era perfettamente consapevole del fatto che i giovani cristiani non potevano essere privi della ricchezza culturale dispensata nelle scuole e che l'élite cristiana doveva necessariamente poter disporre delle stesse armi e delle stesse carte vincenti della sua corrispondente pagana³¹⁹. Di questo appren-

³¹³ Giustino, *2Apologia*, 8, 3; 10, 1 («La nostra dottrina è superiore a ogni dottrina umana, per il fatto che l'integralità del Logos ha preso per noi l'apparenza di Cristo»).

³¹⁴ Cfr. Giustino, *1 Apologia*, 46, 3, 4 («Quanti sono vissuti secondo il Logos sono cristiani»); *2 Apologia*, 13, 4 («Tutto ciò che è stato detto eccellentemente da tutti appartiene a noi cristiani»); si tratta di un adattamento della tesi ebraica del «Mosé atticizzante» (i.e. Platone), ripresa da Numenio, fr. 9 Mullach, secondo Clemente, *Stromati*, I, 22, 150, 4. Un po' diversamente, Atenagora stabilisce uno stretto parallelo tra i giusti perseguitati del paganesimo (Eraclito, Democrito, Socrate) e i cristiani: *Supplica*, 31, 2.

³¹⁵ Origene, *Lettera a Gregorio*, 2; Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè* (PG 44, 357D-360C), che si ispira a Clemente, *Stromati*, I, 23, 157, 2-4, e a Filone, *Vita di Mosè*, 1, 140-142, secondo Esodo 12,35-36.

³¹⁶ Clemente, *Stromati*, I, 2, 20, 2; 5, 28, 2-3 e 30, 1 (le scienze preparatorie); Origene, *Lettera a Gregorio*, 1 (discipline propedeutiche, scienze ausiliarie).

³¹⁷ È il senso del percorso di Giustino, che giunge al cristianesimo dopo aver frequentato l'insieme delle dottrine filosofiche.

³¹⁸ Tertulliano, *L'idolatria*, 10, 4-7 (sul carattere «indispensabile» dell'apprendimento delle lettere profane).

³¹⁹ È il senso della formazione filosofica e retorica dei fratelli di Clemente, entrambi proseliti dell'ebraismo, nel romanzo pseudo-clementino: «Avendo acquisito la ragione con l'età, ci piacque la religione e ci dedicammo con ardore allo studio per diventare capaci di discutere con gli uomini delle altre nazioni e convincerli dell'errore» (*Omellerie pseudoclementine*, 13, 7, 4). Cfr. anche Clemente, *Stromati*, I, 2, 19, 2.

dimento, tuttavia, Origene non si nascondeva il pericolo: il giovane cristiano quindi doveva affrontare i testi profani con la più grande prudenza, pena il cadere sia nell'eresia (considerata un'intromissione di dottrine pagane in seno al dogma cristiano) sia nel paganesimo³²⁰.

5. LA DIVERSITÀ DELLE OPINIONI DEI PADRI SULLA QUESTIONE CULTURALE

La diversità delle opinioni sostenute dai diversi scrittori cristiani sulla questione culturale, se non addirittura l'incompatibilità delle posizioni adottate di volta in volta dallo stesso autore, dà l'impressione che i polemisti si servano di tutti i mezzi a disposizione per rifiutare il paganesimo e al tempo stesso tenerlo a distanza, e per recuperarne ciò che sembra utile o alle loro speculazioni o alla battaglia che conducono contro il politeismo, l'ateismo e l'empietà. Ma si tratta soltanto di una visione superficiale. Il fatto è che i primi intellettuali cristiani, che erano provenuti dal paganesimo, come gli apologeti, o che erano stati educati nel cristianesimo, come Origene, erano lacerati tra le loro convinzioni religiose e l'amore o il rispetto per la cultura che aveva formato la loro giovinezza³²¹. Se la loro coscienza li aveva costretti a scegliere tra due sistemi, non v'è alcun dubbio che avrebbero tutti abbandonato delle dottrine giudicate empie: per parafrasare Clemente, la filosofia è sempre solo un dono, mentre la fede è una grazia³²². Ma la loro coscienza non imponeva loro niente di simile: al contrario, erano spesso dei mediocri avversari o una gerarchia intransigente che li poneva di fronte a una scelta impossibile. In queste condizioni si capisce come alcuni di loro abbiano potuto recalcitrare, e in questo senso va interpretata la polemica portata avanti da Clemente con i «semplici»³²³ o le dispute di Origene con il suo vescovo³²⁴: si tratta, già, del conflitto degli intellettuali con la gerarchia ecclesiastica e una prefigurazione del confronto tra l'oscurantismo, rappresentato dai monaci fanatici, e le luci, fossero quelle gettate da una filosofia agonizzante o quelle dei più sapienti fra i cristiani³²⁵.

³²⁰ Origene, *Lettera a Gregorio*, 3 (allegoria di Ader l'Idumeo).

³²¹ A proposito di Tertulliano, cfr. il parere di J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, p. 481: «egli aveva pensato e vissuto la propria fede secondo il quadro della sua cultura profana [...] una cultura che non si poteva ridurre a un'utilizzo intempestivo di procedimenti retorici che avrebbe applicato al messaggio cristiano [...] Egli rifiutava il paganesimo e tutto ciò che comportava di incompatibile con la sua fede; non sconfessava la cultura acquisita nella sua giovinezza: a maggior ragione non poteva annullare il suo passato».

³²² Secondo Clemente, *Stromati*, I, 7, 38, 5; cfr. anche 20, 97, 4: «La sola verità sovrana è quella che ci insegna il Figlio di Dio»; o ancora 7, 37, 6, sulla vera filosofia: «Tutto quanto è stato detto di buono in ognuna di queste scuole, è questo insieme scelto che io chiamo filosofia; ma tutto quanto in loro è soltanto un estratto di bassa lega, prodotto da ragionamenti umani, non potrei chiamarlo divino».

³²³ Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 1, 18, 2-3: «Non ignoro ciò che vanno ripetendo alcune menti ignoranti e timorate, che bisogna che la fede si limiti a quanto è assolutamente indispensabile; queste persone ritengono che la filosofia sia stata abbattuta su istigazione del maligno per la sconfitta degli uomini [...] Mostrerò come la filosofia sia un'opera della provvidenza divina».

³²⁴ Conosciute, tra gli altri, da Eusebio, *St. eccl.*, VI, 19, 14 (sulla necessità che ebbe Origene di difendersi dalla «pratica della cultura ellenistica»); 23, 4 (allusione all'*Apologia* di Origene in larga parte perduta). Cfr. *supra*, A. Le Boulluec, III parte, cap. III.

³²⁵ Si legga in proposito la *Lettera 154 Alla filosofa* (Ipazia) di Sinesio di Cirene (intorno al 405), tradotta da J. Maupomé nella raccolta *Foi chrétienne et culture classique*, pp. 375-389.

6. L'INTEGRAZIONE DELLE DOTTRINE E DEI METODI FILOSOFICI

Quantomeno, gli intellettuali cristiani hanno capito molto presto che non potevano vivere separati dal resto dell'Impero e tagliarsi fuori dalla cultura del mondo circostante. E se è difficile dire, per mancanza di documenti (gli umili parlano raramente attraverso la storia, e i loro supposti rappresentanti non sempre sono dei fedeli interpreti), quali sentimenti provassero le folle cristiane nei confronti di una cultura diventata estranea o ostile alla loro fede³²⁶, sappiamo invece che l'élite intellettuale condusse un dialogo continuo con il pensiero pagano, fatto di confronti e di influssi reciproci³²⁷. Ci si dimentica spesso di dirlo, ma anche il cristianesimo esercitò un influsso sul pensiero pagano, avvertibile fin dalla seconda metà del II secolo: esso si manifesta in particolare nel pensiero medio-platonico, poi in quello di Plotino, la cui dottrina delle tre ipostasi deve al cristianesimo più di quanto quest'ultimo prese in prestito da esso³²⁸.

La scuola che più profondamente ha influenzato l'intelligenza cristiana è senza alcun dubbio il medio-platonismo³²⁹. Nei primi due secoli della nostra era questa corrente è rappresentata da Plutarco, Albino e Alcino, Attico, Massimo di Tiro, Galeno, Celso, Numenio di Apamea, e, tra i Latini, da Apu-

³²⁶ Esistono alcuni studi sulla questione; cfr. J. Lebreton, «Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III^e siècle», in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 19, 1923, pp. 481-506 e 20, 1924, pp. 5-37; H.J. Carpenter, «Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries», in *Journal of Theological Studies* 14, 1963, pp. 294-310.

³²⁷ Illustrato, tra l'altro, dalle discussioni rappresentate da Teofilo, Minucio Felice o dall'anonimo autore della *Lettera a Diogneto*, dagli insuccessi di Giustino con Crescente o dall'opera polemica di Celso.

³²⁸ La triade platonica dipende sia dal medio-platonismo (Ps. Platone, *Lettera 2*, 312e) sia dalla dottrina della trinità, sia da entrambi contemporaneamente (secondo Celso, in Origene, *Contro Celso*, VI, 18-19; la seconda lettera di Platone recuperata dai cristiani); cfr. da ultimo l'opera di P. Aubin, *Plotin et le christianisme: triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris, 1992; e il suo recente articolo «Hiérarchie plotinienne et trinité chrétienne», in A. Charles-Saget (ed.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, 1998, pp. 97-113. Probabilmente anche la teoria plotiniana delle emanazioni è stata influenzata dallo gnosticismo: H. Dorrie, «Emanation. Ein philosophisches Wort», in *Parousia. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt a. M., 1965, pp. 119-141. Cfr. *Les sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», 5, Vandoeuvres-Genève, 1960; T.H. Sinnige, «Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and Augustine», in D.T. Runia et al. (edd.), *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Amsterdam, 1984, pp. 73-97; L.P. Gerson, *Plotinus*, London-New York, 1994.

³²⁹ Sul medio-platonismo, cfr. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 2^a ed. 1960; J. Dillon, *The Middle Platonism. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 200*, London, 1977. Circa l'influsso del platonismo sul pensiero dei Padri, cfr. R. Arnou, «Le platonisme des Pères», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, coll. 2294-2392 (attualizzato da G. Madec, «Le platonisme des Pères», in *Petites Études augustinienes*, Paris, 1994, pp. 27-50); W. Schmid, «Frühe Apologetik und Platonismus», *Festschrift O. Regenbogen*, Heidelberg, 1952, pp. 163-182; J.H. Waszink, «Der Platonismus und die althristliche Gedankenwelt», *Recherches sur la tradition plotinienne*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», Vandoeuvres-Genève, 1955, pp. 137-179; H. Kraft, «Die mittlere Platonismus und das Christentum», in *Theologische Literaturzeitung* 83, 1958, pp. 330-340; E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964 (trad. it., Milano, 1992); J.H. Waszink, «Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus zum frühen Christentum», in *Vigiliae Christianae* 19, 1965, pp. 129-162; J.C.M. Van Winden, «Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison», in P. Grandfield-J.A. Jungmann (edd.), *Festschrift J. Quasten*, Aschendorff, Münster 1970; É. des Places, *Platonisme e tradizione cristiana*, Milano, 1976; E.F. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, New York, 1981; S. Lilla, «Platonismo e i Padri», in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Roma, 1983, coll. 2818-2858; A.M. Ritter, «Platonismus und Christentum in der Spätantike», in *Theologische Rundschau* 49, 1984, pp. 30-56; J.M. Rist, *Platonism and Its Christian Heritage*, London, 1985; C. de Vogel, «Platonism and Christianity. A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?», in *Vigiliae Christianae* 39, 1985, pp. 1-62.

leio; essa è caratterizzata da marcati tratti sincretistici, nei quali lo stoicismo e l'aristotelismo hanno un ruolo predominante. Negli autori cristiani la dipendenza rispetto al medio-platonismo si traduce anzitutto nella rivendicazione dell'etichetta platonica, sia attraverso l'intermediazione del racconto di un itinerario filosofico, come in Giustino³³⁰, sia attraverso lo spazio accordato a Platone e ai suoi testi nelle loro opere, come in Atenagora³³¹, Clemente³³² od Origene³³³. Ma essa si traduce anche nell'accettazione di dottrine completamente estranee alla tradizione scritturistica e al primo kerigma cristiano. Per esempio, la concezione platonica di una materia eterna modellata dal demiurgo, del tutto contraria all'interpretazione divenuta tradizionale del racconto della Genesi, sembra aver influenzato Giustino, quando scrive che «Dio ha creato l'universo a partire da una materia informe»³³⁴, inducendo a pensare che per lui la materia preesiste all'atto creativo, una dottrina che altri apologeti rifiutano come completamente empia, dal momento che pone la materia come principio coeterno a Dio³³⁵. Allo stesso modo, è, a quanto sembra, troppo disinvoltamente che Atenagora professa l'immortalità dell'anima in sé³³⁶, allorché Taziano dà prova di maggiore prudenza attribuendo a Dio la padronanza della sua permanenza: l'anima sopravvive dopo la morte soltanto nella misura in cui Dio vuole che essa sopravviva, mentre le anime dei malvagi sono votate all'annientamento³³⁷. Quanto a Clemente, egli ammette senza restrizione alcuna la dottrina platonica della tripartizione dell'anima, evidentemente assente dalle Scritture³³⁸: non esita nemmeno a fare della socratica conoscenza di sé «la più grande conoscenza», un punto di vista che certamente il Nazareno non avrebbe condiviso³³⁹. Infine, nella maggior parte degli autori di questo periodo, la teoria divina, prima o dopo la morte, di ispirazione nettamente platonica, sostituisce l'immagine del banchetto nel seno di Abramo per indicare la beatitudine dell'eletto³⁴⁰.

³³⁰ In *Dialogo con Trifone*, 2, 6; cfr. 2Apologia, 12, 1. Cfr. gli articoli di C. Andersen, «Justin und der mittlere Platonismus», in *ZNTW* 44, 1952-1953, pp. 157-195; R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du II^e siècle*, Bruxelles, 1973; É. des Places, «Platonisme moyen et apologetique chrétienne au II^e siècle après J.-C. Numénus, Atticus, Justin», in *Studia Patristica* 15, 1, 1984, (TU 128), pp. 432-441; G. Girgenti, «Giustino Martire, il primo platonico cristiano», in *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 82, 1990, pp. 214-225; M.J. Edwards, «On the Platonic Schooling of Justin Martyr», in *Journal of Theological Studies* 42, 1991, pp. 17-34; Ch. Nahm, «The Debate on the Platonism of Justin Martyr», in *SCent* 9, 3, 1992, pp. 129-151.

³³¹ Cfr. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, pp. 216-224.

³³² Cfr. S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, 1983.

³³³ Cfr. H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin, 1932.

³³⁴ Giustino, 1Apologia, 10, 2; 59, 1-2. Cfr. E. de Faye, «De l'influence du *Timée* de Platon sur la théologie de Justin Martyr», in *Bibliothèque de l'EHE, Sciences religieuses* 7, Paris, 1986, pp. 169-187.

³³⁵ Cfr. l'articolo molto sfumato di F. Chapot, «Les apologistes grecs et la création du monde. È propos d'Aristide, Apologia, 4, 1 et 15, 1», in *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, pp. 199-218.

³³⁶ Atenagora, *La risurrezione*, passim.

³³⁷ Cfr. Taziano, *Ai Greci*, 13, 1.

³³⁸ Clemente, *Pedagogo*, 3, 1, 1, 2 (secondo Platone, *Repubblica*, IV, 439d-441a).

³³⁹ Clemente, *Pedagogo*, 3, 1, 1, 1 (in cui viene però precisato che alla fine questa conoscenza conduce a quella di Dio); da contrapporre a Giovanni 17,3 («La vita eterna è che conoscano te, il solo vero Dio»).

³⁴⁰ Cfr. Giustino, 1Apologia, 44, 9 e 58, 3 (durante la vita); Atenagora, *La risurrezione*, 13, 2 (dopo la morte); Clemente, *Pedagogo*, 1, 12, 100, 3; ecc. Da contrapporre a Matteo 8,11; Luca 16,22 (secondo Genesi 15,15; 47,30; Deuteronomio 31,16; Giacomo 2,10).

Anche il Portico ha lasciato un'impronta nel pensiero di parecchi scrittori cristiani³⁴¹. Così la concezione tipicamente stoica della prenozione comune (*he koinē prolepsis*) o delle idee innate (*hai physikai ennoiai*) – ciò che noi oggi chiameremmo un inconscio collettivo di natura – viene adottata da Atenagora³⁴²; in Giustino, essa assume la forma della nozione, anch'essa di origine stoica, di *logos spermatikos* – la ragione universale disseminata nel mondo, comune e accessibile a tutti³⁴³. Stoiche sono anche l'identificazione della legge divina con la ragione naturale³⁴⁴, quella della virtù con questa stessa ragione³⁴⁵, o ancora la definizione dell'ideale mistico come una *apatheia*³⁴⁶. Stoiche, infine, sono la teoria delle passioni considerate malattie dell'anima³⁴⁷ e la distribuzione divenuta canonica delle quattro passioni e delle quattro virtù³⁴⁸.

Alle altre scuole l'intelligenza cristiana è tutto sommato poco debitrice. Dal cinismo riprese uno stile di vita che era allora diventato comune a quanti si richiamavano alla vita filosofica³⁴⁹ come un metodo di propaganda³⁵⁰. Quanto all'aristotelismo, benché a quel tempo non svolgesse il ruolo del platonismo e dello stoicismo, tuttavia anch'esso esercitò un certo influsso sulla teologia cristiana attraverso alcune nozioni che erano del resto divenute comuni all'insieme del pensiero filosofico, come quelle di *energeia* e *dynamis*³⁵¹, di *eidos* e *hylē*³⁵², di *kinēsis* divina³⁵³, e altre ancora.

³⁴¹ L'opera di riferimento rimane quella di M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957; 2^a ed. 1967.

³⁴² Atenagora, *La risurrezione*, 14, 1, 2; parallel. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 93, 1. Cfr. l'articolo di N. Zeegers, «Le prénotion commune au chapitre 5 de la *Legatio* d'Athénagore», in *Vigiliae Christianae* 25, 1971, pp. 161-170.

³⁴³ Cfr. G. Bardy, «Saint Justin et la philosophie stoïcienne», in *Recherches de Science Religieuse* 13, 1923, pp. 491-510 e 14, 1924, pp. 33-45; e gli articoli di R. Holte e J. Waszink già citati.

³⁴⁴ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 3, 2 e 31, 1; Origene, *Contro Celso*, V, 27. La dottrina stoica va ancora più lontano, identificando Dio con la legge naturale: Ezio, *Placita*, I, 28, 2 (H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 323); Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, 34, 1049f (*Stoicorum Veterorum Fragmenta*, II, 937); Cicerone, *La natura degli dèi*, I, 14, 36; ecc.

³⁴⁵ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 1, 13, 101, 2 (*Stoicorum Veterorum Fragmenta*, III, 293); parall. Stobeo, *Ecl.*, II, 59, 4 = (*Stoicorum Veterorum Fragmenta*, III, 262).

³⁴⁶ Cfr. Giustino, 2Apologia, 1, 2; Origene, *Contro Celso*, VIII, 8; da contrapporre a Atenagora, *La risurrezione*, 24, 5.

³⁴⁷ Cfr. Diogene Laerzio, VII, 110 (*Stoicorum Veterorum Fragmenta*, I, 205). L'espressione si ritrova in particolare in Clemente, *Protreptico*, 11, 115, 2.

³⁴⁸ Secondo Diogene Laerzio, VII, 110 (*Stoicorum Veterorum Fragmenta*, I, 211) e VII, 126 (*Stoicorum Veterorum Fragmenta*, I, 200-201). Cfr. Atenagora, *La risurrezione*, 21, 4 (appetito, piacere, paura e dispiacere); 22, 2-5 (fermezza, temperanza, prudenza e giustizia). Sull'influsso della morale stoica nel cristianesimo primitivo, cfr. J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Ein moralgeschichtliche Studie*, München, 1933.

³⁴⁹ Cfr. l'accostamento stabilito da Origene, *Contro Celso*, VI, 50.

³⁵⁰ Cfr. Celso in Origene, *Contro Celso*, III, 50. Sui rapporti che i Padri intrattennero con i cinici, cfr. gli articoli di M. Tierney, «The Christian Apologists and the Cynic Tradition», in *Studies* 24, 1935, pp. 214-230; F.G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh, 1992; G. Dorival, «Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs», in M. Soetard (ed.), *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours: Mélanges M. Spanneut*, Lille, 1993, pp. 57-88.

³⁵¹ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 10, 3; *La risurrezione*, 24, 4; secondo Aristotele, *Fisica*, I, 8, 191b.

³⁵² Cfr. Atenagora, *Supplica*, 7, 2; *La risurrezione*, 3, 2; secondo Aristotele, *Metafisica*, VII, 3, 2, 1029a; *Fisica*, I, 4, 187a.

³⁵³ Cfr. Aristide, *Apologia*, 1, 1; secondo Aristotele, *Fisica*, VIII, 10, 266b-267b. Circa l'influsso dell'aristotelismo sul pensiero cristiano, cfr. A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 2^a ed. 1932, pp. 54-58, pp. 221-263; G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938; L. Alfonsi, «Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora», in *Vigiliae Christianae* 7, 1953, pp. 129-142; D.T. Runia, «Festugière revisited. Aristotle in the Greek Fathers», in *Vigiliae Christianae* 43, 1989, pp. 1-34.

Un altro ambito in cui l'influsso dell'ellenismo si è fatto particolarmente sentire è quello dell'esegesi. Nella tradizione ebraica il commento era essenzialmente tipologico o morale; lo si ritrova in Giustino o nella *Lettera di Barnaba*³⁵⁴. L'ebraismo ellenistico invece aveva sviluppato un'altra forma di esegesi, di tipo allegorico, direttamente ispirata a quella in uso nella tradizione alessandrina³⁵⁵. In linea molto generale, gli apologisti condannavano fermamente l'interpretazione allegorica dei loro avversari pagani, denunciando in essa un approccio inutile. Nondimeno, la scuola cristiana di Alessandria, sotto l'influsso di Filone³⁵⁶, utilizzò largamente questo tipo di esegesi, cercando di superare la lettera delle Scritture a vantaggio del senso nascosto³⁵⁷ e trovando persino nelle Scritture una giustificazione teorica all'impiego di questo metodo³⁵⁸.

7. SINCRETISMO E «FONDO COMUNE» DELLA FILOSOFIA

È spesso molto difficile (e inutile) cercare di identificare la provenienza di tale o tal'altra dottrina filosofica presente nei Padri. Oltre al fatto che le grandi scuole subivano un influsso reciproco (a titolo di esempio, il medio-platonismo mutuava dallo stoicismo e al tempo stesso dall'aristotelismo), si era sviluppato un «fondo comune» a cui ciascuno attingeva liberamente – che si trattasse del vocabolario (pensiamo in particolare ai termini che servivano a sottolineare la trascendenza di Dio o l'immanenza del Logos³⁵⁹), della problematica (come le opposizioni così frequenti tra essere e divenire³⁶⁰, tra atti-

³⁵⁴ Si consulti J.R. Baskin, «Bibliography of Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts», in W.S. Green (ed.), *Approach to Ancient Judaism* 5, 1985, pp. 53-80. Cfr. K. Hruby, «Exégèse patristique et exégèse rabbinique», in *Recherches de Science Religieuse* 47, 1973, pp. 341-372; F. Manns, «L'exégèse de Justin dans le Dialogue avec Tryphon, témoin de l'exégèse juive ancienne», in F. Manns (ed.), *Essais sur le judéo-christianisme*, Jérusalem, 1977, pp. 130-152; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Les Pères grecs et orientaux*, vol. 1, Paris, 1980, pp. 9-94 (Giustino, Ireneo).

³⁵⁵ Cfr. D. Daube, «Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis», in *Festschrift H. Le-wald*, Bal, 1953, pp. 27-44; J. Pépin, «Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon», in *Philon d'Alexandrie. Actes du colloque national Lyon, septembre 1966*, Paris, 1967, pp. 131-168; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen, 1969; V. Nikiprowetzky, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977; J. Cazeaux, «Philon exégète», in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 21.1, de Gruyter, Berlin, 1984, pp. 156-226; D.T. Runia, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*, London, 1991; *Philo in Early Christian Literature: a Survey*, Assen, 1993.

³⁵⁶ Cfr. P. Heinisch, *Der Einfluss Philon auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria*, Aschendorff, Münster, 1908; C. Mondésert, *Essai sur Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, 1944; R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, 1973; A. Van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden, 1988; «The catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage», in *Harvard Theological Review* 90, 1997, pp. 59-87; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950; B. de Margerie, *Histoire de l'exégèse*, vol. 1, pp. 95-136 (Clemente e Origene).

³⁵⁷ Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985.

³⁵⁸ Origene espone il suo metodo allegorico in *Trattato sui principi*, IV, 1-3. L'esegesi cristiana è a sua volta criticata da Celso, secondo, Origene, *Contro Celso*, IV, 48 e 50-51; Cfr. M. Harl, *Introduction à la Philocalie d'Origène*, SC 302, pp. 125-145; H. Crouzel, *Origène*, Paris, 1985, pp. 91-120; e *supra*, A. Le Boulluec, III parte, cap. III.

³⁵⁹ Cfr. l'articolo di A. Wartelle, «Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le Dialogue avec Tryphon», in *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, pp. 67-90.

³⁶⁰ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 19, 2 (secondo Platone, *Timeo* 27d).

vo e passivo³⁶¹, tra possesso e uso³⁶², tra macrocosmo e microcosmo³⁶³) o di immagini comuni (l'occhio dell'anima³⁶⁴, il suo cocchio³⁶⁵). Quando, infatti, Aristide fonda la sua definizione di Dio sull'uso di epiteti apofatici³⁶⁶, si piega a un'abitudine di pensiero molto più che subire un vero e proprio influsso della dottrina platonica. Allo stesso modo, quando Atenagora offre l'elenco divenuto canonico delle virtù e dei vizi³⁶⁷, si conforma all'usanza e non ha affatto né l'intenzione né la consapevolezza di fare atto di sottomissione nei confronti dello stoicismo. Parallelamente, quando Taziano, Clemente o Origene descrivono l'anima come alata³⁶⁸, si riferiscono certo del tutto esplicitamente al mito di *Fedro*, ma tutt'al più si limitano a utilizzare un'immagine divenuta banale. Se si può sostenere che l'influsso della filosofia su di loro è profondo, visto che impregna profondamente il loro modo di pensare, si può altrettanto bene definirlo superficiale, nella misura in cui riguarda più l'espressione che il pensiero.

Analogo discorso va fatto per i valori morali che hanno penetrato il cristianesimo. Tra essi, quelli di civiltà³⁶⁹, di ordine e bellezza³⁷⁰, di misura e moderazione³⁷¹, che sono comuni al pensiero greco, a tal punto che la morale sviluppata da Clemente nel suo *Pedagogo* corrisponde nella maggior parte dei casi a quella della buona società dell'epoca: un'etica dell'uomo onesto, certo ampiamente ispirata alle regole dello stoicismo, ma senza alcuna sudditanza; la prova sta nel fatto che Clemente fa spesso di Platone un maestro di morale, come prima di lui Giustino aveva fatto con Socrate³⁷². Ed è una semplice approssimazione, del resto molto comoda, affermare che il cristianesimo dei primi secoli sia platonico nella sua teologia e stoico nella sua morale.

8. IL PROBLEMA DELL'INFLUSSO DEL PENSIERO GRECO NELL'ELABORAZIONE DEL DOGMA

L'influsso del pensiero greco non si limita tuttavia all'utilizzo di una terminologia, di una problematica o di un metodo. L'influenza dell'una e dell'altra scuola, nonché del fondo comune del pensiero ellenistico, può essere stata abbastanza profonda perché si possa sostenere che il messaggio cristiano ne sia stato trasformato. Qui saranno affrontate soltanto le questioni legate alla cristologia e all'antropologia. L'ambito della cristologia è quello che solleva le maggiori difficoltà. Diversi

³⁶¹ Cfr. Atenagora, *La risurrezione*, 5, 1 (secondo Aristotele, *La generazione e la corruzione*, I, 315b; Galeno, *Le facoltà naturali*, I, 2, 7).

³⁶² Cfr. Atenagora, *Supplica*, 21, 4 (secondo Platone, *Eutidemo* 280d).

³⁶³ Cfr. Clemente, *Protreptico*, 1, 5, 3 (secondo Democrito, fr. B 34, H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

³⁶⁴ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 2 (secondo Platone, *Repubblica* VII, 533d).

³⁶⁵ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 15, 7 (secondo Platone, *Fedro* 246 a-b).

³⁶⁶ Aristide, *Apologia*, 1; cfr. G. Lazzati, «Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide», in *La Scuola Cattolica* 66, 1938, pp. 35-51.

³⁶⁷ Atenagora, *La risurrezione*, 21, 4 e 22, 2-4.

³⁶⁸ Taziano, *Ai Greci*, 20, 2; Clemente, *Stromati*, VII, 7, 40, 1; Origene, *Contro Celso*, VII, 5.

³⁶⁹ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 3, 7, 37, 1 (*hoi asteioi*: «le persone incivili»); 2, 7, 60, 2 e 3, 5, 31, 2 (sull'assenza di educazione: *l'apaideusia*).

³⁷⁰ Clemente, *Pedagogo*, 2, 121, 3 (*kalos kagathos*); 3, 7, 37, 1 («...per sua natura, l'uomo è un animale dai sentimenti elevati e fieri, in cerca del bello»).

³⁷¹ Cfr. Clemente, *Pedagogo*, 3, 9, 47, 2; 3, 10, 51, 2.

³⁷² Clemente, *Pedagogo*, 2, 1, 18, 1; Giustino, *Apologia*, 3, 6.

storici ed esegeti hanno messo in risalto il carattere non ebraico, e di conseguenza «ellenico», del riconoscimento del carattere divino di un uomo che aveva avuto un'esistenza storica (benché fosse il Messia)³⁷³. Il tema dell'uomo divino, del *theios anēr*, è infatti costante nella letteratura e nel pensiero greco, e non c'è da sorprendersi³⁷⁴; esso invece sembra piuttosto estraneo all'ebraismo tradizionale, come dimostra l'incomprensione manifestata dall'ebreo Trifone di fronte all'esposizione cristologica di Giustino o quella di Pietro nel romanzo clementino nel corso della controversia che lo oppone a Simone lo Gnostico³⁷⁵. Il riconoscimento della divinità di Gesù sarebbe di conseguenza difficilmente concepibile per la mentalità dei suoi primi discepoli, ebrei tra gli ebrei. In un'opera molto recente (e un po' provocatoria su alcuni punti dottrinali), l'esegeta P.-E. Boismard sostiene che questa credenza è nata piuttosto tardi, «non prima degli anni 80» e che ha trovato un fondamento razionale o un supporto terminologico nelle speculazioni ebraico-ellenistiche sul Logos (in ambito giovanneo) e sulla Sapienza di Dio (in ambito paolino)³⁷⁶ – una posizione estrema, certo, ma che trova solo avversari all'interno della teologia contemporanea³⁷⁷. Sembra quantomeno ragionevole ammettere che la divinità di Gesù non trova un'espressione definitiva negli scritti la cui attribuzione all'apostolo Paolo non subisce contestazioni³⁷⁸. Sarebbe però del tutto inesatto attribuire una cristologia «alta» (che proclama la divinità di Gesù) al solo contesto ellenofono, mentre il contesto giudaizzante professerebbe una cristologia «bassa» (che vede in Gesù un uomo come gli altri, «nato da un uomo e da una donna»); numerosi avversari della cristologia della Grande

³⁷³ Si tratta del «blasfemo» di Luca 22,70-71; e soprattutto Giovanni 10,30-31. Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 48, 1 (punto di vista dell'ebreo Trifone). Sul messianismo ebraico, cfr. J. Klau-sner, *The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London, 1956; H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, Tournai-Paris, 1978; P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Tournai-Paris, 1978; 2ª ed. 1994; E.M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne à la lumière des documents récemment découverts*, Paris, 1982; W. Horbury, «Messianism among the Jews and Christians in the Second Century», in *Augustinianum* 28, 1988, pp. 71-88. Sull'epiteto Figlio di Dio, cfr. A. Descamps, «Pour une histoire du titre Fils de Dieu», in M. Sabbe et al. (edd.), *L'Évangile selon Marc*, Louvain, 1974, pp. 529-571; M. Hengel, *Jésus Fils de Dieu*, tr. fr., Paris, 1977; M. Quesnel, «Histoire de l'attribution à Jésus des titres Messie et Fils de Dieu», in J. Doré-Ch. Théobald (edd.), *Penser la foi. Mélanges offerts à J. Moingt*, Paris, 1993, pp. 81-94.

³⁷⁴ Cfr. L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen im Spätantike und frühchristlichen Christentum*, 2 voll., Wien, 1935-1936; M. Hadas-M. Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*, New York, 1965; M. Smith, «Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus», in *Journal of Biblical Literature* 90, 1971, pp. 174-199; D.S. du Toit, *Theios anthropos: Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, Tübingen, 1997.

³⁷⁵ Giustino, *Dialogo con Trifone*, 10, 2: «Voi ponete la vostra speranza in un uomo che è stato crocifisso»; *Omelie pseudoclementine*, 16, 16, 4-5: «I corpi degli uomini racchiudono anime immortali, rivestite del soffio di Dio; queste anime, uscite da Dio, sono della sua stessa sostanza. Se esse sono degli dèi, le anime di tutti gli umani, morti, viventi, o non ancora nati, si trovano ad essere degli dèi [...] Cosa c'è allora di straordinario nel fatto che Cristo sia definito Dio? Ha semplicemente ciò che hanno tutti gli altri!».

³⁷⁶ P.-E. Boismard, *À l'aube du christianisme. La naissance des dogmes*, Paris, 1998, per il quale la predicazione primitiva non faceva di Gesù un Dio (Marco 10,17-18; Giovanni 17,3; 2Timoteo 2,5), ma sono le successive tradizioni paolina e giovannea («non prima degli anni 80», p. 79) a identificare chiaramente Cristo con Dio: Giovanni 1,1c; Tito 2,13.

³⁷⁷ Le recensioni dell'opera sono ancora rare; cfr. in particolare M. Quesnel, in *Le Monde de la Bible*, nr. 112, luglio-agosto 1998, p. 62, che esprime forti riserve sull'interpretazione che della redenzione dà P.-E. Boismard, ma accetta grosso modo la sua cronologia del radicamento della credenza nella divinità di Gesù.

³⁷⁸ I passi dibattuti sono i seguenti: Romani 9,5; 1Corinzi 2,8; Colossesi 1,15-19; 2,9; Filippesi 2,6-11; Tito 2,13-14; Ebrei 1,3-4; da contrapporre a 1Corinzi 8,6; 1Timoteo 2,5-6.

Chiesa era ellenofoni, come l'ebreo Trifone e i proseliti arrabbiati di Giustino³⁷⁹ o ancora il Pietro del romanzo clementino (e, tramite lui, il suo redattore ebionita), mentre, secondo Epifanio, i nazarei conciliavano perfettamente la lettura della Bibbia in ebraico con il riconoscimento della divinità di Gesù³⁸⁰. L'appartenenza a un gruppo socio-linguistico deve quindi imperativamente essere distinta dall'obbedienza teologica³⁸¹.

Il dogma della nascita virginal è del tutto connesso. Secondo Boismard, anch'esso non appartiene alla predicazione primitiva e suggerisce che le speculazioni sul testo greco di Isaia 7,14 nella versione dei Settanta (in cui il greco *parthenos* traduce l'ebraico *'almâ*, che traduzioni successive rendono con *neanis*, la «giovane donna») non sarebbero estranee al suo sviluppo³⁸². Il fatto è che il passo di Isaia fa parte dei *testimonia* raccolti dai primi cristiani per corroborare la messianicità di Gesù. Ora, l'errata interpretazione del termine *'almâ* nel dossier cristologico prova che esso è stato costituito da discepoli ellenofoni, probabilmente a partire da o a completamento di raccolte ebraiche anteriori; a Qumran è stata ritrovata una raccolta analoga in lingua ebraica. Se ci si attiene quindi al testo ebraico o alla sua traduzione nelle versioni posteriori alla Settanta, la nascita virginal perde ogni fondamento scritturistico. Si tratta di sottolineare l'importanza della questione delle lingue nella genesi dei dogmi, importanza di cui avevano perfetta consapevolezza gli Ebrei contemporanei di Giustino, i quali rifiutavano la traduzione dei Settanta a vantaggio di altre, più fedeli al testo ebraico³⁸³.

Più in generale, il problema dell'elaborazione della dottrina del Verbo-Dio all'interno di una «trinità» deve essere collegato a quello della sua formulazione, che si è effettuata in lingua greca, con la terminologia e la problematica del pensiero greco³⁸⁴. Per esempio, i primi tentativi tra gli apologisti per dar conto razionalmente della dottrina della trinità nell'unità si sono rifatti a opposizioni di termine a termine imposte dal pensiero greco, quali: il rango o il

³⁷⁹ Secondo *Dialogo con Trifone*, 122, 2: «Non soltanto i proseliti non credono, ma bestemmiano due volte più [degli Ebrei] contro il nome di Cristo».

³⁸⁰ Secondo Epifanio, *Elenchos*, 29; cfr. A. Pourkier, *L'Hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, 1992, pp. 454-459.

³⁸¹ Anche la distinzione, diventata classica, dei tre gruppi – i giudeo-cristiani giudaizzanti, i giudeo-cristiani ellenofoni e i pagano-cristiani – rende conto solo approssimativamente delle molteplici combinazioni che risultano dall'analisi del contesto linguistico, culturale e geografico, e delle scelte teologiche. Sulla comunità primitiva e le correnti che la attraversavano, cfr. H. Räisänen, «Die Hellenisten der Urgemeinde», in *ANRW II*, 26, 2, pp. 1468-1514; C.C. Hill, *Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within Earliest Church*, Minneapolis 1992.

³⁸² Boismard, *À l'aube du christianisme*, pp. 107-109, che rimanda a Galati 4,4-5 («nato da una donna») e fa risalire Matteo 1,18-19 e Luca 1,26-27 alle ultime redazioni matteane e lucane, verso l'80-85.

³⁸³ Secondo Giustino, *Dialogo con Trifone*, 43, 7-8, e *passim*; confrontare con Ireneo, *Contro le eresie*, III, 1, 21, 1; Girolamo, *Commento a Isaia* 7, 14: PL 4, 107B-110A. Su Isaia 7, 14, cfr. l'articolo di J. Calès, «Le sens de l'*'almâ* en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques», in *Recherches de Science Religieuse* 1, 1910, pp. 161-168. Sulla dottrina della nascita virginal, cfr. H.F. von Campenhausen, «Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche», in *SHAW* 46, 3, Heidelberg 1962. Sulla questione dei *testimonia* (raccolte di profezie messianiche), cfr. J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (les testimonia)*, Paris, 1966; L.W. Barnard, «The Use of Testimonies in the Early Church and in the Epistle of Barnabas», in *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford, 1966, pp. 109-135; O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*, Leiden, 1987.

³⁸⁴ Tra le riflessioni recenti sulla questione, cfr. quella di F. Siegert, «La culture grecque, le message chrétien et l'origine de la théologie», in *Revue de Théologie et de Philosophie* 125, 1993, pp. 321-341.

ruolo e la potenza (*dynamis* e *taxis*³⁸⁵); l'unità e la divisione o la distinzione (*henōsis* e *diarēsis*³⁸⁶); la sostanza o l'essenza e il numero (*ousia* e *arithmos*³⁸⁷); l'immanenza e l'emissione (*endiathetos* e *prophorikos*³⁸⁸); infine, l'emanazione e il ritorno (*aporroia* o *probolē* e *epanophora* o *epistrophē*³⁸⁹). In questi diversi casi, però, appare con chiarezza come la terminologia sia servita da supporto razionale alla dottrina, e non che l'abbia suscitata.

Di conseguenza, ci si può chiedere se l'influsso del pensiero greco non dipenda più dall'espressione che dalla sua genesi. Riprendiamo l'esempio della dottrina del Logos. Anche se è vero che l'amplificazione del motivo della parola derivato da Genesi 1,3 è attestato in contesto palestinese all'inizio dell'era cristiana, tanto attraverso alcuni *targūmim* quanto attraverso la tradizione ebraico-cristiana³⁹⁰, sembra difficilmente contestabile il fatto che l'associazione dell'immagine della parola contenuta nel concetto della ragione creatrice manifesti una doppia influenza stoica, verosimilmente mediante l'intermediazione delle speculazioni filoniane sul Logos³⁹¹. Ma la credenza che vi soggiace, cioè il riconoscimento della divinità di Gesù quale portavoce e strumento di Dio all'interno della monarchia divina, può essere considerata del tutto indipendente dall'espressione che le è stata trovata e come perfettamente estranea al pensiero greco: essa appartenerrebbe piuttosto a un'esperienza mistica, la cui espressione secondo le norme della razionalità greca non sarebbe altro che un comodo supporto. In nessun caso si deve ricondurre la genesi del dogma alla sua formulazione secondo il vocabolario e le categorie della filosofia.

Un altro esempio rilevante del peso del pensiero greco nell'elaborazione del dogma cristiano è quello dell'antropologia. Il pensiero ebraico era essenzialmente monista, vedeva nell'uomo un'«anima vivente» (*nefeš ḥayyâ*) o una «carne» (*bāš ār*), cioè un tutto che, se doveva perdurare, poteva ciò soltanto in quanto tutto, visto che il corpo ricomposto e rianimato esce dalla tomba nella

³⁸⁵ In Atenagora, *Supplica*, 10, 5; cfr. Giustino, *1Apologia*, 13, 3-4. L'opposizione dei due termini si trova, tra gli altri, in Demostene, *3 Olynthiaca*, 15.

³⁸⁶ In Atenagora, *Supplica*, 10, 5; 12, 3. Confrontare con Aristotele, *Fisica*, IV, 13, 222a19-20.

³⁸⁷ In Giustino, *Dialogo con Trifone*, 56, 11: «Il Dio che si è fatto vedere da Abramo è diverso dal Dio che fa ogni cosa, per via del numero e non del pensiero»: parall. *ibid.*, 128, 4. È l'identità numerica, il cui fondamento è già posto da Aristotele: cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. «Identité», pp. 456-457.

³⁸⁸ In Teofilo, *Ad Autolico*, II, 22, 3-4; ma anche Giustino, *Dialogo con Trifone*, 61, 2: «(il Figlio), realmente emesso (*problēthen*) dal Padre prima di tutte le creature era con il Padre (*sunēn*)»; Taziano, *Ai Greci*, 5, 2, 5 – formulazioni senza alcun dubbio ispirate dalla distinzione stoica tra il *logos endiathetos* e il *logos prophorikos*; *Stoicorum Veterorum Fragmenta*, II, 135, p. 43 (in Galeno e Sesto Empirico).

³⁸⁹ In Atenagora, *Supplica*, 10, 4; 24, 2, che si riferisce esplicitamente all'emissione dei raggi del sole; confrontare con Plotino, *Enneade*, V, 2 (11). L'immagine, applicata dagli gnostici all'emissione dell'Intelletto o a quella degli eoni, viene condannata da Ireneo, *Contro le eresie*, II, 13, 5, e 17, 7.

³⁹⁰ Cfr. da ultimo la messa a punto di Y.-M. Blanchard, «Verbe. Théologie biblique», in J.-Y. Lacombe (ed.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, 1998, p. 120.

³⁹¹ Sulla questione, molto controversa, cfr. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, pp. 26-27; 295-323; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraclit bis Origenes*, Stuttgart, 1958; A. Feuillet, *Le Prologue du IV^e Évangile: études de théologie johannique*, Paris, 1988; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, pp. 32-39; J. Pelikan, *La Tradition chrétienne: histoire du développement de la doctrine. L'émergence de la tradition chrétienne*, vol. 1, tr. fr., Paris, 1994, *passim*; X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean. Chapitres 1-4*, vol. 1, Paris, 1988, pp. 35-149; C.A. Evans, *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, Sheffield 1993. Il problema è identico per quanto concerne lo Spirito-pneuma: cfr. G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945; rist. New York-London, 1987.

risurrezione³⁹². L'ebraismo ellenistico e poi il cristianesimo ellenizzato, che avevano fatto propria la distinzione greca tra un'anima immortale e un corpo mortale³⁹³, vedevano necessariamente nella risurrezione il ritorno dell'anima addormentata in un corpo restituito al suo stato primitivo dalla potenza di Dio³⁹⁴. All'estremo, gli gnostici immaginavano la sopravvivenza soltanto per l'anima o lo spirito³⁹⁵, essendo i corpi votati alla distruzione, mentre Origene concepiva la risurrezione come la perennizzazione di un corpo spiritualizzato³⁹⁶. Inserire l'esistenza di un'anima distinta dal corpo nella tradizione ellenica complicava i dati del problema e diede luogo a molteplici interpretazioni della credenza, dalla più spirituale (la «risurrezione» è soltanto una metafora della trasformazione interiore procurata dalla gnosi salvatrice) alla più letterale (quale appare, per esempio, in Atenagora). In questo caso almeno l'influsso dell'ellenismo sembra indubbio, poiché soltanto esso spiega le difficoltà incontrate dai primi teologi per formulare la dottrina in conformità con le Scritture.

9. L'ADATTAMENTO «PEDAGOGICO» DEL DOGMA NEI PRIMI PADRI

Nella maggior parte dei casi, però, si trattava soltanto di esporre la dottrina in un modo che fosse comprensibile secondo i criteri del pensiero greco, di «razionalizzarla». Un lettore inesperto delle apologie probabilmente si stupirà nel constatare quanto il messaggio cristiano vi appaia vago, spogliato del suo carattere scandaloso. Oltre al fatto che la maggior parte degli apologeti non menziona neppure il nome di Gesù³⁹⁷ e fa soltanto alcune brevi e oscure allusioni all'incarnazione, essi presentano la dottrina sotto una luce adatta a renderla accettabile al pubblico pagano, passando sotto silenzio alcuni dogmi, esponendone altri con il linguaggio e secondo i principi della filosofia: per esempio, trattandosi del Dio trascendente, secondo quella del Portico. Questo sforzo di adattamento non deve in alcun modo essere considerato un rinnegamento, nella misura in cui gli apologeti stanno ben attenti a non allontanarsi dalla norma dell'insegnamento della Chiesa. Tutt'al più, si può dire che il congiungere la preoccupazione pedagogica di spiegare ad abitudini menta-

³⁹² Cfr. C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, 1961, pp. 48-52.

³⁹³ A parte qualche eccezione, come l'iniziatore di Giustino in *Dialogo con Trifone*, 5, 2-3 (per il quale l'anima non è né mortale né immortale): Taziano, *Ai Greci*, 13, 1 («l'anima umana, in sé, non è immortale»); Teofilo, *Ad Autolico*, II, 27, 2 («per natura, l'uomo non era più mortale che immortale»); da contrapporre a 4Esdra 7, 100; Paralipomena Jeremiae 9, 11; Giustino, *Dialogo con Trifone*, 105 4, («le anime sopravvivono»); Atenagora, *La risurrezione*, 15, 2 («l'uomo è formato di un'anima immortale e di un corpo»); Origene, *Contro Celso*, VII, 5; Tertulliano, *La risurrezione*, 3, 1-3; il punto di vista che alla fine ha prevalso: Agostino, *Soliloqui*, 2, 19, 33; ecc.

³⁹⁴ Cfr. da ultimo K. Schneider, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung*, Bonn, 1999.

³⁹⁵ La questione è ancora molto controversa: cfr. il nostro articolo «Le De resurrectione d'Athénagore face à la gnose valentinienne», ripreso nella raccolta *D'Athènes à Alexandrie*, pp. 154-176.

³⁹⁶ Cfr. A. Le Boulluec, «De la croissance selon les stoïciens à la résurrection selon Origène», in *Revue des Études Grecques* 88, 1975, pp. 143-155; G. Dorival, «Origène et la résurrection de la chair», in L. Lies (ed.), *Origeniana quarta*, Innsbruck, 1987, pp. 291-321; H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origène*, Northampton, 1990.

³⁹⁷ Come Taziano, Atenagora, Teofilo, o anche l'autore della *Lettera a Diogneto*, che menziona il Figlio di Dio senza identificarlo con il Gesù storico. Fanno eccezione Aristide, *Apologia*, 15 e Giustino, *1Apologia*, 5, 4; 12, 9; ecc.

li ereditate dalla loro formazione scolastica contribuisce a conferire alle loro opere quel sapore filosofico o «ellenico» che sembra così lontano dal linguaggio e dalla tematica delle Scritture.

L'azione della filosofia greca sugli intellettuali cristiani deve quindi essere collocata tra questi due poli: quello dell'influsso del contesto circostante, che fornisce immagini, temi e schemi intellettuali, e colora un pensiero che non per questo cessa di essere profondamente cristiano; quello della sudditanza, che fa sì che un autore cristiano si lasci coinvolgere suo malgrado in una posizione che non è molto giustificabile dal solo punto di vista della tradizione scritturistica – come l'Origene del *Trattato sui principi* che ammette la preesistenza delle anime, ereditata da Platone, e vi collega l'apocatastasi, la restaurazione del mondo nel suo stato precedente alla caduta³⁹⁸. Ma si tratta qui di un caso estremo, legato alle speculazioni di una teologia «in esercizio»³⁹⁹. In linea generale, sono le esigenze dell'apologetica a far sì che nei testi destinati al mondo pagano la parte greca sia cresciuta a scapito della tradizione scritturistica: ciò risultava da una scelta tattica ben più che da un assoggettamento.

VII. LA NASCITA DI UNA CULTURA E DI UN'ARTE CRISTIANE

1. IL MODELLO LETTERARIO GRECO: GENERI E RIFERIMENTI CULTURALI

Fino alla caduta dell'Impero non esistette una vera e propria scuola cristiana di formazione generale⁴⁰⁰. Di conseguenza, gli scrittori cristiani dei primi secoli, quale che fosse il loro contesto d'origine, furono educati nelle scuole pagane, la cui base di insegnamento era la letteratura. Essi vi avevano imparato a scrivere secondo le regole della *paideia* e, di conseguenza, usarono forme letterarie greche allorché si fecero i portavoce della loro comunità⁴⁰¹. Così il *Dialogo con l'ebreo Trifone* di Giustino riprende il quadro narrativo dei dialoghi platonici, come pure, nel mondo latino, l'*Ottavio* di Minucio Felice utilizza un modello ciceroniano⁴⁰². Il trattato *La risurrezione* di Atenagora è costruito come una dimostrazione (*apodeixis*), cioè una delle forme del genere epidittico⁴⁰³. E le stesse apologie, che rappresentano, secondo la formula di

J.-C. Fredouille, un «genere polimorfo», non appartengono a dei generi ben definiti: il discorso protrettico per quella di Clemente, il discorso d'ambasciata (*logos presbeutikos*) per quella di Atenagora; la richiesta (*axiōsis*) o il libello (*biblidion*) per le *Apologie* di Giustino; il biasimo (*psogos*), il discorso di addio o ancora la diatriba cinica per quella di Taziano; la lettera, infine, per l'autore anonimo dell'*A Diogneto*⁴⁰⁴.

Ma sono anche le opere stesse del paganesimo ad aver ispirato la prima letteratura cristiana. Oltre a Platone, che si trova citato testualmente nella maggior parte degli apologeti, e qualche altro filosofo, il più delle volte citato indirettamente, secondo la tradizione dossografica⁴⁰⁵, sono stati sfruttati gli storici (Erodoto, Diodoro Siculo, Ctesia e altri⁴⁰⁶) e i poeti, in particolare Omero e i tragici, utilizzati sia come testimoni di sostegno, per corroborare una dimostrazione, sia addirittura come meri ornamenti, al solo scopo di ravvivare il discorso⁴⁰⁷.

Inoltre, gli scrittori cristiani non hanno esitato a recuperare figure propriamente pagane, che si trattasse di dèi, di eroi o di personaggi semidivini; è il caso in particolare di personaggi come Ercole, Ermes, Asclepio o Orfeo, presenti, tra gli altri, in Giustino⁴⁰⁸. Non esitarono neppure a impadronirsi delle raccolte di oracoli forgiati dall'ebraismo, che aveva posto sotto il patronato dei grandi indovini del paganesimo profezie violentemente ostili al mondo greco e alla sua religione: vi fu così un Orfeo ebraicizzato, poi cristianizzato⁴⁰⁹, come ci fu una Sibilla ebraica, poi una Sibilla cristiana⁴¹⁰. Gli apologeti cristiani, del resto, riconoscevano non a torto l'ispirazione degli oracoli paga-

⁴⁰⁴ Si vedano gli studi di R.M. Grant, «Forms and Occasions of the Greek Apologists», *Studi e materiali di storia delle religioni* 10, 1986, pp. 213-226; W.R. Schoedel, «Apologetic Literature and Ambassadorial Activities», in *Harvard Theological Review* 82, 1989, pp. 55-78; e J.-C. Fredouille, «De l'Apologie de Socrate aux Apologies de Justin», in J. Granarolo-M. Biraud (edd.), *Hommage à R. Braun*, vol. 2, Nice, 1990, pp. 1-22; «L'Apologétique antique: naissance d'un genre littéraire», in *Revue des Études Augustiniennes* 38, 1992, pp. 219-234.

⁴⁰⁵ Cfr. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, pp. 325-328 (l'utilizzo di una fonte dossografica).

⁴⁰⁶ Cfr. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, pp. 333-341 (l'utilizzo di Erodoto); e P.F. Beatrice, «Diodore de Sicile chez les Apologistes», in *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, pp. 219-235.

⁴⁰⁷ Già Paolo, secondo Atti 17,28 (citazione di Arato). Sull'utilizzo dei testi poetici da parte degli apologeti, cfr. G. Glockmann, «Homer in der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts», in *Orpheus* 14, 1967, pp. 33-40; N. Zeegers Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes du II^e siècle*, Louvain, 1972; R.M. Grant, «Early Christianity and Greek Comic Poetry», in *CPh* 60, 1965, pp. 157-163; M. Alexandre, «Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes», in *Les Apologies chrétiennes et la culture grecque*, qui pp. 38-39. Si veda l'indice delle citazioni profane che figura in ognuna delle edizioni degli apologeti; apparirà che anche un avversario dichiarato della cultura greca come Taziano cita con abbondanza gli scritti dei poeti, al solo fine di illustrazione o di ornamento: quindici citazioni di Omero, una di Aristofane, una di Menandro, una di un tragico sconosciuto (ed. M. Marcovich, p. 84). Sulle citazioni ornamentali nella letteratura profana contemporanea, cfr. J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, pp. 382-404; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge*, pp. 726-738.

⁴⁰⁸ Giustino, *1Apologia*, 22, 2-6 (Ermes messaggero, tipo del Logos; Perseo partenogeneta e Asclepio guaritore, tipi di Cristo); *2Apologia*, 11, 3-8 (Ercole al crocicchio del vizio e della virtù); Cfr. M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955; F. Dölger, «Christus und der Heiler Asklepios bei Justin», in *Antike und Christentum* 6, 1956, pp. 241-258.

⁴⁰⁹ Secondo Clemente, *Protrettico*, 7, 74, 3 (le «palinodie» di Orfeo, da pagano diventato cristiano): cfr. G. Casadio, «Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo», in *La tradizione. Forme e modi*, Roma, 1990, pp. 185-204; Ch. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tübingen, 1993.

⁴¹⁰ Secondo Teofilo, *Ad Autolico*, II, 36, 1 (la Sibilla, profetessa presso i Greci prima di cantare il vero Dio). Cfr. N. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970; G.J.M. Bartelink, «Die Oracula Sibyllina in den frühchristlichen griechischen Schriften von Justin bis Origenes», in J. den Boeft-A. Hilhorst (edd.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden, 1993, pp. 23-33.

³⁹⁸ Cfr. G. Dorival, «Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans des corps d'animaux? À propos de P. Arch I, 8, 4», in H. Crouzel-A. Quacquarelli (edd.), *Origeniana seconda*, Roma 1980, pp. 11-32; M. Harl, «La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène», in *Origeniana quarta*, pp. 282-290.

³⁹⁹ Secondo la formula di H. Crouzel, «Origénisme», in A. di Berardino (ed.), tr. fr., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, 1990, p. 1834b: teologia «ἐν ἔργῳ», in esercizio, cioè in ricerca.

⁴⁰⁰ A meno che non si considerino tali l'istruzione catechetica dispensata nelle Chiese, le scuole di esegesi di Giustino, Panteno, Clemente, il didaskaleion di Alessandria sotto le sue diverse forme, poi le comunità monastiche votate allo studio dei testi scritturistici e alla preghiera: quelle di Basilio ad Annesi (intorno al 360), di Martino a Marmoutier (intorno al 370), di Diodoro di Antiochia (intorno al 375), di Agostino a Tagaste, o ancora «la scuola dei Persiani» insediata a Edessa dopo il 363. Cfr. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. 2, Paris, 2^a ed. 1981, pp. 127-154 (secondo G. Bardy, «Les origines des écoles monastiques en Orient», in *Sacris erudiri* 56, 1953, pp. 86-104).

⁴⁰¹ Cfr. B.P. Reardon, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris, 1971; M. Montesano, «Kairos and Krygma: the Rhetoric of Christian Proclamation», in *RSQ* 25, 1995, pp. 164-178.

⁴⁰² Cfr. B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristliche Literatur*, München, 1970.

⁴⁰³ Cfr. L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris, 1993, p. 50.

ni, ma, in generale, attribuivano la veracità delle loro profezie all'azione dei demoni, la cui natura «demoniaca» godeva di un accesso diretto alla conoscenza, al pari dell'anima disincarnata⁴¹¹.

Numerose immagini utilizzate dagli autori cristiani neppure nascondevano la loro origine pagana. È il caso del *Pastore di Erma*, nel quale una bella donna diventa una dea, un'altra più vecchia, sibilla, e una semplice altura nella campagna romana, una montagna dell'Arcadia⁴¹²; o ancora in Clemente, il cui lirismo trasforma il coro dei profeti in tiaso, il costume in una minacciosa Cariddi o in seducenti sirene, il dominio della verità in stadio, e Penelope in simbolo della virtù cristiana⁴¹³. Identica prassi in Atenagora, per il quale l'incesto è necessariamente edipico, e l'antropofagia propria dei Medi (con allusione a un passo di Erodoto) o di Tieste (con allusione alla vicenda di Atreo), mentre, secondo la tradizione delle scuole, Socrate perde ogni individualità per diventare il tipo universale dell'uomo⁴¹⁴.

2. L'ELABORAZIONE DI UNA LINGUA CRISTIANA

Posti di fronte alla necessità di spiegare e di formulare una dottrina del tutto estranea al loro mondo culturale, i primi scrittori cristiani dovettero creare degli strumenti linguistici nuovi. Certo, non si trattava di inventare una sintassi né di forgiare neologismi⁴¹⁵, ma di allontanare dal suo significato un vocabolario esistente per conferirgli un significato nuovo, capace di rendere conto di realtà semantiche nuove. Citiamo, tra gli altri, per limitarci al mondo greco, i termini *Christos*, *logos*, *prosōpon*, *hypostasis*, *trias*, *oikonomia*, *sōzein*, *baptizein*, *pneuma* e *pneumatikos*, *daimōn* e *daimonion*, *diathēkē*, *graphai*, *euangelion*, *kanōn*, *diabolos*, ecc. Questo arricchimento della lingua originaria, o allontanamento da essa, si basava in parte sullo sforzo di adattamento e di creazione che era stato quello dei Settanta parecchi secoli prima e che i redattori neotestamentari avevano prolungato⁴¹⁶. Parlare di «greco dei cristiani» ci sembra tuttavia un po' eccessivo. Non vi è lingua cristiana in senso proprio, come esiste una lingua creola, ma un uso della lingua comune (l'attico classico per i cosiddetti scrittori atticizzanti, la *koinē* nelle sue diverse varianti regionali per gli altri⁴¹⁷), arricchita di un vocabolario nuovo adattato a nuove realtà teologiche, liturgiche, sociali e persino geografiche, e talvolta appe-

santito da forme semitiche derivate dalla Settanta o dagli scritti neotestamentari. È importante infatti non confondere l'esistenza di un livello di lingua (lingua popolare, come quella dei vangeli; lingua specialistica, come quella della liturgia o della teologia; lingua letteraria, quando gli intellettuali cristiani scelgono di rivolgersi al pubblico colto) con l'elaborazione di una lingua nuova, una sorta di *esperanto* cristiano. Ciò che è vero per il mondo greco lo è anche per il mondo latino; i primi teologi latini, al primo posto dei quali bisogna collocare Tertulliano, crearono un vocabolario specialistico in parte per traduzione (*logos* diventa *verbum*, *trias* diventa *trinitas*, *prosōpon* diventa *persona*), in parte per derivazione semantica, quando il termine assume un significato nuovo per effetto della metafora (come i termini giuridici *praescriptio*, *sacramentum*, *confessio*, e altri ancora)⁴¹⁸.

3. L'ELABORAZIONE DI UNA CULTURA CRISTIANA

L'idea che possa esistere un'educazione propriamente cristiana risale perlomeno a Clemente di Roma, il quale già sosteneva una «educazione in Cristo»⁴¹⁹. Un secolo più tardi, Clemente d'Alessandria esprimeva la stessa opinione nella formula: «La scuola è la Chiesa»⁴²⁰, visto che Cristo svolge per i cristiani il ruolo «pedagogico» che aveva svolto già Mosè per gli Ebrei grazie all'intermediazione della Legge. Al di là della formula, particolarmente evocatrice, i due Clemente avevano con ogni probabilità in mente una duplice tipologia di educazione: anzitutto, una formazione morale, la cui responsabilità spettava essenzialmente alla famiglia; poi una formazione dottrinale e spirituale, per la quale i catechisti e i didascalici ben presto soppiantavano i genitori⁴²¹. Questa educazione si voleva totalmente diversa dall'educazione pagana, nella forma come nei valori; si trattava, spiega Clemente, di un nuovo modo di dirigere le anime, una nuova pedagogia⁴²².

Tuttavia, quando la catechesi diventò un vero e proprio insegnamento cristiano, quest'ultimo prese la forma della scuola filosofica greca. Per primi furono

⁴¹⁸ Cfr. gli studi di Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 voll., Roma, 1958-1977; R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962; 2^a ed. 1977; T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*, Utrecht, 1967; J.C. Fredouille, «Langue philosophique et théologie d'expression latine (II^e-III^e siècles)», in *La langue latine, langue de philosophie. Actes du colloque de Rome, mai 1990*, Roma-Paris, 1992, pp. 187-199; e, diversamente, A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris, 1954.

⁴¹⁹ Clemente di Roma, 1Corinzi, 21, 8: «Che i nostri fanciulli abbiano parte all'educazione nel Cristo».

⁴²⁰ Clemente d'Alessandria, *Pedagogo*, 3, 12, 98, 1; da accostare a *Stromati*, I, 26, 128, 1 («Mosè assicura una buona educazione degli uomini»); *Pedagogo*, 1, 2, 5, 1 («il Pedagogo mi sembra aver parlato molto bene grazie all'intermediazione di Mosè»). Il tema di Cristo pedagogo è stato studiato da H.-I. Marrou nella sua edizione del primo libro del *Pedagogo* di Clemente, SC 70, pp. 7-22; da F. Normann nella sua opera *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehre in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster, 1967.

⁴²¹ La formazione catechetica è attestata sia all'interno della famiglia: Origene secondo Eusebio, *St. eccl.*, VI, 2, 7-9, sia all'interno della comunità: Atti 13,1; 1Corinzi 12,29; *Didachē* 13, 1-2 (didascalici); *Martirio di Perpetua*, 2, p. 63; Tertulliano, *Il battesimo*, 18 (catecheti); Giustino, 1Apologia, 61, 2 (formazione prebattesimale); Celso in Origene, *Contro Celso*, 51, 54, 55 (attività di propaganda).

⁴²² Clemente, *Stromati*, I, 20, 98, 4: «I Greci non dirigono le anime nello stesso modo in cui facciamo noi; la loro pedagogia è diversa».

⁴¹¹ Cfr. Atenagora, *Supplica*, 27, 2; l'idea viene ripresa da Aristotele, secondo Sesto Empirico, *Adv. Phys.*, I, 20-22.

⁴¹² *Pastore*, *Vis.*, 1, 1, 7; *Vis.*, 2, 8 (4), 1; *Sim.*, 9, 78 (1), 4.

⁴¹³ Clemente, *Protreptico*, 8, 79, 2; 12, 118, 1; 10, 96, 3; *Pedagogo*, 2, 10, 97, 2.

⁴¹⁴ Atenagora, *Supplica*, 3, 1; *La risurrezione*, 4, 4; *Supplica*, 8, 3.

⁴¹⁵ Ce ne saranno, ma relativamente poco numerosi: prestiti dalle lingue semitiche (rarissimi: *ab-bas*, *geenna*, *paradeisos*, *Satanas*) o creazioni per composizione (tutti i nomi composti su *christos*, su *eidōlatreia*, su *synagōgē*, ecc.).

⁴¹⁶ Si consulti, tra gli altri, J.H. Moulton, *A Grammar of the New Testament Greek*, 3 voll., 1906-1963; H.St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament according to the Septuagint. Introduction. Orthography and Accidence*, vol. 1, Cambridge, 1909; J.H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other non-Literary Sources*, London, 1928; F. Blass-A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago-Cambridge, 1961; G.W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961; e studi più specialistici come quelli di M. Harl, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, 1992.

⁴¹⁷ La lingua comune dell'epoca tarda. Sui dialetti greci e il ritorno in forza dell'atticismo nel II secolo, cfr. Taziano, *Ai Greci*, 1, 4; 26, 8; Clemente, *Stromati*, I, 21, 142, 3.

gli gnostici a creare delle scuole secondo il modello ellenico⁴²³. I cristiani li imitarono, forse per combattere la loro influenza, e noi conosciamo le scuole di Giustino e di Taziano a Roma, di Panteno, Clemente e Origene ad Alessandria. Quanto ad Atenagora, è molto difficile dire se egli abbia diretto una scuola filosofica cristiana, e, se l'ha fatto, dove lo abbia fatto. Queste diverse scuole non erano di competenza della gerarchia – a eccezione di quella di Origene e forse anche quella di Clemente – ed è quindi come didascalii privati che i loro maestri officiavano. L'insegnamento consisteva essenzialmente in uno studio e un commento delle Scritture, quale che fosse il tipo di esegesi praticato, tipologico e morale, secondo lo stile dei rabbini, o allegorico, secondo lo stile greco⁴²⁴. I corsi erano gratuiti e il pubblico molto vario: Giustino, per esempio, è fiero di proclamare davanti al suo giudice che egli accoglieva liberamente chi voleva venire, ricco o povero, giovane o vecchio, schiavo o libero⁴²⁵. Tuttavia, malgrado i truci proclami dell'uno o dell'altro maestro⁴²⁶, l'istruzione da loro dispensata non era propensa a rimpiazzare l'insegnamento tradizionale e in nessun caso poteva sostituirsi ad esso; perciò le cosiddette discipline encicliche, se erano insegnate in queste scuole, hanno potuto esserlo soltanto come complemento della formazione esegetica; questo fu in particolare il caso di Origene a Cesarea. Persino un Tertulliano, il quale trovava inammissibile che un cristiano potesse insegnare le lettere profane, non giunse mai a preconizzare per i giovani cristiani una qualsivoglia forma di segregazione culturale e proclamò senza ambiguità il carattere irrinunciabile degli studi tradizionali – in mancanza di meglio, si potrebbe aggiungere⁴²⁷. I grandi progetti di un ciclo completo di studi, che associasse l'insegnamento profano all'insegnamento sacro, come quello sognato da Basilio o quello elaborato da Agostino, dovettero attendere lunghi anni prima di trovare una forma di realizzazione⁴²⁸.

Invece i cristiani impiegarono meno tempo a crearsi una letteratura. Oltre ai

testi fondatori, ben presto sacralizzati sotto il nome di Scritture⁴²⁹, le comunità si dedicarono alla conservazione delle opere che avevano prodotto, non soltanto quelle che potevano servire per la catechesi e la liturgia, ma anche le prime apologie o le opere di controversia, anche se non erano più di attualità. Eusebio è un testimone privilegiato di questa preoccupazione di costituire una «biblioteca» cristiana⁴³⁰, incaricata di conservare le memorie delle comunità. E non ci si deve stupire nel constatare che alcuni dei primi autori cristiani hanno espresso la loro volontà di scrivere da cristiani per i cristiani⁴³¹, proprio come facevano i filosofi per il pubblico colto; essi proclamano così il loro desiderio di elaborare un'opera letteraria propriamente cristiana.

4. LA GENESI DELL'ARTE CRISTIANA

Oltre alla letteratura, i cristiani hanno espresso le loro esigenze estetiche in due ambiti principali: le arti plastiche, legate allo sviluppo di un'architettura religiosa e alla creazione di oggetti distintivi, e la musica, legata all'elaborazione di un rituale. In entrambi i casi essi si mostrarono tributari del modello greco, ma in modo piuttosto diverso, sembra. Abbiamo già visto come l'antica musica ebraica si fosse trasformata a contatto con la musica greca, sia nella sua forma sia negli strumenti usati. È molto probabile che la musica cristiana abbia prolungato questa evoluzione: questo è quantomeno il punto di vista tradizionale, rappresentato da J. Combarieu⁴³². Ma è difficile farsi un'idea precisa di questa dipendenza per l'epoca alta, in mancanza di documenti in qualità e numero sufficienti⁴³³. Il solo frammento di musica cristiana antica che sia stato conservato compare in un papiro di Ossirinco della fine del III secolo, contenente soltanto alcune frasi con la loro notazione musicale: si tratta di un frammento di un inno a Dio come Padre dell'universo⁴³⁴. Il suo

⁴²³ Cfr. l'opera fondamentale di U. Neymeyer, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden, 1989; e il nostro articolo «Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle au II^e siècle. Les écoles d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie», in *Les Apologues et la culture grecque*, pp. 237-269.

⁴²⁴ Sono rare le testimonianze dirette sul contenuto dei corsi; citiamo tuttavia Giustino, *Dialogo con Trifone*, 58, 1, il quale evoca la grazia che gli è stata concessa di comprendere (e spiegare?) le Scritture; Clemente, *Stromati*, I, 1, 11, 2 sull'insegnamento di Panteno; o ancora Origene, *Lettera a Gregorio*, 4, che dà dei consigli al giovane Gregorio: «prima di tutto applicati alla lettura delle Scritture, cerca il significato degli scritti divini».

⁴²⁵ Giustino secondo gli *Atti* del suo martirio (3): «A tutti coloro che hanno voluto trovarmi lì io ho comunicato la dottrina della verità»; testimonianza corroborata da quella del suo discepolo Taziano, *Ai Greci*, 32, 2: «Presso di noi non sono soltanto i ricchi a coltivare la filosofia: anche i poveri godono gratuitamente dell'insegnamento; accogliamo quindi tutti coloro che vogliono ascoltare, siano vecchie donne o giovani fanciulli».

⁴²⁶ Si veda Clemente, *Protreptico*, 11, 112, 1: «Dal momento che il Logos stesso è giunto dal cielo fino a noi, mi sembra che noi non dobbiamo andare più in nessuna scuola umana né curarci di Atene e della Grecia [...] Attraverso il Logos il mondo intero è diventato ormai un'Atene e una Grecia». Clemente usa qui un'iperbole, perché abbiamo visto che altrove difende l'utilità delle scienze profane come «propedeutiche» allo studio delle Scritture.

⁴²⁷ Tertulliano, *L'idolatria*, 10, 5: «Se da una parte è difficile ammettere questa formazione letteraria, dall'altra non è facile evitarla; i fedeli sono chiamati a imparare le lettere più che a insegnarle». Si tratta più o meno dell'atteggiamento di Paolo che raccomandava ai giovani il matrimonio «piuttosto che ardere» (1 Corinzi 7,9).

⁴²⁸ Cfr. Basilio, *Regul. fus. tract.* 15 = PG 31, 952A-957A, che prevedeva un'educazione primaria specificamente cristiana per i giovani ammessi tra i monaci (H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. 2, p. 150); Agostino, *La dottrina cristiana* (Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, 4^a ed. 1958, pp. 387-413).

⁴²⁹ Cfr. il cap. I di questa IV parte, «Genesi e avvento delle "Scritture" cristiane», di A. Paul.

⁴³⁰ Per esempio, *St. eccl.*, IV, 3, 1: «Quadrato consegnò un discorso a Traiano [...] ancora oggi questo libro si trova presso molti nostri fratelli e anche presso di noi»; IV, 3, 3: «Aristide ha lasciato, come Quadrato, un'apologia in favore della fede; la sua opera è conservata fino ad oggi in gran numero»; IV, 18, 1-10: «Giustino ci ha lasciato un grande numero di opere che testimoniano uno spirito colto e zelante per le cose divine e che sono piene di ogni utilità [...] Era necessario dire tutto ciò per incoraggiare gli amici dello studio a frequentare con zelo le opere di questo autore». Cfr. da ultimo H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven, 1997.

⁴³¹ Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 1, 1, 1-2.

⁴³² J. Combarieu, *Histoire de la musique. Des origines à la fin du XVI^e siècle*, vol. 1, Paris, 3^a ed. 1920, pp. 191s.

⁴³³ Le principali testimonianze sono state raccolte nell'opera di J. McKinnon, *Music in Early Christian Literature*, già citato; cfr. anche Th. Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la musique*, Paris, 1931. Sulla prima musica cristiana e i suoi rapporti con la musica greca, cfr. E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949; 2^a ed. 1961; C. Hoeg, «Les rapports de la musique chrétienne et de la musique de l'Antiquité classique», in *Byzantion* 25-27, 1955-1957, pp. 383-412; E. Wener, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, London-New York, 1959; S. Corbin, *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, 1969; O. Cullin, «Des origines à l'ère carolingienne», in F. Ferrand (ed.), *Guide de la musique du Moyen Âge* Paris, 1999, pp. 37-55. Sulla musica greca si consulti J. Chailley, *La musique grecque antique*, Paris, 1979; M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.

⁴³⁴ Il brano è stato ricomposto e registrato da G. Paniagua, *Musique de la Grèce antique*, Harmonia Mundi, HM 1015, Paris, 1979, fr. 13; A. Bélis (dir.) e il gruppo Kérylos, *Musiques de l'Antiquité grecque et romaine*, K 617-069, Paris, 1996, fr. 16; P.E. Carapezza-G. Garrido, *Antiche Musiche Elleniche*, Quadrivium Edizioni Discografiche, SCA 043, Perugia 1999, fr. 20: tanti interpreti, altrettante interpretazioni!

studio ha condotto A.W.J. Holleman a due constatazioni opposte: da una parte, la notazione musicale è quella della musica greca, cosa che potrebbe effettivamente essere considerata una prova della continuità tra la musica ellenistica e la prima musica cristiana; dall'altra, alcuni errori nella notazione ritmica tenderebbero al contrario a provare che la musica cristiana, priva di struttura ritmica forte, si fonde solo con difficoltà nello stampo del linguaggio musicale greco⁴³⁵. Quest'ultima constatazione troverebbe conferma in un'osservazione di Tertulliano, secondo il quale una cristiana e un pagano uniti in matrimonio non potevano assolutamente cantare insieme le stesse canzoni⁴³⁶. Tuttavia, questa incompatibilità riguarderebbe essenzialmente il ritmo. Per quanto riguarda gli strumenti e la melodia, è giocoforza constatare che gli autori cristiani parlano della cetra o dell'*aulos* greci come di strumenti familiari⁴³⁷; e si può supporre che i canti menzionati da Paolo, Ignazio, Giustino, Clemente e, per quanto riguarda i pagani, Plinio il Giovane⁴³⁸ non sconcertavano oltre misura il gusto ellenico, dal momento che da nessuna parte si alludeva sgarbatamente al loro baccano⁴³⁹. Così si imporrebbe la tesi di una musica specificamente cristiana, uscita dalla sinagoga ellenistica, ma adattata al pubblico universale al quale la Chiesa nascente pretendeva di rivolgersi. L'evoluzione si sarebbe svolta a partire dal sostrato ebraico, per successive addizioni di apporti greci, tra i quali figura al primissimo posto la teorizzazione. Se l'evoluzione prosegue nel corso del Medioevo fino a dar vita alla nascita del canto gregoriano e del canto piano, è attraverso di essi che bisognerebbe immaginare ciò che hanno potuto essere i primi canti del cristianesimo.

L'utilizzo di strumenti di accompagnamento, come il flauto o il salterio, è incerto; se Clemente di Alessandria proclama fieramente che il canto cristiano non ha bisogno di sostegno strumentale⁴⁴⁰, le metafore strumentali sono talmente numerose nei Padri che ci si può a buon diritto chiedere se esse non corrispondano a una realtà liturgica più che a meri *topoi* retorici⁴⁴¹. Grazie al polemista pagano Celso sappiamo anche che il rituale cristiano comportava dei canti di flauto preliminari⁴⁴². Perfino la danza è attestata nella liturgia di

questo periodo, perlomeno negli ambienti gnostici; si tratterebbe di un'eredità dell'ebraismo⁴⁴³.

Quanto agli inni, furono anzitutto quelli della Settanta che ebbero un ruolo importante nella prima liturgia cristiana⁴⁴⁴, quantomeno al di fuori della sfera di espressione semitica. In seguito i cristiani crearono i propri inni, dei quali i primi noti sono inseriti nel vangelo di Luca (si tratta del *Magnificat*, del *Benedictus*, del *Gloria*, del *Nunc Dimittis*, che tuttora appartengono alla liturgia) e nell'Apocalisse⁴⁴⁵. Questi inni non seguono le regole metriche proprie della poesia ellenica, ma obbediscono alle regole del versetto. Gli ambienti eterodossi in generale, e gli gnostici in particolare, erano diventati specialisti di questo genere di composizione, che serviva la loro propaganda⁴⁴⁶. Non per questo però la Grande Chiesa li disprezzò: se ne trova uno superbo in onore di Cristo alla fine del *Pedagogo* di Clemente, in versi misurati di tipo classico⁴⁴⁷, mentre il siriano Bardesane ne compose centocinquanta in lingua siriana, alcuni dei quali sono stati conservati tramite le citazioni di Efrem⁴⁴⁸. Così, parlare di rifiuto cristiano dell'arte greca sarebbe un'aberrazione. Uno degli esempi più significativi è quello delle rappresentazioni figurative. La Bibbia era senza equivoci: nessuno aveva il diritto di fare immagini di esseri viventi⁴⁴⁹. Ma l'ebraismo ellenistico si era abituato a utilizzare le rappresentazioni di animali e persino di esseri umani, e i cristiani vivevano nelle città e frequentavano luoghi pubblici che pitture e sculture contribuivano ad abbellire. Ciò che sconcertava era il carattere idolatrico od osceno di certe rappresentazioni, e non il fatto che fossero rappresentate o imitate le opere del Creatore⁴⁵⁰. I cristiani, infine, come gli altri, erano sensibili alla bellezza artistica, qualunque ne fosse il supporto; vi vedevano persino un effetto della bontà divina⁴⁵¹, e non si sottraevano dall'ammirare le opere del passato, comprese le statue e i monumenti cultuali del paganesimo⁴⁵².

⁴⁴³ Secondo *Atti di Giovanni*, 97 (danza di Cristo che accompagnava un inno; il passo in questione viene considerato un'interpolazione gnostica); *Protoevangelo di Giacomo*, 15 (danza di Maria); *Atti di Filippo*, 11, 9 (danza delle vergini); cfr. Salmo 150,4. Cfr. R. Torniai, *La danza sacra*, Roma, 1951.

⁴⁴⁴ Secondo la testimonianza di Clemente, *Pedagogo*, 2, 4, 43, 3, che riprende Salmo 32,1-3.

⁴⁴⁵ Cfr. Luca 1,46-53 (integra versetti biblici secondo il testo della Settanta: Isaia 61,10 + Abacuc 3,18; 1Re 1,11; Salmo 110,9; Salmo 102,17; Salmo 106,9; Salmo 97,3 + Isaia 41,8); Luca 1,68-79; Luca 2,14; Luca 2,29; Apocalisse 4,8 (secondo Isaia 6,3), *et passim*. Sull'innologia cristiana, cfr. J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Königsberg, 1921 (rist. Darmstadt, 1962 e 1968); Th. Wolbergs, *Griechische religiöse Gedichte der ersten christlichen Jahrhunderte*. *Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums*, vol. 1, Meisenheim, 1971; J. Hourlier, «Notes sur l'antiphonie», in W. Arlt-E. Lichtenhahn-H. Oesch (edd.), *Gattungen der Musik in Einzeldarstellung, Gedenkschrift L. Schrade*, Bern-München, 1973, pp. 116-143.

⁴⁴⁶ Per esempio, l'inno riportato negli *Atti di Giovanni*, 94-96 (= *Écrits apocryphes chrétiens*, pp. 1001-1004); i numerosi inni degli *Atti di Tommaso*; il cantico dei naasseni conservato da Ippolito, *Confutazione*, V, 10, 2.

⁴⁴⁷ Cfr. la nota addizionale di H.-J. Marrou e J. Irigoien in SC 158, pp. 204-207.

⁴⁴⁸ Su Bardesane, cfr. A. Hahn, *Bardesanus gnosticus. Syrorum primus hymnologus*, Leipzig, 1819; H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966; J. Teixidor, *Bardesane d'Édesse: la première philosophie syriaque*, Paris, 1992.

⁴⁴⁹ Esodo 20,4-5; Deuteronomio 5,8-9 (proibizione non ripresa nel NT); cfr. Aristide, *Apologia*, 15, 4 syr; Clemente, *Protrettico*, 4, 62, 2.

⁴⁵⁰ Da qui le indignate condanne dei polemisti: Taziano, *Ai Greci*, 33, 2-34, 9 (catalogo di statue oscene); Atenagora, *Supplica*, 26, 3 («Sempre che vi sia di che abbellire la città»); Clemente, *Protrettico*, 10, 98, 1 («Fidia, Policeto, Prassitele, questi artisti dalle creazioni spregevoli»).

⁴⁵¹ Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 4, 25, 4: «La Scrittura ritiene che ogni invenzione dell'arte della sapienza venga da Dio».

⁴⁵² Come il Pietro del romanzo clementino: *Omellie pseudoclementine*, 12, 12; cfr. anche Taziano, *Ai Greci*, 35, 1 (le statue derubate alla Grecia e conservate a Roma); Atenagora, *Supplica*, 17, 3 (la prima modellatura di argilla, conservata a Corinto).

⁴³⁵ Cfr. A.W.J. Holleman, «The Oxyrhynchos Papyrus 1786 and the Relationship between Ancient Greek and Early Christian Music», in *Vigiliae Christianae* 26, 1972, pp. 1-17.

⁴³⁶ Tertulliano, *Alla moglie*, II, 6, 1-2.

⁴³⁷ 1Corinzi 14,7; Apocalisse 5,8; Ignazio, *Efesini*, 4, 1; Clemente, *Pedagogo*, 2, 4, 43, 3 *et passim*.

⁴³⁸ Colossesi 3,16 («Cantate a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali»: *psalmoi, hymnoi, ...idai*); Ignazio, *Efesini*, 4, 2 (*aidein en phonē miati*: «Cantare a una sola voce»); Giustino, *1Apologia*, 13, 2 (*hymnoi*); Odi di Salmone, 16, 1; *Oracoli sibillini*, 8, 498 (*psalmoi*); Clemente, *Pedagogo*, 2, 4, 43, 1 («I buoni sentimenti verso Dio consistono nell'azione di grazie e nel canto dei salmi»: *psalmodiai*); Plinio, *Lettera* 10, 96, 7 (*A Traiano*): «Tutta la loro colpa o il loro errore si era limitato ad avere l'abitudine di riunirsi in un giorno prefissato prima dell'alba, di cantare tra loro alternativamente un inno a Cristo come a un dio».

⁴³⁹ Mentre la musica che proveniva dai santuari dell'egiziana Iside urtavano le orecchie dei passanti: Tibullo, *Elegia* 1, 3, 24.

⁴⁴⁰ Clemente, *Pedagogo*, 2, 4, 42, 3: «Noi usiamo un solo strumento, il Logos pacifico, per mezzo del quale glorifichiamo Dio; e non si tratta di uno strumento a corde, di una tromba, di un tamburello o di un flauto». Questa affermazione di principio deve essere stemperata: i primi cristiani non aspiravano forse a un culto puramente «razionale» (Romani 12,1; Atenagora, *Supplica*, 12, 1; ecc.)?

⁴⁴¹ Cfr. Ignazio, *Efesini*, 4,1 (cetra); Odi di Salomone, 14, 8 (cetra); 26, 3 (cetra); Clemente, *Protrettico*, II, 116, 3 (tromba); 12, 119, 2 (lira); Origene, *Omellie su Giosuè* 7, 1 (tromba), ecc. Cfr. da ultimo J.S. Custer, «The Psalter, the Harp and the Fathers: A Biblical Image and Its Interpreters», in *DR* 114, 1996, pp. 19-31.

⁴⁴² Celso in Origene, *Contro Celso*, III, 16 (canti di flauto preliminari), testimonianza parzialmente corroborata da *Atti di Giovanni*, 95 (canto del flauto che accompagnava la danza).

Il loro senso estetico tuttavia non si limitava all'ammirazione dei monumenti pubblici. I cristiani si appropriarono dell'arte dei pagani persino all'interno dei loro luoghi di culto, privati o pubblici. Da tempo si ammette che gli intellettuali cristiani e la gerarchia episcopale erano profondamente ostili a ogni rappresentazione immaginosa della divinità, mentre il popolo si lasciava andare a colpevoli deviazioni moltiplicando le immagini di culto, in particolare nelle catacombe⁴⁵³. Recentissimamente, P. Corby Finney⁴⁵⁴, basandosi su uno studio delle prime testimonianze archeologiche del cristianesimo nonché sui primi testi cristiani, ha mostrato che non c'era nulla di ciò: la condanna contro il culto delle statue, secondo lui, era una scelta strategica, destinata a capitalizzare lo sdegno degli intellettuali pagani per la religione pagana popolare, offrendo un'immagine sublimata, spiritualizzata, della religione e del culto cristiani. E se le prime produzioni di un'arte propriamente cristiana non risalgono a prima della fine del II secolo, ciò si spiegherebbe anzitutto con l'oscurità del movimento cristiano fino a questa data, e non con un rifiuto di ogni forma di rappresentazione frutto dell'immaginazione.

È infatti all'inizio del III secolo che appaiono le prime manifestazioni di un'arte figurativa cristiana: in questo caso, le pitture della cosiddetta catacomba di Callisto⁴⁵⁵, un certo numero delle quali rappresenta soggetti biblici. Se si può notare l'assenza di ogni rappresentazione di Gesù, di Maria e degli apostoli, gli «eroi» cristiani vi assumono l'apparenza di pastori, filosofi o pescatori⁴⁵⁶. I committenti di queste pitture avevano intenzione di utilizzare l'iconografia come veicolo delle loro concezioni religiose; per loro, quindi, il cristianesimo non era legato a una qualche forma di iconofobia. Altra testimonianza antica, sebbene un poco posteriore, la chiesa di Dura-Europos (di fatto una semplice abitazione adibita a luogo di culto), distrutta dai Persiani nel 256; essa contiene alcune vestigia di affreschi, che rappresentano Adamo ed Eva, Davide e Golia, il Buon Pastore, la Samaritana, la guarigione del paralitico, Pietro che cammina sulle acque, o ancora la visita delle pie donne al sepolcro⁴⁵⁷. Invece, la rappresentazione di Cristo come Orfeo appare soltanto in testimonianze successive, per esempio un affresco della catacomba di Pietro e Marcellino (IV secolo), mentre quella di Cristo come Bellerofonte non è molto sicura⁴⁵⁸.

Questa prima arte cristiana appare dunque come una continuazione dell'arte pagana, e non come una rottura, visto che i soggetti sono sia ripresi dall'iconografia pagana sia propriamente biblici. I motivi decorativi dei monumenti

⁴⁵³ Questo punto di vista è rappresentato, tra gli altri, da T. Klauser (studi pubblicati tra il 1928 e il 1968) e, prima di lui, da H. Koch (1917).

⁴⁵⁴ *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York-Oxford, 1994 (la bibliografia scelta, pp. 299-307, è assai chiarificatrice): Cfr. anche St. Bighman, *Les Chrétiens et les images. Les attitudes chrétiennes envers l'art dans l'Église ancienne*, Montréal-Paris, 1992.

⁴⁵⁵ A Roma. Cfr. l'opera ormai classica di P. Testini, *Le Catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna, 1966; e Ph. Pergola, «La périphérie romaine», *Rome de Constantin à Charlemagne*, Dossier d'archéologie nr. 255, luglio-agosto 2000, pp. 18-35.

⁴⁵⁶ P. Corby Finney, p. 86. Unica eccezione, comunque incerta: una pittura nell'ipogeo di viale Manzoni, dell'epoca dei Severi, che rappresenta i dodici apostoli, difficilmente identificabili.

⁴⁵⁷ Alcune rappresentazioni in A. Grabar, *Le Premier Art chrétien*, Paris, 1966, pp. 69-71. Cfr. C.H. Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos. Final report. The Christian Building*, vol. 7/II, New Haven, 1967; A. Perkins, *The Art of Dura-Europos*, Oxford, 1973.

⁴⁵⁸ Cfr. J. Kollwitz, «Christusbild», in *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 1957, coll. 1-23; H. Brandenburg, «Bellerophon Christianus?», in *RQA* 63, 1968, pp. 49-86; H. Stern, «Orphée dans l'art paléochrétien», in *Cahiers Archéologiques* 23, 1974, pp. 1-16; S.C. Murray, «The Christian Orpheus», in *Cahiers Archéologiques* 26, 1977, pp. 19-27.

funerari erano gli stessi dell'arte pagana: vegetali (fiori, pergole), animali (uccelli, pesci, delfini) o umani (amori)⁴⁵⁹. Bisogna mettere un po' a parte i primi gioielli cristiani, ornati di disegni di cui Clemente fornisce una lista quasi canonica, della quale sottolinea il valore simbolico: animali, come la colomba o i pesci, od oggetti come la nave, la lira o l'ancora⁴⁶⁰. Ma in tutti i casi, la volontà di adattare, di cristianizzare l'iconografia pagana sembra manifesta. Corby Finney, insistendo sul fatto che il cristianesimo nascente non era una religione dell'arcano e del segreto, sostiene che le prime manifestazioni dell'arte cristiana sono da mettere in relazione con lo sforzo degli apologeti di rendere conto della dottrina cristiana, di renderla comprensibile e leggibile⁴⁶¹. E l'uso di tipi ripresi dall'arte pagana proverebbe, se ce ne fosse bisogno, l'alto grado di assimilazione culturale delle prime generazioni cristiane.

Così dunque, presi dal bisogno di affermare la propria identità, i primi cristiani cercarono di crearsi una cultura e un'arte che fossero loro proprie. Ciò si verificò tramite la differenziazione rispetto all'ebraismo e alla sua modalità di espressione e di pensiero, in primo luogo perché era dall'ebraismo che essi provenivano e dovevano tagliare le loro radici per acquisire un'esistenza autonoma; e poi perché, dirigendo la loro missione verso un mondo impregnato di cultura greca, dovettero, per riprendere un'espressione di Clemente, «farsi Greci a motivo dei Greci»⁴⁶². È quindi l'universalismo a sconfiggere l'ebraicità e, in questo senso, Paolo è veramente l'affossatore dell'ebraismo, lui che inaugurò la missione cristiana verso il mondo dei gentili. In seguito, quando la separazione dall'ebraismo fu consumata, le Scritture divennero il centro delle preoccupazioni dell'intelligenza cristiana⁴⁶³. Ma allora il fossato si era già allargato; e, ritornando alle Scritture degli Ebrei, vi ritornarono da Greci, applicando all'esegesi dei testi sacri i metodi ereditati dall'ellenismo, interpretando i documenti scritturistici e le dottrine alla luce delle nozioni in uso nelle scuole, rappresentando le scene bibliche secondo il modello greco – con artisti greci, si sarebbe tentati di aggiungere. Affinché avvenisse qualcosa di diverso era necessario che esistesse un'educazione cristiana specifica, fondata su una letteratura e un'arte specifiche, capace di sviluppare una modalità di pensiero specifica. Ma non c'era nulla di tutto ciò: la scuola era greca e nella maggior parte dei casi è la scuola ad avere l'ultima parola. Questa fu la nuova vittoria dell'ellenismo su un mondo barbaro: conquistata per la seconda volta, Atene seppe di nuovo conquistare il suo accanito vincitore...

⁴⁵⁹ Cfr. l'iconografia raccolta da P. Corby Finney, p. 178 (pergole e amori); 204 (pesce: un delfino?); 223 (uccello); 250 (fiore), ecc. L'opera di A. Grabar, *Christian Iconography. A Study of its Origin*, Washington, 1968, fornisce un'eccellente sintesi; l'esposizione molto densa di H.-I. Marrou nella *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. 1, Paris, 1963, pp. 198-206, rimane valida nelle sue grandi linee. Si consulti anche la documentazione iconografica raccolta da N. Gauthier, *Premiers Siècles chrétiens. Documentation photographique*, in *La Documentation française* n° 7928 (dossier e diapositive), Paris, aprile 1995, e, da ultimo, P. Prigent, *L'Art des premiers chrétiens*, Paris, 1995.

⁴⁶⁰ Clemente, *Pedagogo*, 3, 11, 59, 2; cfr. le note di H.-I. Marrou, SC 158, pp. 124-125, ad locum.

⁴⁶¹ P. Corby Finney, p. 292.

⁴⁶² Cfr. Clemente, *Stromati*, I, 1, 15, 4, con allusione a 1Corinzi 9,20.

⁴⁶³ Secondo la formula di G. Dorival, «L'apologétique chrétienne et la culture grecque», in *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*, qui p. 465.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Le opere dei Padri che trattano dei rapporti del cristianesimo con il paganesimo nei suoi aspetti culturali sono le seguenti:

- **Le lettere dei Padri apostolici:** Clemente di Roma (SC 167), Policarpo di Smirne e Ignazio di Antiochia (SC 10 bis); i cosiddetti scritti apostolici: il *Pastore di Erma* (SC 53 bis), la *Didaché* (SC 248) e la *Lettera di Barnaba* (SC 172); gli scritti clementini: le *Omelie pseudo-clementine* (trad. A. Siouville, Paris, 1933; 2ª ed. 1991), i *Riconoscimenti* (trad. A. Schneider-L. Cirillo, Turnhout, 1999) e le *Costituzioni apostoliche* (trad. M. Metzger, Paris, 1992);
- **le apologie greche:** quelle di Aristide (SC, in preparazione), di Giustino (ed. Wartelle, Paris, 1987; Ch. Munier, Fribourg, 1995), il *Discorso ai Greci* di Taziano (ed. A. Puech, Paris, 1903; ripreso in *Foi chrétienne et culture classique*, pp. 39-102), la *Supplica a proposito dei cristiani* di Atenagora (SC 379), i *Tre libri ad Autolico* (SC 20) e l'anonima *Lettera a Diogneto* (SC 33 bis);
- **le opere di Clemente di Alessandria**, tra le altre: *Protreptico* (SC 2 bis), *Pedagogo* (SC 70, 108 e 158) e *Stromate I* (SC 30); e quelle di Origene, tra le altre: *Contro Celso* (SC 132, 136, 147 e 150) e *Lettera a Gregorio* (SC 148);
- **le apologie in lingua latina**, tra le altre l'*Apologetico* di Tertulliano (Paris, 1961, CUF) e l'*Ottavio* di Minucio Felice (Paris, 1964, CUF).

La raccolta collettiva *Foi chrétienne et culture classique* (ed. B. Pouderon, Paris, 1998) offre un'interessante scelta di testi tradotti.

Studi

La bibliografia è immensa. Vengono segnalate soltanto le opere generali relative al periodo 100-250. Gli studi essenziali che si riferiscono a un tema o a un autore particolare vengono citati in nota nel corso del capitolo. Si consulti anche P.-F. Beatrice, «Hellenisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère: parcours méthodologique et bibliographique», in *Kernos* 1997, pp. 39-56.

- M. Alexandre, «Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes», in B. Pouderon-J. Doré (edd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, pp. 1-40.
- A.H. Armstrong-R.A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London, 1960.
- S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries», in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23.2, de Gruyter, Berlin, 1980, pp. 1055-1118.
- F. Bergamelli, «Cristianesimo primitivo e inculturazione greca. L'esperienza dei Padri preniceni», in A. Amato-A. Strus (edd.), *Inculturazione e formazione salesiana*, Roma, 1984, pp. 57-73.
- E. Bevan, *Hellenism and Christianity*, London, 1921.
- R. Cantalamessa (ed.), *Il cristianesimo e le filosofie*, Milano, 1971 (tra cui *id.*, «Cristianesimo primitivo e filosofia greca»).
- H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966.
- M.L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, London, 1971.
- C.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford, 1940.
- J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. it., Bologna, 1973 (ed. orig.: Tournai, 1961).
- É. Des Places, *Sungeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.
- G. Dorival, «L'apologétique chrétienne et la culture grecque», in B. Pouderon-J. Doré (edd.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, pp. 423-465.
- H. Dorrie, «Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts in ihren Lesern die griechische Weisheit dar?», in *Theologie und Philosophie* 56, 1981, pp. 1-46.
- C.L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Fathers towards Pagan Literature and Learning*, Washington, 1949.
- A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.
- , *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., 1944-1954.
- A. González Blanco-J.M. Blázquez Martínez (edd.), *Cristianismo y acculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990.
- P. Hadot, «Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne», in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, pp. 59-74.
- H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958.
- E. Hatch, *The Influence of the Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, London, 1901; New York, 2ª ed. 1957.

- W.E. Helleman, *Christianity and the Classics. The Acceptance of an Heritage*, Lanham (Md.), 1990.
- W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, La Nuova Italia, Firenze, 1997 (ed. ingl., Cambridge Mass.-London, 1962).
- D.L. Jeffrey, *People of the Book. Christian Identity and Literary Culture*, Grand Rapids (Mich.), 1996.
- W. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London, 1944.
- P. de Labriolle, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1934, 2ª ed. 1948.
- A. Le Boulluec, «La littérature grecque chrétienne», in S. Saïd-M. Trédé-A. Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1997, pp. 563-707 (bibl. pp. 699-707).
- P. Lemerle, *Le Premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, 1971.
- R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400*, New Haven, 1984.
- A.M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, 1961.
- H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Le Monde Romain*, vol. 2, Paris, 7ª ed. 1981.
- A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, London, New York, 2ª ed. 1964 (trad. fr. Paris, 1973).
- J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven, 1993.
- M. Pellegrino, *Il cristianesimo di fronte alla cultura classica*, Torino, 1954.
- J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.
- A. Quacquarelli, *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*, Brescia, 1974.
- D. Ramos-Lisson-M. Merino-A. Viciano (edd.), *El dialogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Pamplona, 1995.
- D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem-Leiden, 1982.
- E.P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, vol. 1, London, 1980.
- W.R. Schoedel-R. Wilken (edd.), *Early Christianity and the Classical Tradition. In Honorem R. Grant*, Berkeley-Los Angeles, 1979.
- M. Simonetti, *Cristianesimo e cultura greca*, Roma, 1984.
- C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961.
- P.W. van der Horst, *Hellenism, Judaism, Christianity. Essays in their Interaction*, Kampen, 1994.
- P. Wendland, *Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen*, Leipzig, 1902.
- , *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907; 2ª ed. 1912.
- A. Wifstrand, *L'Église ancienne et la culture grecque* (trad. fr.), Paris, 1962.
- R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw them*, New Haven, 1984.